PERAN FATWA MUI
DALAM PERUBAHAN SOSIAL

FATWA
MAJELIS ULAMA INDONESIA
DALAM PANDANGAN AKADEMISI

2

2022

MAJELIS ULAMA
INDONESIA

بسم الله الرحمن الرحيم

PERAN FATWA MUI
DALAM PERUBAHAN SOSIAL

FATWA
MAJELIS ULAMA INDONESIA
DALAM PANDANGAN AKADEMISI

Editor :
Dr. HM. ASRORUN NIAM SHOLEH, MA

Diterbitkan oleh :
Sekretariat Komisi Fatwa
Majelis Ulama Indonesia
Alamat : Jl. Proklamasi No. 51
Menteng, Jakarta Pusat
E-mail: komisi.fatwamui@gmail.com

Cetakan Pertama, September 2022
© All rights reserved

PERAN FATWA MUI
DALAM PERUBAHAN SOSIAL

FATWA
MAJELIS ULAMA INDONESIA
DALAM PANDANGAN
AKADEMISI

MAJELIS ULAMA INDONESIA

2022

TIM PENYUNTING

Dr. H. M. Asrorun Niam Sholeh, MA
Prof. Dr. H. M. Amin Suma, SH, MA
Dr. H. Abdurrahman Dahlan, MA
Prof. Jaih Mubarok
Dr. KH. Maulana Hasanuddin, M. Ag
Dr. KH. Abdul Halim Sholeh, M.Sc
Miftahul Huda, Lc
Muh. Irbabunnuha

PENGANTAR

Alhamdulillah, puji syukur kepada Allah SWT, yang telah memberikan karunia sehingga buku ini dapat hadir di tengah pembaca. Shalawat dan salam ke hadirat junjungan nabi besar Muhammad SAW, keluarga, para sahabat, dan seluruh pengikutnya serta juga untuk kita semua, amin.

Buku ini merupakan kumpulan makalah terpilih pada *call for papers* dalam kegiatan *6th Annual Conference on Fatwa Studies* yang merupakan rangkaian kegiatan Milad MUI ke-47. Majelis Ulama Indonesia telah melakukan banyak hal untuk kepentingan umat dan bangsa Indonesia, berkhidmah memberikan bimbingan keagamaan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Walau demikian, khidmah tersebut belum seberapa dibanding dengan kompleksitas permasalahan yang dihadapi oleh umat ditengah kehidupan sosial yang terus berubah. Untuk itu perlu ada upaya sungguh-sungguh dan terus menerus untuk meningkatkan khidmah tersebut, baik pada aspek substansi (*madah*) maupun pada aspek metodologi (*kaifiyyah*) dan juga cara (*thariqah*).

Banyak peneliti senior dan akademisi, baik pada jenjang master, doktoral, maupun posdoktoral yang menjadikan Fatwa MUI sebagai obyek kajian. Sorotan terhadap Fatwa MUI banyak sekali dilakukan, mulai dari yang paling sinis hingga yang paling moderat. Sudut pandang sorotan keberperanan MUI pun juga sangat beragam, mulai dari aspek hukum, sosial, politik, budaya, etika, dan juga soal ekonomi. Keberagaman cara pandang dan sudut pandang terhadap MUI semakin meneguhkan posisi strategis MUI dalam kehidupan beragama, berbangsa, dan bernegara. Kumpulan tulisan yang ada dalam buku ini merefleksikan warna warni dan keberagaman tersebut, masing-masing melakukan kajian dan sorotan akademik terhadap Fatwa MUI dari berbagai sudut pandang.

Untuk kepentingan pengelompokan, dengan didasarkan pada kedekatan tema pembahasan, buku ini dikelompokkan menjadi empat bagian, *pertama* kajian akademik fatwa bertemakan ekonomi syariah, *kedua* tema Sosial Masyarakat dan Produk Halala, *ketiga*, fatwa MUI yang berkaitan dengan kelembagaan dan metodelogi fatwa, dan *keempat* fatwa MUI yang berkaitan dengan Akidah dan Ibadah.

Kami menyadari, bahwa buku ini masih banyak kelemahan, terutama pada aspek penyelarasannya, mengingat waktu penyiapan naskahnya begitu cepat. Walau demikian, atas terselesaikannya buku ini, kami perlu menyampaikan ucapan terima kasih pada banyak pihak, diantaranya Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia yang telah memberikan amanah untuk menyelenggarakan kegiatan ini, tim penilai yang melakukan *review* terhadap seluruh naskah makalah yang dikirimkan, para penanggap dalam sesi presentasi, serta para penulis yang telah bersedia mengirimkan naskah penelitiannya pada *Call for Papers 6th Annual Conference on Fatwa Studies.*

Terakhir, semoga kehadiran buku ini dapat mendatangkan manfaat dan dapat menjadi salah satu referensi penting di dalam kajian ke-Islaman, khususnya bagi yang menjadikan Fatwa MUI sebagai obyek kajian.

Wallahul Muwaffiq Ila Aqwamith Tharieq

Jakarta, Juli 2022

Dr. H. M. Asrorun Niam Sholeh, MA

SAMBUTAN DEWAN PIMPINAN MAJELIS ULAMA INDONESIA

Alhamdulillah atas berkat rahmat Allah SWT serta bantuan berbagai pihak Majelis Ulama Indonesia akhirnya dapat menerbitkan buku, **Peran Fatwa MUI dalam Perubahan Sosial**, *Fatwa MUI Dalam Pandangan Akademisi,* yang merupakan kompilasi dari hasil penelitian, kajian, dan studi para akademisi melalui *Call For Papers 6th Annual Conference on Fatwa MUI Studies*.

MUI yang lahir pada 7 Rajab 1395 H bertepatan dengan 26 Juli 1975 meneguhkan posisinya sebagai wadah silaturrahmi ulama, zuama dan cendekiawan muslim. Majelis Ulama Indonesia adalah wadah atau majelis yang menghimpun para ulama,zuama dan cendekiawan muslim Indonesia untuk menyatukan gerak dan langkah-langkah umat Islam Indonesia dalam mewujudkan cita-cita bersama.

Selama rentang waktu lebih dari empat puluh tahun, MUI telah melakukan banyak hal untuk kepentingan umat dan bangsa Indonesia, berkhidmah memberikan bimbingan keagamaan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Dalam *khittah* pengabdiannya, telah dirumuskan lima fungsi dan peran utama MUI yaitu (i) sebagai pewaris tugas-tugas para Nabi (*Waratsatul Anbiya*); (ii) sebagai pemberi fatwa (*mufti*); (iii) sebagai pembimbing dan pelayan umat (*Ra'i wa khadim al ummah*); (iv) sebagai pelopor gerakan *Islah wa al Tajdid*; dan (v) sebagai penegak *amar ma'ruf* dan *nahi munkar*.

Dinamika keberperanan MUI tidak bisa lepas dari dinamika kehidupan berbangsa dan bernegara. Pasang surut kondisi sosial kemasyarakatan Indonesia sangat berpengaruh dalam lenggam dan strategi MUI (*siyasah syar'iyyah*).

Hal ini mengingat MUI merupakan bagian tak terpisahkan dari komponen bangsa Indonesia.

Untuk kepentingan *muhasabah*, mengambil momentum Milad MUI yang ke-47, serta upaya melakukan otokritik atas perjalanan Fatwa MUI selama ini, MUI merasa perlu untuk mengundang para ulama, cendekiawan, dan peneliti yang intens dalam kajian Fatwa MUI untuk melakukan diskusi akademik terkait dengan peran dan khidmah MUI selama ini melalui Fatwa-fatwanya. Buku ini adalah kumpulan hasil kajian tersebut.

Mudah-mudahan pada masa-masa yang akan datang, Majelis Ulama Indonesia dapat lebih meningkatkan fungsi dan peranannya dalam upaya meningkatkan kualitas umat di berbagai bidang kehidupan sesuai dengan tuntutan zaman dan seirama dengan lajunya dinamika sosial.

Akhirnya, atas nama Majelis Ulama Indonesia kami mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Tim Editor dan semua pihak yang telah membantu terbitnya buku ini. Harapan kami, mudah-mudahan buku ini memberi manfaat yang sebesarnya bagi masyarakat, khususnya para ulama dan cendekiawan muslim dalam upaya meningkatkan fungsi dan peranannya di masa yang akan datang.

Jakarta, 23 Dzulhijjah 1443 H.
23 Juli 2022 M.

DEWAN PIMPINAN
MAJELIS ULAMA INDONESIA

Ketua MUI Bidang Fatwa,	Sekretaris Jenderal,
Dr. H. M. Asrorun Niam Sholeh, MA	Dr. H. Amirsyah Tambunan, MA

DAFTAR ISI

PENGANTAR _ v
SAMBUTAN DEWAN PIMPINAN MAJELIS ULAMA INDONESIA _ vii
DAFTAR ISI _ ix

1

EKONOMI SYARIAH _ 1

Aktualisasi Maqashid Syariah Dalam Konstruksi Fatwa Ekonomi Syariah Dsn-Mui _ 3

Analisis Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) NomoR.16/DSN-MUI/III/2002 Tentang Rahn Emas _ 23

Analisis Hukum Terhadap Persyaratan Jaminan Dalam Akad Mudharabah Ditinjau Dari Perspektif Fatwa DSN-MUI _ 45

Analisis Implimentasi Fatwa Dsn Mui No.20/Dsn.mui/Iv/2001 Tentang Pedoman Pelaksanaan Investasi Reksadana Syariah Terkait Investasi Syariah Di Bank Syariah Indonesia _ 55

Analisis Penerapan Al-Tadarruj Fi Tatbiq Al-Syari'ah Dalam Fatwa Dsn-Mui No. 135/Dsn-Mui/V/2020 Mengenai Saham Syariah_69

Aplikasi Akad Musyarakah Mutanaqisah Di Perbankan Syariah _ 85

Formulasi Maqasid Syariah Sebagai Sumber Fatwa Hukum Ekonomi Syariah (Studi Pemikiran Abdullah Bin Bayyah) _ 101

Kedudukan Fatwa Dewan Syariah Nasional Bagi Bank Syariah: Perbandingan Pada Negara Lain _ 127

Kemudahan Untuk Kemaslahatan: Metode Al-Taysir Al-Manhajiy Dalam Fatwa Dsn-Mui _ 151

Kepastian Hukum Kedudukan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Pada Perbankan Syariah Berdasarkan Teori Positivisme Hukum _ 165

Konstruksi Filosofis Fatwa Dsn-Mui Dalam Perspektif Maqāṣid Asy-Syarī'ah (Studi Terhadap Penggunaan Metode Ijtihad Dan Kaidah Fiqh Pada Fatwa Dsn) _ 187

Koperasi Syariah Dalam Perspektif Regulasi Dan Fatwa Di Indonesia _ 219

Peran Fatwa Mui Melalui Dewan Syariah Nasional Dalam Menjawab Perubahan Sosial Dan Ekonomi Syariah _ 239

Pertimbangan 'Urf Dalam Pembaharuan Fatwa (Studi Fatwa Dsn-Mui No. 77/ Dsn-Mui/V/2010 Dan No. 141/Dsn-Mui/Viii/2021) _ 255

Potensi Pengembangan Wisata Halal Di Indonesia: Kritik Fatwa Dsn Mui Nomor 108 Tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah _ 289

Urgensi Fikih Pariwisata (Mengkaji Argumen Kemaslahatan Dalam Fatwa Dsn-Mui Nomor 108 Tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah) _ 291

تنفيذ الفتوى رقم ١٣/Dsn-Mui/Iv/٢٠٠٢ بشأن حوالة الدين في المصارف الإسلامية الإندونيسية (دراسة فقهية تحليلية) _ 301

2

SOSIAL KEMASYARAKATAN DAN PRODUK HALAL _ 323

Analisis Fatwa Mui Tentang Linkungan Hidup Dan Hubungannya Terhadap Pengembangan Konsep Green Ekonomic _ 325

Analisis Relevansi Penggunaan Fatwa Mui Nomor 4 Tahun 2003 Terhadap Larangan Mengkomsumsi Pangan Dengan Sebutan Eksentrik _ 339

Daya Dukung Regulasi Di Indonesia Dalam Rangka Pemberlakuan Regulasi Halal _ 351

Dialektika Sains Dan Agama Dalam Fatwa-Fatwa Mui Tentang Medis _ 369

Memahami Islam Wasathiyah Melalui Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor : 33 Tahun 2018 Tentang Penggunaan Vaksin Mr (Measles Rubella) Produk Dari Sii (Serum Institute Of India) Untuk Imunisasi. _ 387

Menelisik Dinamika Dan Eksistensi Fatwa Mui Sebagai Upaya Mitigasi Pandemi Covid-19 _ 399

Netnografi Dalam Fatwa Mui: Studi Pada Fatwa Haram Cryptocurrency Dan Pinjaman Online _ 417

Pengaruh Fatwa Mui Terhadap Gaya Hidup Minimalis Di Era Globalisasi _ 437

Peran Fatwa Majelis Ulama Indonesia Terhadap Produk Halal Dalam Perilaku Konsumen Muslim (Muslim Consumer Behavior) Di Indonesia _ 459

Problem Makanan Halal Di Indonesia; Studi Kritis Atas Regulasi Pengajuan Sertifikat Halal _ 469

Sertifikasi Halal Pada Produk Berisiko Medis: Dialektika Hukum Dan Medis Dalam Perspektif Teori Maslahat Dan Qawaid Fiqhiyyah _ 485

Status Kehalalan Kosmetik Produk Luar Negeri Yang Beredar Di Indonesia (Studi Pada Produk Party Gel Polish) _ 503

Studi Analisis Komperatif Tentang Rencana Pemberlakuan Ganja Medis Di

Indonesia Melalui Tinjauan Keagamaan Dan Kemanusiaan _ 519

Urgensi Sertifikat Halal Pada Makanan _ 537

Uu Nomor 33 Tahun 2014 Vs Kepkaban Nomor 33 Tahun 2022: Boomerang Atau Simbiosis Mutualisme Bagi Mui? _ 551

3

KELEMBAGAAN DAN METODOLGI FATWA _ 571

Fatwa Mui Dirindukan: Integrasi-Interkoneksi Fatwa Mui Dengan Hukum Nasional _ 573

Ikhtilaful Ulama; Telaah Kritis Atas Perbedaan Hasil Keputusan Fatwa Mui Dan Lbm Pbnu Tentang Kelayakan Hewan Kurban Yang Terjangkit Penyakit Mulut Dan Kuku (Pmk) _ 589

Kajian Studi Komparatif Fatwa Mui, Dar Al-Ifta Mesir Dan Amja Tentang Bayi Tabung Dan Kloning Dalam Hukum Islam _ 609

Menilik Perhatian, Peran, Dan Aktivitas Mui Dalam Fenomena Keberagamaan Di Era Disrupsi _ 623

Meninjau Fatwa Mui Dan Pbnu Tentang Hewan Qurban Terdampak Pmk _ 645

Nalar Fatwa-Fatwa Sosial-Ekologis Mui: Konstribusi Progresif Majelis Ulama Indonesia Terhadap Fenomena Perubahan Iklim Di Indonesia _ 661

Paradigma Relasi Sains Dan Agama Pada Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia (Studi Fatwa-Fatwa Astronomis Majelis Ulama Indonesia) _ 679

Partisipasi Indonesia Dalam Hukum Internasional: Urgensi Peran Pro-Aktif Mui? _ 701

Peran Majelis Ulama Indonesia Dalam Menciptakan Indonesia Organized Religion Selama Masa Pandemi (Kajian Epistemologi Penetapan Fatwa Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Wabah Covid-19) _ 717

Peran Majelis Ulama Indonesia Dalam Menangkal Paham Radikalisme Dan Implementasinya Kepada Masyarakat Melalui Khutbah Jum'at _ 729

4

AQIDAH DAN IBADAH _ 745

Gagasan Pemberian Hak Guna Bangunan Di Atas Tanah Wakaf Dalam Pemberdayaan Wakaf Tanah Secara Produktif _ 747

Konsep Maalāt Al-Af'āl Dan Urgensinya Dalam Konstruksi Hukum Islam : Studi Analisis Terhadap Fatwa Mui Tentang Pernikahan Beda Agama _ 765

Menuju Fatwa Yang Komunikatif: Analisis Maqasidi Terhadap Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Perkawinan Jenis _ 781

Pendaftaran Haji Dan Fatwa-Fatwa Mui Dalam Perspektif Sosiologi Agama _ 801

Perluasan Makna Mustahik Zakat Dalam Fatwa Mui Nomor 15 Tahun 2011 _ 813

Pola Relasi Fatwa Mui Tentang Penyelenggaraan Ibadah Selama Pandemi Covid 19 Terhadap Tindakan Sosial _ 825

Respon Hadis Terhadap Kriteria Hewan Kurban (Studi Analisis Hadis Dalam Fatwa Mui No. 32 Tahun 2022 Tentang Hukum Dan Panduan Pelaksanaan Ibadah Kurban Saat Kondisi Wabah Pmk) _ 835

التحليل الفقهي والأصولي في فتوى كتابة المصاحف وطبعها بغير الخط العربي _ 833

1

EKONOMI SYARIAH

AKTUALISASI MAQASHID SYARIAH DALAM KONSTRUKSI FATWA EKONOMI SYARIAH DSN-MUI

Refki Saputra
Dosen STIS AL WAFA, Bogor
refki.saputra@stisalwafa.ac.id

Abstrak

Aktualisasi maqashid syariah sebagai pendekatan analisis hukum dalam mengkonstruksi perspektif fikih dan fatwa merupakan suatu keniscayaan. Maqashid syariah yang merupakan prinsip dasar hukum-hukum syariah harus menjadi basis pijakan perumusan dan penetapan hukum, setiap hukum mesti menjiwai maqashid syariah dan merealisasikannya dalam realitas kehidupan. DSN-MUI yang hadir memberikan fatwa permasalahan ekonomi syariah telah menetapkan berbagai fatwa *progresif*, *solutif* dan berkemaslahatan. Karena menjadikan maqashid syariah sebagai unsur *vital* dalam penetapan fatwa. *Maqashid approach* yang diimplementasikan oleh DSN-MUI terbukti telah melahirkan fatwa yang mampu mewujudkan kemaslahatan, tidak hanya memberikan perspektif fikih semata, namun juga berkontribusi bagi kemajuan dan perkembangan ekonomi syariah. Artikel ini mengulas aktualisasi maqashid syariah dalam konstruksi fatwa DSN-MUI, dengan fokus pada fatwa tentang jual beli emas non-tunai dan fatwa tentang janji dalam transaksi keuangan. Kita dapat melihat aktualisasi *maqashid approach* dalam fatwa tersebut melalui penerapan kaidah-kaidah metodologis konsep maqashid syariah secara maksimal ; *Ta'lil ahkam* (تعليل الأحكام), *istihsan maslahi* (الاستحسان المصلحي), *tarjih maslahi* (الترجيح المصلحي) dan *takyif fikhi* (التكييف الفقهي) yang menjiwai maqashid syariah.

Kata kunci : Aktualisasi, DSN-MUI, Fatwa, Maqashid Syariah.

A. Pendahuluan

Maqashid syariah merupakan landasan dan pijakan setiap *faqih, Mufti dan mujtahid* dalam menganalisis dan mengkaji teks-teks syariah, begitu juga dalam merumuskan dan mengkonstruksi suatu hukum. Berbagai kajian maqashid syariah kontemporer menekankan urgensi aktualisasi dan implementasi maqashid syariah dalam proses ijtihad hukum fikih[1]. Konsep maqashid syariah yang berkembang pesat sekarang ini, harus ditransformasikan dari tataran teoritis ilmiah menuju tataran aplikasi dan implementasi. Sehinga maqashid syariah tidak hanya sekedar konsep teoritis dalam konfigurasi hukum Islam, namun teraktualisasi secara maksimal dalam ijtihad dan penetapan hukum berbagai persoalan kontemporer. Pemahaman terhadap maqashid syariah adalah puncak dan induk pemahaman fikih, sehingga Yusuf Al-Qaradhawi salah satu tokoh sentral ulama kontemporer, menyebutnya dengan *abul fiqh* (أبو الفقه)[2]. Namun aktualisasi maqashid syariah harus dioperasikan secara tepat dan benar, sejalan dangan metodologi ilmiah. Karena hukum yang dilahirkan melalui ijtihad yang tidak *qualified,* cacat dan tidak dapat diterima, walaupun diasumsikan berpijak pada basis argumentasi tujuan-tujuan syariah berupa kemaslahatan dan kebaikan.

Konsep maqashid syariah hadir dan berkembang serta memberikan warna baru hukum fikih. Pembaharuan fikih pada masa sekarang ini tampak jelas dengan mengemuka dan berkembanganya konsep maqashid syariah sebagai basis ijtihad fikih kontemporer. Serta aktualisasi *maqashid approach* dalam ijtihad, fatwa dan konstruksi hukum fikih kontemporer. Sehingga metodologi ijtihad menemukan keseimbangannya antara redaksi teks dan ruh teks, antara teks dan maqashid teks. Ijtihad dalam merumuskan perspektif fikih terhadap suatu permasalahan kontemporer harus mengacu kepada konsep maqashid syariah, baik pada tahapan analisis dan istinbath hukum (اجتهاد استنباطي), maupun pada tahapan penerapan dan implemetasi hukum (اجتهاد تنزيلي). Konsep maqashid syariah mengharuskan terwujudnya kemaslahatan yang menjadi tujuan substansial syariah. Ketika hukum tidak merealisasikan kemaslahatan, maka ada kekeliruan dalam proses ijtihad dan penetapan hukum.

Ahmad Ar-Raisuni salah satu tokoh sentral maqashid kontemporer, setelah menjelaskan kedudukan dan urgensi maqashid syariah dalam proses

---

1 Lihat Abdullah bin Bayyah, ***Masyahid Min Al-Maqashid*, (**Dubai : Markaz Al-Muwatta, 2018), hal 294-295, dan Ahmad Ar-Raisuni, ***Nazoriyyah Al-Maqashid 'Inda As-Syatibi***, (Virginia : *Al-Ma'had Al-'Alami Li Al-Fikr Al-Islami*, 1995), hal 363.

2 Karena fikih maqashid syariah (فقه مقاصد الشريعة) sejatinya adalah menyelami dan mengkaji substansi syariah, tujuan dan hikmah dibalik hukum-hukumnya. Lihat Yusuf Al-Qaradhawi, ***Dirasah Fi Fiqh Maqashid As-Syariah***, (Kairo : Dar Asy-Syuruq, 2008), hal 15.

ijtihad, menegaskan bahwa :

«...فينبغي عدم إهمال تلك المقاصد ولا الغفلة عنها غند تقرير الأحكام وعند النظر في النصوص».

"...*Maka tidak dibenarkan adanya pengabaian dan kelalaian terhadap maqashid syariah ketika menetapkan hukum dan ketika mengkaji teks-teks syariah*"[3].

Oleh demikian, kita melihat fikih hadir memberikan jawaban *solutif* yang secara *real* berkemaslahatan bagi berbagai persoalan kehidupan; sosial, politik, ekonomi dan budaya, dalam bingkai maqashid syariah. Fikih kontemporer yang menjiwai maqashid syariah, dan berlandasakan pada terwujudnya tujuan-tujuan syariah melalui hukum-hukum fikih, membuat fikih lebih dinamis, *progresif* dan memberikan jawaban dan solusi bagi berbagai persoalan kehidupan kontemporer. Hal ini dapat kita lihat dengan munculnya berbagai lembaga fatwa yang menghimpun banyak ulama, dan melahirkan fatwa-fatwa kontemporer yang *progresif* dan *solutif* dengan mangacu kepada dalil-dalil (الأدلة الشرعية) dan maqashid syariah (مقاصد الشريعة). Diantaranya Lembaga Fikih Islam Internasional (المجمع الفقهي الإسلامي الدولي) di Jeddah, lembaga Fikih Islam (المجمع الفقهي الإسلامي) di Makkah *Al-Mukarramah* dan Lembaga fatwa kolektif lainnya[4]. Di Indonesia diantaranya Majelis Ulama Indonesia (MUI), dan Dewan Syariah Nasional- Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI), yang secara khusus menetapkan fatwa-fatwa ekonomi syariah di Indonesia.

Ekonomi Syariah hadir tidak hanya menjawab kebutuhan masyarakat terhadap aktifitas dan produk perekonomian yang berbasis syariah, namun juga diharapkan menjadi solusi bagi berbagai *problem* perekonomian konvensional. Ekonomi syariah sebuah konsep ekonomi yang dibangun berdasarkan prinsip-prinsip syariah, semua bentuk aktifitas dan produk perekonomian, keuangan dan perbankan harus mengacu dan berlandasakan pada ketentuan-ketentuan syariah. Sehingga legalitas syariah terhadap dinamika perekonomian menjadi sebuah keharusan. Perspektif syariah yang dikemukakan dalam bentuk fatwa oleh lembaga fatwa, sangatlah dibutuhkan oleh lembaga-lembaga perekonomian berbasis syariah, agar dapat mengimplementasikan ketentuan syariah secara tepat dan benar.

Majelis Ulama Indonesia melalui DSN-MUI telah mentapkan banyak

3 Ar-Raisuni, ***Nazoriyyah Al-Maqashid 'Inda As-Syatibi***, hal 363.

4 Lihat Qutb Ar-Raisuni, ***Shina'atu Al-Fatwa Fi Al-Qadhaya Al-Mu'ashirah,*** (Bairut : Dar Ibnu Hazm, 2014), hal 179-184, dan Khalid Al-Muzaini, ***Al-Futya Al-Mu'ashirah***, (Dammam : Dar Ibnu Jauzi, 1999), hal 808-842.

fatwa ekonomi syariah. Fatwa DSN-MUI tidak hanya sekedar perspektif fikih, namun menjadi payung hukum dan regulasi yang mengatur keabsahan dan legalitas aktifitas perekonomian berbasis syariah. DSN-MUI merumuskan dan menetapkan fatwa dengan memperhatikan maqashid syariah, analisis dan penetapan hukum berada dalam *frame* pemikiran dan nalar maqashid syariah (الفكر المقاصدي). Sehingga fatwa-fatwa yang dilahirkan dalam bidang ekonomi syariah sangat *progesif, solutif* dan berkemaslahatan serta mampu menjawab kebutuhan perekonomian syariah yang terus berkembang maju.

B. Metode Penelitian

Penelitian yang disajikan dan diuraikan dalam artikel ini berbasis pendekatan kualitatif. Data-data penelitian dikumpulkan dengan teknik studi kepustakaan (*library research*). Dengan merujuk pada berbagai sumber ilmiah yang relevan dengan objek penelitian. Kemudian dilakukan pengkajian dan analisis terhadap data-data yang dikumpulkan, dan disajikan serta dipaparkan secara *deskriptif.*

C. Hasil dan PembahasaN

Konsep Maqashid Syariah.

Maqashid syariah dari perspektif linguistik terdiri dari dua kata : maqashid dan syariah. Maqashid bermakna tujuan, sedangkan syariah adalah ketentuan dan hukum yang Allah Swt turunkan untuk mengatur kehidupan manusia agar hidup damai, tentram, sejahtera dunia dan akhirat. Secara harfiyah maqashid syariah bermakna tujuan-tujuan syariah, atau tujuan-tujuan hukum dan ketentuan yang Allah tetapkan bagi manusia[5].

Dengan menelaah dan mengkaji literatur maqashid syariah kita akan dapatkan berbagai definisi terminologi maqashid syariah yang dikemukakan oleh ulama dan pakar ushul fikih kontemporer. Para ulama zaman dahulu yang mengkaji maqashid syariah tidak mendefinisikannya sebagai sebuah terminologi. Bahkan Imam Syatibi tokoh sentral konsep maqashid syariah, tidak menyebutkan pengertian maqashid syariah dalam karya monumentalnya *al-muwafaqat fi ushul as-syariah,* yang merupukan *pioneer* dan rujukan utama kajian maqashid syariah. Semua definisi terminologi maqashid syariah yang muncul dalam kajian maqashid kontemporer, dirumuskan dan dikemukakan oleh para ulama dan pakar ushul fikih yang hidup di zaman sekarang. Para

5 Lihat Refki Saputra, M. M Munir, E. Mulya S, **Mengkonstruksi Nalar Dan Kompetensi Maqashid Syariah Menuju Fikih Kontemporer Progresif. Jurnal MARO.** Vol. 5, No. 1, (2022). hal 50.

ulama yang *concern* dengan kajian maqashid syariah, seperti ; Ibnu 'Asyur, 'Allal Al-Fasi, Yusuf Al-Qaradhawi, Abdullah bin Bayyah, Ahmad Ar-Raisuni, Nuruddin Al-Khadimi.

Ahmad Ar-Raisuni mengemukakan bahwa definisi terminologi maqashid syariah adalah :

«الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»

"*Tujuan-tujuan yang hendak direalisasikan syariah demi terwujudnya kemaslahatan"*[6].

Adapun Nu'man Jughaim dalam bukunya *al-muharrar fi maqashid assyariah* menyatakan bahwa maqashid syariah adalah :

«المصالح التي قصدها الشرع بتشريع الأحكام»

"*Kemaslahatan yang menjadi tujuan syariah dalam mensyariatkan hukum-hukum"*[7].

Dari kedua definisi di atas dan dengan merujuk definisi lainnya, kita dapat pahami bahwa maqashid syariah adalah kemaslahatan yang menjadi tujuan syariah, yang hendak diwujudkan oleh syariah melalui hukum-hukum yang ditetapkan bagi umat manusia. Hukum syariah semuanya bermuara pada kemaslahatan manusia, dalam seluruh aspek kehidupan mereka. Semua hukum yang Allah syariatkan dan tetapkan ; hukum ibadah, hukum mualamat ; terkait ekonomi, sosial dan budaya, bertujuan menghadirkan dan mewujudakan kemaslahatan, kebaikan dan kedamaian. Kemaslahatan, kebaikan, kedamaian, kemakmuran dan kesejahteraan itulah hakikat dan substansi maqashid syariah. Abdullah Bin Bayyah pakar ushul fikih dan maqashid syariah mengatakan :

«فإذا كانت أحكام الشريعة لا تخلو من مصلحة جزئية وكلية، فإن المقاصد هيه هذه المصالح».

"Maka jika semua hukum syariat mengandung kemaslahatan, baik hukum-hukum parsial maupun universal, maka maqashid syariah sejatinya adalah kemaslahatan tersebut"[8].

Eksistensi maqashid syariah sebagai tujuan hukum bukan hasil analisis

6 Ar-Raisuni, ***Nazoriyyah Al-Maqashid 'Inda As-Syatibi***, hal 19.

7 Nu'man Jughaim, ***Al-Muharrar Fi Maqashid As-Syariah***, (Yordania : Dar An-Nafa'is, 2019), hal 21.

8 Bin Bayyah, ***Masyahid Min Al-Maqashid,*** hal 42.

semata, namun hal ini dijelaskan langsung oleh teks-teks syariah ; Al-Qur'an dan Hadis. Sebagaimana diungkapkan oleh Ibnu 'Asyur dalam karya *maqashid as-syariah al-islamiyah.*

"واستقراء أدلة كثيرة من القرن والسنة الصحيحة يوجب اليقين بأن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للصلاح العام للمجتمع والأفراد»

"*Analisis terhadap berbagai ayat Al-Qur'an dan Sunnah, mengantarkan kita pada keyakinan bahwa hukum syariat berlandaskan pada tujuan yang bermuara pada kemaslahatan universal bagi individu dan masyarakat*"[9].

Sehingga para ulama merumuskan kaidah *al-ahkam mu'allah* (الأحكام معللة), bahwa semua hukum bertujuan kemaslahatam. Suatu hal yang disepakati oleh para ulama yang telah mengkaji dan meneliti hukum-hukum syariah. Hakikat ini telah diuraikan oleh para pakar ushul fikih dari zaman dahulu, diantaranya ; Imam Haramain, Al-Ghozali, Izzudin Abdussalam, Al-Qarafi, Al-Amidi, Ibnu Taimiyyah, Ibnul Qayyim, As-Syatibi dan lainnya, hingga pakar ushul fikih kontemporer, misalnya; Muhammad At-Tohir bin 'Asyur, Muhammad Al-Khudhoriy, Abdul Wahhab Khalaf, Muhammad Abu Zahroh, Muhammad Musthafa Syalabi, Muhammad Sa'id Ramadhan Al-Buthi, Wahbah Az-Zuhaili, Yusuf Al-Qaradhowi, Abdullah bin Bayyah, Fathi Ad-Duraini, Abdul Majid An-Najjar, Nuruddin Al-Khadimi, Ahmad Ar-Raisuni dan lainnya[10].

As-Syatibi sebagai perumus konsepsi maqashid syariah menegaskan hal demikian dengan menyatakan bahwa syariat :

«أنها وضعت لمصالح العباد في الدارين»

"*Bahwasanya syariat ditetapkan demi kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat*"[11].

Bahkan Ibnul Qayyim Al-Jauziyyah juga menegaskan hal demikian dengan redaksi yang sangat kuat, beliau mengatakan :

«فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم، ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها»

"*Sesungguhnya syariah dibangun berlandaskan pada hikmah dan tujuan, serta kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Syariah seutuhnya*

9 Ibnu 'Asyur, ***Maqashid As-Syariah Al-Islamiyah,*** (Yordania : Dar An-Nafa'is, 2002), hal 180.

10 Lihat Al-Qaradhawi, ***DirasahFi Fiqh Maqashid As-Syariah***, hal 12.

11 Dinukil dari Ar-Raisuni, ***Nazoriyyah Al-Maqashid 'Inda As-Syatibi***, hal 145.

adalah keadilan, rahmat, kemaslahatan dan kebijaksanaan"[12].

Maqashid Syariah Prinsip Dasar Konstruksi Hukum

Memahami dan menguasai maqoshid syariah menjadi sebuah keharusan dalam sebuah ijtihad dan konstruksi hukum, karena menjadi syarat kualifikasi *mujtahid*[13]. Menggali hukum Al-Qur'an dan Sunnah bukan hanya sekedar memahami makna linguistiknya, tetapi menganalisis dan melacak makna *syar'i*nya, makna yang dimaksud dan dikehendaki oleh *syaari'* الشارع. Maka sebuah ijtihad fiqih yang bermuara pada lahirnya perspektif hukum dan fatwa, harus memperhatikan maqashid syariah sebagai tujuan diturunkannya teks syariat. Maqashid syariah harus menjadi landasan, acuan dan *guidance* dalam merumuskan dan menetapkan hukum ; memahami teks dan mengistinbath hukum yang terkandung di dalamnya, begitu dalam proses penetapan hukum tersebut pada objek hukum.

Wahbah Az-Zuhailiy salah satu ulama kontemporer, ketika menjelaskan bahwa diantara syarat kualifikasi *mujtahid* adalah penguasaan maqashid syariah mengatakan :

«لأن فهم النصوص وتطبيقها على الوقائع متوقف على معرفة هذه المقاصد»

"*Karena memahami teks-teks syariah dan mengimplementasikannya pada permasalahan* (*objek hukum*) *sangat tergantung pada pemahaman terhadap maqashid syariah*"[14].

Tidak hadirnya maqashid syariah dalam kerangka pemikiran seorang *faqih* dan *mufti* ketika melakukan proses ijtihad, atau mengabaikannya dan mengenyampingkannya, maka akan muncul kekeliruan ijtihad dan kesalahan hukum. Ijtihad memahami teks Al-Qur'an dan Sunnah اجتهاد استنباطي, jika tidak memperhatikan maqashid syariah dan menjadikannya landasan penafsiran teks tersebut, maka akan menimbulkan pemahaman yang keliru, tidak sejalan dengan prinsip dasar syariah, bahkan bertentangan dengan syariah itu sendiri. Begitu juga ijtihad dalam menetapkan hukum اجتهاد تنزيلي pada suatu permasalahan, jika tidak memperhatikan maqashid syariah, maka hukum yang ditetapkan tidak akan merealisasikan kemaslahatan yang menjadi tujuan hukum dan tujuan syariah. Ijtihad penetapan hukum suatu objek hukum merupakan puncak ijtihad yang harus benar-benar memperhatikan maqashid syariah[15].

Bahkan dalam mengkaji berbagai persolan baru yang terjadi dalam ke-

12 Dinukil dari Al-Qaradhawi, ***DirasahFi Fiqh Maqashid As-Syariah***, hal 12.

13 Ar-Raisuni, ***Nazoriyyah Al-Maqashid 'Inda As-Syatibi***, hal 353-355.

14 Wahbah Az-Zuhaili, ***Ushul Al-Fiqh Al-Islami***, (Damaskus : Dar Al-Fikr, 2009), jilid 2, hal 337.

15 Ar-Raisuni, ***Nazoriyyah Al-Maqashid 'Inda As-Syatibi***, hal 363.

hidupan manusia, yang tidak ada teks parsialnya secara langsung, maqashid syariah menjadi landasan dalam mengidentifikasi dan merumuskan hukum persolan tersebut. Karena dalam implementasi metodologi ijtihad untuk merumuskan hukum persoalan yang tidak ada teksnya, dibutuhkan maqashid syariah sebagai panduan dan *guidance*. Metodologi ijtihad seperti : *qiyas, istislah, istihsan, 'urf*, dan *sad az-zara'i* dalam penerapannya tidak bisa terlepas dari maqashid syariah. Wahbah Az-Zuhaili mengatakan bahwasanya ketika *faqih* dituntut untuk berijtihad mengkaji berbagai persolan baru dengan metodologi *qiyas, istislah, istihsan, sad az-zara'i* dan lainnya, dia harus secara teliti menggali dan mengimplementasikan maqashid syariah[16].

Oleh demikian dapat kita pahami begitu *vital* dan *urgen*nya kedudukan maqashid syariah dalam konfigurasi hukum-hukum syariah secara umum dan proses ijtihad secara khusus. Sehingga para ulama menetapkan bahwa penguasaan terhadap maqashid syariah merupakan hal yang mutlak bagi setiap *faqih*, bahkan menjadi syarat kualifikasi *mujtahid*, sebagaimana dinyatakan oleh As-Syatibi, As-Subki, Ibnu 'Asyur, Muhammad Abu Zahroh, Abdul karim Zaidan, Yusuf Al-Qaradhawi. Bahkan Imam Haramain mengatakan dengan tegas bahwa :

«ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة»

"*Siapapun yang tidak memahami maqashid/tujuan yang terkandung dalam perintah dan larangan agama, maka dia belumlah memahami landasan dasar syariah*"[17].

Fatwa Sebagai Perspektif Hukum Syariah.

Kata "fatwa" (الفتوى) secara linguistik berarti penjelasan suatu persoalan rumit yang ditanyakan. Makna linguistik ini bersifat umum, tidak hanya terbatas pada penjelasan hukum syariat saja. Substansinya adalah menjelaskan suatu hal yang ditanyakan dan diminta penjelasnnya[18].

Secara terminogi makna kata "fatwa" menjadi lebih sempit, karena hanya menyangkut penjelasan hukum syariat saja. Yusuf Al-Qaradhawi mendefinisikan fatwa dalam bukunya *al-fatwa baina al-indhibath wa at-tasayyub*, dengan pengertian berikut :

16 Lihat Az-Zuhalili, ***Ushul Al-Fiqh Al-Islami***, jilid 2, hal 1072.

17 Dinukil dari Ar-Raisuni, ***Nazoriyyah Al-Maqashid 'Inda As-Syatibi***, hal 48.

18 Lihat Ar-Raisuni, ***Shina'atu Al-Fatwa Fi Al-Qadhaya Al-Mu'ashirah,*** hal 21-22, dan Al-Muzaini, ***Al-Futya Al-'Mu'ashirah***, hal 14-15.

«بيان الحكم الشرعي في قضية من القضايا جوابا عن سؤال سائل»

"*Penjelasan hukum syariat* (*fikih*) *tentang suatu persoalan sebagai jawaban terhadap pertanyaan yang diajukan*"[19].

Dari berbagai definisi yang dikemukakan para ulama[20], dapat kita pahami bahwa fatwa adalah penjelasan ulama tentang hukum persoalan yang ditanyakan oleh seseorang atau masyarkat dalam perspektif syariat, atau penjelasan ulama tentang perspektif syariat terkait persoalan yang ditanyakan. Dan penjelasan tersebut yang merupakan jawaban atas pertanyaan dihasilkan melalui proses ijtihad yang dilandaskan pada dalil/sumber hukum syariat. Fatwa pada umumnya adalah jawaban hukum terhadap persoalan yang ditanyakan oleh masyarakat, namun bisa saja fatwa diberikan atas inisiatif *mufti* ketika melihat adanya persoalan mendesak yang terjadi ditengah-tengah masyarakat yang mesti dijelaskan status dan hukumnya menurut syariat[21].

Maka fatwa merupakan perspektif syariat tentang suatu permasalahan yang diberikan oleh seorang ulama yang pakar dalam hukum syariat. Banyak persoalan kontemporer yang muncul yang menuntut sudut pandang syariat terkait keabsahan dan legalitasnya. Sehingga masyarakat ; individu, kelompok maupun lembaga, menanyakan dan meminta penjelasan hukum (fatwa) terkait persoalan-persoalan tersebut. Maka para ulama dan pakar hukum syariat menganalisis dan mengkaji persolan tersebut, kemudian menjelaskan perspektif syariat dengan menetapkan fatwa.

Hukum-hukum fikih kontemporer dalam bidang ekonomi, sosial, kedokteran dan lainnya, disajikan oleh para ulama dan *fuqaha* dalam bentuk fatwa, atau penjelasan hukum. Inilah yang dikenal dengan istilah fatwa-fatwa kontemporer, yaitu penjelasan perspektif syariah tentang berbagai persolan yang terjadi di zaman sekarang ini. Apakah persolan tersebut diperkenankan syariah, atau dilarang dan diharamkan? Maka fikih kontemporer sejatinya adalah fatwa-fatwa yang dikemukakan para ulama terkait berbagai persolan kehidupan masyarakat sekarang ini

Fatwa memiliki kedudukan dan peranan yang sangat penting dalam kehidupan masyarat. Karena menjadi instrumen bagi masyarkat untuk mengetahui hukum, sekaligus menjadi instrumen bagi ulama untuk menjelaskan

19 Al-Qaradhawi, ***Al-Fatwa Baina Al-Indhibath wa At-Tasayyub***, (Kairo : Dar As-Shohwah, 1993), hal 11.

20 Lihat berbagai defenisi fatwa lainnya di Ar-Raisuni, ***Shina'atu Al-Fatwa Fi Al-Qadhaya Al-Mu'ashirah,*** hal 22-27.

21 Lihat Ahmad Ar-Raisuni, et. al., ***At-Tajdid Al-Ushuli Nahw Shiyaghah Tajdidiyah Li Ilmi Ushul Al-Fiqh***, (Kairo : Dar Al-Kalimah, 2015), hal 761.

hukum dan perspektif syariat kepada masyarakat terkait berbagai persoalan yang dihadapi. Maka fatwa merupakan mekanisme mencerdaskan masyarakat dan memberikan pengetahuan hukum syariat. Dan juga *guidance* implemetasi aturan dan ketentuan syariah dalam berbagai bidang kehidupan[22]. Sebagaimana tampak jelas dalam fatwa-fatwa ekonomi syariah, yang menjadi g*uidance* dalam perekonomian dan keuangan syariah sekarang ini.

Jika kita cermati dengan baik, dapat kita pahami bahwa fatwa memainkan peran yang sangat penting dalam kehidupan. Di antara kedudukan fatwa dan peranannya sebagai berikut :

1) Menjelaskan hukum dan ketentuan syariah tentang berbagai persoalan yang dihadapi masyarakat. Sehingga masyarakat mengetahui legalitas syariah terhadap hal-hal baru yang muncul di zaman modern.
2) Membangun dan meningkatkan kesadaran hukum masyarakat dengan memberikan edukasi hukum. Fatwa terus lahir dan muncul menjawab pertanyaan dan kegundahan masyarakat terhadap berbagai permasalahan yang mereka hadapi.
3) Memberikan payung hukum dan legalitas formal berbagai persolan kontemporer yang dihadapi masyarakat. Terlebih bagi lembaga fatwa yang fatwanya diadopsi oleh negara menjadi norma hukum. Fatwa DSN-MUI menjadi aturan formil yang diadopsi dan diakui oleh lembaga keuangan negara (OJK). Sehingga fatwa DSN-MUI mengikat dan memberikan payung hukum bagi berbagai persolanan ekonomi syariah.
4) Memberikan solusi hukum dan jalan keluar bagi personal, masyarakat, lembaga bahkan negara dalam menghadapi berbagai persolan.
5) Menjadi *guidance* bagai berbagai lembaga, fatwa-fatwa kontemporer dalam bidang ekonomi dan keuangan syariah merupakan panduan dan rujukan bagi lembaga-lembaga yang beroperasi dengan landasan prinsip-prinsip syariah.

Fatwa merupakan perspektif hukum yang dikemukakan oleh seorang yang ahli dan pakar dalam hukum-hukum syariah. Oleh demikian para ulama menegaskan bahwa fatwa statusnya tidak mengikat. Tidak menjadi hukum *absolute* yang harus dilaksanakan oleh semua orang. Fatwa hanya mengikat mujtahid/mufti yang merumuskannya dan siapa saja yang menerima dan menjalankan fatwa tersebut. Orang lain bisa saja mengambil dan menerapkan fatwa lain[23]. Kita dapat temukan sebagian ulama yang mendefinisikan fatwa

22 Lihat Ar-Raisuni, ***Shina'atu Al-Fatwa Fi Al-Qadhaya Al-Mu'ashirah,*** hal 64.

23 Qutb Ar-Raisuni, ***Shina'atu Al-Fatwa Fi Al-Qadhaya Al-Mu'ashirah,*** hal 27-28.

secara eksplisit menegaskan hal ini. Misalnya definisi berikut :

«تبيين الحكم الشرعي للسائل عنه بلا إلزام».

"*Penjelasn hukum syariat* (*fikih*) *kepada orang yang menayakannya* ***yang tidak bersifat mengikat"***[24].

Demikian juga definisi Qutb Ar-Raisuni dalam bukunya *shinatu al-fatwa al-mu'ashiarh* :

«إخبار المستفتي بالحكم الشرعي في خصوص مسألته عن نقل أو احتهاد بلا إلزام».

"*Penjelasan hukum syariat* (*fikih*) *kepada orang yang bertanya tentang persoalan yang dihadapinya* ***yang tidak bersifat mengikat*** "[25].

Namun fatwa menjadi mengikat, jika diadopsi menjadi regulasi perundang-undangan. Begitu juga ketika fatwa menjadi aturan yang mengikat dalam manajemen lembaga tertentu, seperti fatwa dan perspektif fikih yang dikemukakan dewan pengawas syariah yang secara struktural melekat dengan lembaga yang diawasi.

Konstruksi Fatwa Dalam Kerangka Maqashid Syariah.

Fatwa sejatinya adalah menetapkan hukum suatu permasalahan, kemudian diberikan kepada *mustafti* sebagai jawaban atas pertanyaannya dan sebagai penjelasan terhadap perspektif syariah terhadap pemasalahan yang dihadapinya. Sehingga fatwa tidak hanya sekedar pengkajian hukum melalui sumber-sumber hukum, namun juga penetapan hukum yang dihasilkan melalui pengkajian pada suatu permasalahan. Perumusan dan penetapan fatwa tidak hanya berlandaskan pada dalil parsial saja, namun harus merujuk pada maqashid syariah. Maka teks yang menjadi dalil hukum, harus dipahami dan dianalisis dengan menggunakan kerangka nalar maqashid (الفكر المقاصدي). Pemahaman yang dihasilkan sejalan dan senafas dengan maqashid syariah. Demikian juga proses penerapan hukum pada objek hukum, harus memperhatikan maqashid syariah. Sehingga ada kesesuaian antara hukum dengan objek hukum, yang mengakibatkan terealisasinya tujuan hukum.

Ketika *faqih* berijtihad, berfatwa dan menetapkan suatu hukum, maka tidak cukup hanya mengandalkan teks syariah semata. Karena teks bagaikan bahan mentah yang harus diolah untuk menjadi suatu produk hukum atau fatwa. Perumusan dan penetapan fatwa adalah sebuah proses mensinkronisasi-

24 Khalid Al-Muzaini, ***Al-Futya Al-'Mu'ashirah***, hal 17.

25 Qutb Ar-Raisuni, ***Shina'atu Al-Fatwa Fi Al-Qadhaya Al-Mu'ashirah,*** hal 6.

kan dan mensinergikan antara tiga unsur utama konstruksi dasar fatwa, yaitu :

1) Teks syariah, yang merupakan dalil/sumber perumusan fatwa; Al-Qur'an dan hadis..
2) Maqashid syariah, yang menjadi landasan dan prinsip dasar perumusan fatwa, baik dalam tahapan pengkajian hukum, maupun tahapan penerapan hukum.
3) Realitas persolan dan latar belakanganya, yang merupakan objek fatwa[26].

Perumusan dan penetapan fatwa harus dimulai dari tahapan identifikasi persolan yang dikaji (التصور). Setelah persoalan tersebut dipahami substansi dan realitas yang melatar belakanginya, masuk pada tahapan berikutnya yaitu konstruksi perspektif fikih (التكييف). Tahapan kedua ini merupakan sebuah analisis untuk merumuskan konstruksi fikih yang tepat dan cocok dengan persoalan tersebut. Kemudian, setelah konstruksi fikih dirumuskan, berlanjut pada tahapan ketiga yaitu penetapan hukum persoalan yang dikaji (التطبيق)[27].

Sehingga fatwa yang ditetapkan berdasarkan pada teks/dalil syariah, tepat dan cocok dengan objek hukum, serta merealisasikan maqashid dan kemaslahatan yang menjadi tujuan hukum syariah. Maka metodologi fatwa dimulai dari identifikasi persoalan, kemudian merumuskan perspketif fikih persoalan tersebut berdasarkan dalil-dalil syariah, dan kemudian ditetapkan hukumnya dengan landasan dan pertimbangan terwujudnya kemasalahatan yang merupakan maqashid syariah. Jika penetapan fatwa mengabaikan maqashid syariah, atau tidak mempertimbangkannya sebagaimana mestinya, maka fatwa yang ditetapkan tidak akan mewujudkan kemaslahatan, bahkan keliru dan salah.

Aktualisasi Maqashid Syariah Dalam Fatwa DSN-MUI Nomor: 77/DSN-MUI/V/2010, Tentang Jual Beli Emas Non-Tunai.

DSN-MUI dalam fatwa nomor : 77/DSN-MUI/V/2010, menetapkan bahwa jual beli emas non tunai diperkenankan dan dibolehkan. Pada putusan kedua dalam fatwa tersebut dinyatakan dengan jelas : *"Jual beli emas secara tidak tunai, baik melalui jual beli biasa atau jual beli murabahah, hukumnya boleh* (*mubah, ja'iz*) *selama emas tidak menjadi alat tukar yang resmi* (*uang*)*"*[28].

Dengan menganalisis lebih dalam fatwa DSN-MUI dan basis argumen-

26 Lihat Ar-Raisuni, ***Shina'atu Al-Fatwa Fi Al-Qadhaya Al-Mu'ashirah,*** hal 30.

27 Lihat Refki Saputra, ***Manhajiyyah Tanzil Al-Ahkam 'Ala Al-Nawazil Al-Mu'ashiroh Nahw Tatbiq Rasyid Li Al-Ahkam Al-Syar'iyyah***. Jurnal WARAQAT, Vol. 7, No 2 (2022), hal 5-7.

28 https://dsnmui.or.id/kategori/fatwa/page/7/

tasi serta *istidlal*nya, kita dapati bahwa DSN-MUI mentarjih dan memilih pendapat yang membolehkan transaksi jual beli emas secara tidak tunai, walaupun jumhur ulama berpandangan sebaliknya[29]. Dengan menganalisis kedua pendapat di atas, kita akan dapati bahwa pendapat yang dipilih DSN-MUI memiliki sentuhan *maqashid approach* yang lebih kental dibanding pendapat lainnya. Aktualisasi maqashid syariah dalam fatwa DSN-MUI lebih dominan dari pendapat lain.

Untuk melacak sejauh mana aktualisasi *maqashid approach* dalam konstruksi fatwa DSN-MUI ini, kita akan uraikan dalam tiga poin berikut :

1. *Ta'lil Ahkam* (تعليل الأحكام)

Ta'lil ahkam merupakan unsur vital dalam konsep maqashid syariah, bahkan sebagian pakar maqashid syariah menegaskan bahwa kaidah *ta'lil ahkam* adalah basis konsep maqashid syariah dan landasan filosofinya. Sebagaimana dikemukakan oleh Yusuf Al-Qaradhawi, Ahmad Ar-Raisuni, Nurruddin Al-Khadimi dan ulama kontemporer lainnya. *Ta'lil ahkam* dalam literatur klasik ushul fikih adalah melacak *illat* hukum, namun dalam kajian maqashid kontemporer telah terjadi peluasan makna. *Ta'lil ahkam* tidak lagi hanya sekedar mengkaji *illat* hukum, namun juga menganalisis dan mengidentifikasi tujuan, hikmah yang hendak diwujudkannya[30].

Ta'lil Ahkam merupakan basis filosofi pemahaman hukum, bahwa semua hukum memiliki tujuan dan maksud yang hendak direalisasikan. Tujuan hukum-hukum syariat adalah kemaslahatan. Sehingga pengkajian dan *istinbath* hukum harus merujuk pada kemaslahatan yang menjadi tujuan hukum[31]. Dengan demikian, terwujud sinkronisasi dan keselarasan antara hukum dan tujuan hukum, antara hukum dan maqashid syariah. Oleh demikian, *ta'lil ahkam* mengharuskan dilakukannya analisis tujuan hukum atau maqashid hukum, tidak hanya analisis hukum dengan mengkaji teks-teks hukum. Mayoritas ulama mengadopsi kaidah *ta'lil ahkam*, mereka menyatakan bahwa setiap hukum memiliki tujuan kemaslahatan, dan tujuan atau maqashid tersebut harus menjadi acuan dalam pengkajian dan penetapan hukum[32].

Larangan jual beli emas non-tunai, yang diterangkan oleh berbagai hadis, didasari oleh *illat* hukum, yaitu kedudukan emas sebagai alat tukar/mata uang.

---

29 Lihat https://fiqh.islamonline.net.متنوعة – اجتهادات بالتقسيط – الذهب – بيع /

30 Lihat Ar-Raisuni, ***Nazoriyyat Al-Maqashid 'Inda As-Syatibi***, hal 21, dan Al-Qaradhawi, ***Dirasah Fi Fiqh Maqashid As-Syariah***, hal 21.

31 Lihat Al-Qaradhawi, ***Dirasah Fi Fiqh Maqashid As-Syariah***, hal 137 dan 140.

32 Lihat Al-Qaradhawi, ***Dirasah Fi Fiqh Maqashid As-Syariah***, hal 139.

Maqashid dan tujuan hukumnya adalah menghindari kemudaratan dan dampak negatif yang muncul dari transaksi tersebut. Para ulama menjelaskan bahwa transaski tersebut menjadi sarana praktek riba *nasi'ah*[33]. Implementasi kaidah *ta'lil ahkam* sejatinya merupakan aktualisasi maqashid syariah dalam menganalisis dan mengkaji hukum. Pengkajian hukum tidak hanya terfokus pada redaksi dan makna tersurat teks, namun mengkaji *illat*, tujuan dan maqashid hukum. Untuk mendapatkan makna teks /hukum yang selaras dengan tujuan dan maqashid syariah.

Implemetasi kaidah *ta'lil ahkam* mengantarkan kita pada haramnya jual beli emas non tunai. Dengan illat kedudukan emas sebagai mata uang. Bertujuan (maqashid) untuk menghindari terjerumus pada riba *nasi'ah*. Namun pada konteks zaman sekarang ini, implemetasi kaidah *ta'lil ahkam* dalam membedah persoalan ini, mengantarkan kita pada hukum yang berbeda. Karena adanya perubahan status emas, dahulu merupakan mata uang sekarang tidak demikian lagi, hanya sebatas komoditi dagang. Karena tidak terpenuhinya *illat* hukum, maka jual beli emas sekarang ini adalah jual beli normal antara uang dengan barang, yang tidak dipersyaratkan tunai dalam transaksinya. Sebagaimana ditegaskan oleh kaidah ushul fikih yang dikutip oleh DSN-MUI :

«الحكم يدور مع علته وجودا وعدما»

> "*Setiap hukum mengikuti illat hukum, hukum ada atau tidak tergantung pada illatnya*"[34].

Maka kita dapat simpulkan bahwa fatwa DSN-MUI mengaktualisasikan maqashid syariah dalam fatwa. Dengan diimplementasikannya kaidah ta'lil ahkam yang merupakan basis dan dasar konsep maqashid syariah.

2. Konstruksi fikih/*takyif fiqhi* (التكييف الفقهي)

Konstruksi fikih (التكييف الفقهي) transaksi jual beli emas non-tunai dalam fatwa DSN-MUI adalah jual beli biasa, antara uang dengan barang. Sehingga hukumnya boleh, yang merupakan hukum dasar jual beli dalam syariah. Dalam konteks ini tidak berlaku syarat tunai dalam transaksi, karena syarat tersebut hanya berlaku bagi jenis harta *ribawi*. Berbeda dengan *takyif* ulama lain, mereka berpendapat jual beli emas non-tunai adalah jual beli harta *ribawi* yang harus dilaksanakan secara tunai.

Konstruksi fikih yang relevan dan sejalan dengan maqashid syariah

33 Lihat https://fiqh.islamonline.net.متنوعة – اجتهادات بالتقسيط – الذهب – بيع /

34 https://dsnmui.or.id/kategori/fatwa/page/7/

adalah *takyif* yang pertama yang ditarjih oleh DSN-MUI dan ulama kontemporer lainnya. Karena *illat* pengharaman yang menjadi representasi terwujudnya tujuan dan maqashid syariah tidak muncul dalam transaksi emas zaman sekarang ini. Karena emas bukan lagi menjadi alat tukar/mata uang[35]. Sehingga analisis *maqashid approach* mendorong diperkenankannya transaksi tersebut, disamping tidak ada larangan, juga memiliki kemaslahatan bagi masyarakat, ekonomi dan perbankan.

3. *Tarjih maslahi* (الترجيح المصلحي)

Fatwa DSN-MUI sejatinya merupakan hasil pentarjihan dan pemilihan pendapat fikih dari berbagai pendapat yang ada. *Tarjih* tersebut selain dibangun di atas argumentasi dan *istidlal*, juga berdasarkan *maslahah* (kemaslahatan). Tarjih yang dilakukan merupakan *tarjih maslahi*, menguatkan dan mentarjih pendapat yang lebih merealisasikan kemaslahatan. *Tarjih* ini banyak disuarakan oleh ulama kontemporer, diantaranya Yusuf Al-Qaradhawi, Abdullah bin Bayyah, dan diaktualisasikan oleh ulama dan lembaga fatwa kontemporer. Abdullah bin Bayyah menyebut tarjih ini dengan dengan istilah :

«الترجيح يعتمد على قوة المقاصد في الوقت الحاضر».

> "*Pentarjihan yang berlandaskan pada* (*terealisasinya secara dominan*) *maqashid di masa sekarang ini*"[36].

Maqashid syariah adalah terwujudnya kemaslahatan bagi kehidupan manusia. Mentarjih pendapat fikih di atas, karena secara kontekstual lebih berkemaslahatan merupakan proses tarjih yang benar dan *legal*. Ini merupakan corak tarjih kontemporer, guna menghasilkan perspektif fikih dan fatwa yang *progresif, solutif* dan berkemaslahatan. Metode ini disuarakan dan diadopsi oleh banyak ulama dan lembaga fatwa kontemporer yang menjadi rujukan fatwa di zaman modern ini.

Semua pendapat fikih tentu mempunyai basis maqashid syariah, namun tarjih mengarah pada pendapat yang kental nuansa maqashidnya dan lebih merealisasikan kemaslahatan dibanding pendapat lainnya. Oleh demikian, dalam konteks ini pendapat yang memperkenankan transaksi jual beli emas non-tunai lebih dominan dibanding pendapat lainnya. Karena *illat* pengharam jual beli emas non-tunai yang menjadi representasi maqashid syariah sudah

35 Lihat https://fiqh.islamonline.net.متنوعة – اجتهادات بالتقسيط– الذهب– بيع /

36 Abdullah Bin Bayyah, ***'Ilaqah Maqashid As-Syariah Bi 'Ilmi Ushul Al-Fiqh***, (London, Markaz Dirasat Maqashid As-Syariah Al-Islamiyyah, 2006), hal 135.

tidak relevan, dengan berubahnya status emas menjadi komoditi dagang dan tidak lagi menjadi mata uang.

Aktualisasi Maqashid Syariah Dalam Fatwa DSN-MUI NO: 85/DSN-MUI-XII/2012 Tentang Janji Dalam Transaksi Keuangan dan Bisnis Syariah.

DSN-MUI dalam fatwa NO: 85/DSN-MUI-XII/2012 menetapkan: *Janji* (*wa'd*) *dalam transaksi keuangan dan bisnis syariah adalah mulzim* dan wajib dipenuhi (ditunaikan) oleh *wa'id* dengan mengikuti ketentuan-ketentuan yang terdapat dalam Fatwa ini[37].

Janji atau perjanjian dalam transaksi keuangan, seperti yang dipraktekkan bank syariah dalam akad murabahah merupakan bagian dari persoalan keuangan dan perbankan kontemporer. Dalam perspektif fikih analisis permasalahan ini mengerucut pada kedudukan janji dalam pandangan syariat. Apakah janji mengikat secara hukum atau tidak? Para ulama mensepakati bahwa janji mengikat secara spirit keagamaan, menginkari janji tanpa uzur merupakan dosa dan kesalahan.

Dalam dinamika fikih klasik kita dapati adanya perbedaan pendapat tentang status janji, apakah secara hokum mengikat atau tidak? Mayoritas ulama berpandangan bahwa janji tidak mengikat secara hukum, namun sebagian ulama mazhab maliki berpendapat jika janji dikaitkan dengan hal lain yang mesti dilakukan pihak yang dijanjikan, maka janji tersebut mengikat pihak yang memberikan janji[38].

Aktualisasi maqashid syariah dalam fatwa DSN-MUI yang menguatkan pendapat yang dikemukakan oleh sebagian ulama mazhab maliki dapat kita analisis dalam dua poin berikut :

1. ***Ijtihad istihsan maslahi*** **(الاجتهاد الاستحساني المصلحي).**

Istihsan merupakan salah satu metodologi penetapan hukum yang dirumuskan dalam ilmu ushul fikih. Metodologi ini dioperasikan ketika hukum dasar tidak dapat diterapkan pada objek hukum tertentu, karena karakteristik objek hukum tersebut dan konteks yang melatar belakanginya. Sehingga objek hukum tersebut berbeda dengan permasalahan sejenis lainnya[39]. Metodologi ini merupakan salah satu ruang mekanisme aktualisasi maqashid syariah dalam merumuskan dan menetapkan hukum/fatwa. Karena maqashid atau *maslahah* menjadi unsur penting dalam melakukan pengecualian hukum,

37 https://dsnmui.or.id/kategori/fatwa/page/6/

38 Lihat https://midad.com/article/200238/حكم- الإلزام- بالوفاء- بالوعد

39 Lihat Abdul Latif Al-Farfur, ***Nazoriyah Al-Istihsan Fi At-Tasyri' Al-Islami***, (Damaskus : Dar Damaskus, 1987), hal 60-64.

maka objek hukum tertentu diberikan hukum yang berbeda dengan permasalahan sejenis lainnya. Abdullah bin Bayyah menjelaskan bahwa salah satu mekansime aktualisasi maqashid syariah adalah *istihsan*. Karena dalam konteks situasi tertentu bisa saja penerapan hukum pada objek hukum tertentu tidak sejalan dengan maqashid syariah. Sehingga maqashid syariah menjadi dasar pengecualian objek hukum tersebut[40].

Konstruksi pandangan sebagian ulama mazhab maliki di atas merupakan ijtihad *istihsan*, dengan memberikan pengecualian hukum. Mereka sepakat dengan mayoritas ulama bahwa prinsip dasar sebuah janji tidak mengikat secara hukum, namun pada kasus janji yang dikaitkan dengan suatu hal atau syarat yang mesti dilakukan oleh pihak yang dijanjikan, dan dia telah menunaikan hal tersebut, maka janji mengikat pihak yang berjanji. Pijakan ijtihad *istihsan* ini adalah *maslahah*, karena pengabaian janji tersebut dapat menimbulkan dampak negatif, kemudaratan dan kerugian pada pihak yang dijanjikan. *Istihsan* dalam literatur mazhab maliki adalah pengecualian hukum suatu objek hukum demi kemaslahatan. Sehingga mereka mendefinisikan *istihsan* :

«الأخذ بالمصلحة الجزئية في مقابل الدليل الكلي».

> "*Menetapkan* (*hukum berdasarkan*) *kemaslahatan parsial* (*sebagai pengecualian*) *dari dalil universal*"[41].

Janji hukum dasarnya tidak mengikat secara hukum, ini merupakan hukum dasar yang diterapkan pada berbagai jenis janji yang dilakukan manusia. Pada kasus janji dalam transaksi keuangan yang diberikan pada pihak kedua, yang dikaitkan dengan hal/syarat yang mesti dilaksanakannya, kemudian dia telah melaksanakan hal/syarat tersebut. Maka hukum dasar jika diterapkan akan berdampak negatif dan kemudaratan ; ketidakpastian transaksi dan kerugian yang dialami pihak kedua. Maka kasus permasalahan ini dengan memandang karakteristik dan konteksnya diberikan hukum yang berbeda dengan hukum dasar. Maka janji tersebut mengikat secara hukum, tidak dapat diabaikan tanpa uzur yang jelas, jika dibatalkan maka harus ada proses ganti rugi bagi pihak kedua.

2. *Tarjih maslahi* (الترجيح المصلحي)

DSN-MUI melakukan ijtihad yang disebut Yusuf Al-Qaradhawi dengan

40 Lihat Bin Bayyah, ***Masyahid Min Al-Maqashid,*** hal 260-261 dan 269-270.

41 Lihat Bin Bayyah, ***Masyahid Min Al-Maqashid,*** hal 296.

ijtihad intiqi'i (الاجتهاد الانتقائي[42]). Ijtihad yang substansinya melakukan pentarjihan dan pemilihan pandangan fikih yang lebih mampu merealisasikan kemaslahatan dalam kontek situasi dan kondisi kekinian. *Tarjih maslahi* sebagaimana diuraikan sebelumnya bertitik tolak pada maqashid syariah, kemudian mentarjih dan memilih pendapat fikih yang lebih mampu mewujudkan maqashid syariah dan kemaslahatan diantara berbagai pendapat fikih.

Dalam kontek transaksi keuangan, jika janji bersifat tidak mengikat akan berdampak pada kerugian pihak lain serta akan menghambat laju pertumbuhan dan perkembangan ekonomi syariah secara umum dan perbankan syariah secara khusus. Karena setiap nasabah yang datang ke bank dan melakukan akad murabahah, dapat mengabaikan dan membatalkan janji pembelian barang. Maka munculnya ketidakpastian transaksi, ini akan menjadi hambatan tersendiri bagi perbankan syariah dalam mengembangkan produknya, dimana akad murabahah mejadi akak yang dominan digunakan.

Analisis *maqashid approach* mendorong lahirnya fatwa yang menetapkan status janji dalam transaksi keuangan bersifat mengikat secara hukum. Sejalan dengan fatwa DSN-MUI lembaga fikih internasional (المجمع الفقهي الإسلامي الدولي) juga menetapkan fatwa yang sama :

> «الوعد - وهو الذي يصدر من الآمر أو المأمور على وجه الانفراد- يكون ملزمًا للواعد ديانة إلا لعذر، وهو ملزم قضاء إذا كان معلقًا على سبب ودخل الموعود في كلفة نتيجة الوعد. ويتحدد أثر الإلزام في هذه الحالة إما بتنفيذ الوعد، وإما بالتعويض عن الضرر الواقع فعلًا بسبب عدم الوفاء بالوعد بلا عذر».

> "*janji –dari pihak yang memerintahkan atau yang diperintahkan- secara spirit keagamaan mengikat orang yang berjanji kecuali adanya uzur. Janji juga mengikat secara hukum, jika dikaitkan dengan hal tertentu dan telah ditunaikan oleh pihak yang dijanjikan. Sifat mengikatnya terefleksi dalam keharusan menepatinya atau mengganti kerugian pihak yang dijanjikan jika janji tidak dipenuhi tanpa uzur*" [43].

D. Kesimpulan

Aktualisasi *maqashid approach* dalam perumusan dan penetapan hukum dapat kita lacak dan lihat dalam banyak fatwa-fatwa kontemporer, baik yang difatwakan oleh ulama secara personal, maupun yang ditetapkan secara kolektif melalui lembaga-lembaga fatwa. Fatwa-fatwa kontemporer dalam bi-

42 Lihat Yusuf Al-Qaradhaw, ***Al-Ijtihad Fi As-Syariah Al-Islamiyah***, (Kairo : Dar Al-Qalam, 1996), hal 115.

43 Lihat https://iifa-aifi.org/ar/1751.html.

dang ekonomi syariah dan lainnya memiliki *tren* aktualisasi maqashid syariah. Tentunya dengan kadar yang berbeda-beda, terdapat fatwa yang sangat kental nuansa maqashid syariah dalam konstruksinya, namun ada juga fatwa yang aktualisasi maqashidnya tidak demikian walaupun tidak menafikan adanya unsur maqashid syariah dalam penetapannya.

Fatwa-fatwa DSN-MUI bukan hanya sekedar perspektif fikih, namun telah menjadi payung hukum bagi aktifitas perekonomian dan keuangan di Indonesia. Fatwa-fatwa yang ditetapkan mengimplementasikan maqashid syariah dalam konstruksinya, sehingga fatwa yang lahir *progresif, solutif* dan berkemaslahatan serta mampu menjawab kebutuhan dunia perekonomian syariah di Indonesia. Tentunya aktualisasi maqashid syariah dioperasikan melalui kaidah dan metodologi ilmiah yang menjadi unsur dalam konstruksi fatwa, sehingga aktulisasi maqashid tersebut *legal* dan *qualified*. Hal ini dapat kita lihat pada fatwa DSN-MUI tentang transaksi jual beli emas secara tidak tunai dan fatwa tentang janji dalam transaksi keuangan dan bisnis syariah.

Daftar Pustaka :

Al-Farfur, Abdul Latif. (1987). ***Nazoriyyah Al-Istihsan Fi At-Tasyri' Al-Islami***. Damaskus: Dar Damaskus.

Al-Muzaini, Khalid. (1999). ***Al-Futya Al-Mu'ashirah***. Dammam : Dar Ibnu Jauzi.

Al-Qaradhawi, Yusuf. (1996). ***Al-Ijtihad Fi As-Syariah Al-Islamiyah.*** Kairo : Dar Al-Qalam.

----------. (1993). ***Al-Fatwa Baina Al-Indhibath wa At-Tasayyub***, Kairo : Dar As-Shohwah.

----------. (2008). ***DirasahFi Fiqh Maqashid As-Syariah***, Kairo : Dar Asy-Syuruq.

Ar-Raisuni, Ahmad.(1995). ***Nazoriyyat Al-Maqashid 'Inda As-Syatibi.*** Virginia : Al-Ma'had Al'Alami Li Al-Fikr Al-Islami.

----------. et.al., (2015). ***At-Tajdid Al-Ushuli Nahw Shiyaghah Tajdidiyah Li Ilmi Ushul Al-Fiqh***, Kairo : Dar Al-Kalimah.

Ar-Raisuni, Qutb. (2014). ***Shina'atu Al-Fatwa Fi Al-Qadhaya Al-Mu'ashirah.*** Bairut : Dar Ibnu Hazm.

Az-Zuhaili, Wahbah Musthafa. (2009). ***Ushul Al-Fiqh Al-Islami.*** Damaskus : Dar Al-Fikr.

Bin Bayyah, Abdullah. (2006). ***'Ilaqah Maqashid As-Syariah Bi 'Ilmi Ushul Al-Fiqh***. London, Markaz Dirasat Maqashid As-Syariah Al-Islamiyyah.

----------. (2018). ***Masyahid Min Al-Maqashid.*** Dubai : Markaz A;-Muwatta'.

Ibnu 'Asyur, Muhammad At-Thohir. (2002). ***Maqashid As-Syariah Al-Islamiyah.*** Yordania : dar An-Nafa'is.

Jughaim, Nu'man. (2019). ***Al-Muharrar Fi Maqashid As-Syariah***. Yordania : dar An-Nafa'is.

Saputra, Refki. ***Manhajiyyah Tanzil Al-Ahkam 'Ala Al-Nawazil Al-Mu'ashiroh Nahw Tatbiq Rasyid Li Al-Ahkam Al-Syar'iyyah***. Jurnal WARAQAT, Vol. 7, No 2 (2022).

Saputra, Refki., M.M. Munir., E. Mulya S. **Mengkonstruksi Nalar Dan Kompetensi Maqashid Syariah Menuju Fikih Kontemporer Progresif.** Jurnal MARO. Vol. 5, No. 1, tahun 2022.

Website :

https://iifa-aifi.org/ar/1751.html

https://dsnmui.or.id

https://fiqh.islamonline.net

https://midad.com

ANALISIS FATWA DEWAN SYARIAH NASIONAL MAJELIS ULAMA INDONESIA (DSN-MUI) NOMOR.16/DSN-MUI/III/2002 TENTANG RAHN EMAS

Suprapdi
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Email: sprapdi1@gmail.com

Abstract:

This article discusses the DSN-MUI Fatwa Number.16/DSN-MUI/III/2002 concerning Rahn Emas with the problem of allowing the merger of two contracts in one transaction which caused several cross-opinions among Indonesian Muslim scholars, because the Fatwa allows for a hybrid contract or a combination of *qardh* and *ijarah* contracts. The *qardh* contract occurs when LKS provides loans to customers with gold collateral, while the *ijarah* contract occurs when LKS rents out a gold storage box (Safe Deposit Box) and collects wages from the *ijarah* contract. This type of article is library research, where the data collection in this article is through books, official websites, and journals. This article uses a normative approach to Syar'i based on the Qur'an and Hadith as well as other sources of Islamic law. Based on the results of its analysis, it is known that the Fatwa DSN-MUI Number.16/DSN-MUI/III/2002 concerning Rahn Emas based on the legal basis used, MUI uses four basic arguments, namely based on the Qur'an, Hadith, Ijma' and Fiqh Rules. Based on this legal basis, the use of the Golden Rahn contract is allowed until there is a prohibitive argument, and in the Fatwa it states that when performing the gold rahn contract, the maintenance fee clause is included in the contract. The fusion of these two contracts in one contract is used as a *murakkab* (multi-contract) contract, the *murakkab* contract here belongs to the *al-'uqud al-mujtami'a* group. Thus, in the case of this multi-contract transaction, it can be known that the law of origin of multi-contract transactions is permissible unless there is a pretext that prohibits it, and as long as it does not cause forbidden things such as usury, price uncertainty,

fraud, and so on. The reason for issuing this fatwa is because Shari'a Banks or Islamic financial institutions (LKS) also need to respond to the needs of the community in their various products and in general the public has become accustomed to make gold a valuable item that is stored and used as an object of rahn as collateral for debt to get a money loan, so this fatwa about Rahn Emas was issued to provide legal clarity in transacting using Rahn Emas contract products that are in accordance with sharia.

Keywords: *MUI, Fatwa, Rahn Emas*

Abstrak:

Artikel ini membahas terkait Fatwa DSN-MUI Nomor.16/DSN-MUI/III/2002 tentang Rahn Emas dengan permasalahan diperbolehkannya penggabungan dua akad dalam satu transaksi yang menimbulkan beberapa silang pendapat di kalangan cendekiawan Muslim Indonesia, dikarenakan dalam Fatwa tersebut memungkinkan diperbolehkannya adanya akad hybrid atau gabungan antara akad qardh dan ijarah. Akad qardh terjadi ketika LKS memberikan pinjaman kepada nasabah dengan jaminan emas, sedangkan akad ijarah terjadi ketika LKS menyewakan kotak penyimpanan emas (*Safe Deposit Box*) dan menagih upah dari akad ijarah. Jenis artikel ini adalah penelitian pustaka (*library research*), yang mana pengumpulan data pada artikel ini adalah melalui buku, website resmi, dan jurnal. Artikel ini menggunakan pendekatan normatif syar'i yang berlandaskan dengan Al-Qur'an dan Hadits serta sumber-sumber hukum Islam lainnya. Berdasarkan hasil analisisnya diketahui bahwa Fatwa DSN-MUI Nomor.16/DSN-MUI/III/2002 tentang Rahn Emas berdasarkan dasar hukum yang digunakan, MUI menggunakan empat dasar dalil, yakni berdasarkan Al-Qur'an, Hadits, Ijma' dan Kaidah Fiqh. Berlandaskan dasar hukum tersebut penggunaan akad Rahn Emas diperbolehkan sampai adanya dalil yang melarang, dan dalam Fatwa tersebut menyebutkan ketika melakukan akad Rahn Emas, klausul biaya pemeliharaan itu masuk dalam akad. Peleburan dua akad ini dalam satu akad digunakan sebagai akad *murakkab* (multi akad), akad *murakkab* disini termasuk dalam kelompok *al-'uqud al-mujtami'a*. Maka, dalam kasus transaksi multi akad ini dapat diketahui bahwa hukum asal transaksi multi akad adalah boleh kecuali jika ada dalil yang mengharamkannya, dan selama tidak menimbulkan hal-hal yang diharamkan seperti adanya riba, ketidakjelasan harga, penipuan, dan sebagainya. Alasan penerbitan Fatwa ini dikarenakan Bank Syari'ah atau Lembaga keuangan Syariah (LKS) juga perlu merespon kebutuhan masyarakat dalam berbagai produk-produknya dan pada umumnya masyarakat telah lazim menjadikan emas sebagai barang berharga yang disimpan dan dijadikannya sebagai objek *rahn* sebagai jaminan utang untuk mendapatkan pinjaman uang, maka fatwa tentang Rahn Emas ini diterbitkan untuk memberikan kejelasan hukum dalam bertransaksi menggunakan produk akad Rahn Emas yang sesuai dengan syariah.

Kata Kunci: MUI, Fatwa, Rahn Emas

Pendahuluan

Kajian terhadap fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI), khususnya studi atas fatwa bidang fiqh mu'amalah maaliyah (hukum ekonomi syariah) tidak dapat dilepaskan dari fatwaı ulama salaf dalam bidang fiqih. Tentunya, yang memberikan jawaban atas persoalan agama dalam konteks zamannya. Secara umum, definisi fatwa adalah penjelasan tentang hukum Islam, berkaitan dengan masalah yang tidak dapat dirujuk kepada *nash* (Al-Qur'an dan Hadits) atau belum pernah dibahas dalam kitab-kitab fiqih. Dalam hal muamalah seringkali terjadi polemik mengenai penerapan yang dilakukan masyarakat atau instansi dalam hal bermuamalah, hutang piutang di masyarakat sudah menjadi hal yang wajib dalam memenuhi kebutuhan hidup dalam keadaan mendesak. Cara orang untuk mendapatkan uang kadang beragam, salah satu caranya dengan cara rahn (gadai) dan dalam Islam konsep prinsip akad rahn diperbolehkan dengan berbagai syarat dan ketentuannya. Hukum Islam biasa kita kenal sebagai hukum yang mengatur tentang segala perbuatan umat Islam baik dari segi ibadah maupun muamalah, dan masih banyak lagi definisi yang berbeda dengan definisi yang di atas, hal ini diakibatkan karena berbedanya pola pikir manusia dan sebagai bagian dari ajaran Islam dan juga salah satunya berfungsi sebagai pembangunan ekonomi untuk kesejahteraan masyarakat.[2]

Muamalah adalah kegiatan yang berhubungan antara manusia dengan manusia serta hubungan manusia dengan lingkungannya. Kegiatan ini sama halnya dengan transaksi salah satunya dengan jual beli.[3] Muamalah menekankan keharusan untuk menaati aturan-aturan Allah Swt yang telah ditetapkan untuk mengatur hubungan antara manusia dengan cara memperoleh, mengatur, mengelola dan mengembangkan harta benda.[4] Kelahiran praktik gadai syariah di Indonesia (dalam bentuk lembaga) merupakan solusi alternatif dari praktik gadai konvensional yang mencakup praktik riba. Sistem gadai syariah dalam lembaga gadai syariah tidak menekankan pada pemberian bunga atas barang yang digadaikan. Salah satu produk gadai syariah yang paling diminati masyarakat adalah gadai emas syariah. Gadai emas syariah tidak hanya untuk lembaga gadai, tetapi sudah merambah ke jasa Lembaga Keuangan Syariah (LKS). Emas bagi masyarakat Indonesia merupakan pilihan investasi yang cuk-

1 Dalam bahasa Arab, kata *fatwa* adalah bentuk tunggal, sedangkan bentuk jamaknya adalah fatwa.orang yang memberi fatwa disebut *mufti,* sedangkan yang meminta fatwa disebut *mustafi*

2 Musyfikah llyas*, Istbidal Harta Benda Wakaf Perspektif Hukum Islam*, (Makassar: Jurisprudentie, 2016), 139

3 Musyfikah Ilyas, *Konsep dan Implementasi Murabahah BTN Syariah Atas Keadilan dan Kesejahteraan Masyarakat*, (Makassar: Iqtishaduna, 2021), 46

4 Randi Saputra, *Tinjauan Hukum Islam Terhadap Perjanjian Pengelolaan Kebun Jagung* (*Studi Kasus di Desa Kire Kec. Budong-budong Kab. Mamuju*), (Makassar: Iqtisaduna, 2020), 50

up aman dengan kecenderungan nilai harga yang stabil setiap tahunnya. Dengan adanya produk gadai emas di lembaga keuangan syariah, seolah menjadi jawaban atas kebutuhan masyarakat saat ini. Dengan disematkannya istilah "*syariah*" membuat masyarakat semakin nyaman dengan jaminan kehalalannya.[5]

Dalam Al-Quran dan Hadits, logam mulia emas dan perak telah disebutkan fungsinya sebagai mata uang atau sebagai harta dan lambang kekayaan yang disimpan. Ini telah dijelaskan dalam surah At-Taubah ayat 34 yang menyebutkan bahwa, *"Dan orang-orang yang menyimpan emas dan perak, tetapi tidak menginfakkannya di jalan Allah, maka beritahukanlah kepada mereka,* (*bahwa mereka akan mendapat*) *azab yang pedih."* Dari firman yang disampaikan dalam Al-Quran tersebut dapat disimpulkan bahwa Islam menggunakan logam emas dan perak sebagai mata uang. Rasulullah SAW juga telah menetapkan emas dan perak sebagai mata uang. Rasulullah SAW bersabda, *"Dinar dengan dinar, tidak ada kelebihan antara keduanya* (*jika dipertukarkan*)*; dan dirham dengan dirham dan tidak ada kelebihan di antara keduanya* (*jika dipertukarkan*)*"* (H.R. Muslim). Dengan demikian, beliau menjadikan emas dan perak sebagai standar uang. Standar nilai barang dan jasa dikembalikan kepada standar uang dinar dan dirham.

Transaksi emas yang terjadi saat ini selain untuk kegiatan investasi juga digunakan sebagai sarana pembiayaan atau pemberian pinjaman. Saat ini seseorang dapat dengan mudah memperoleh uang tunai dengan mengagunkan barang berharganya salah satunya emas sebagai jaminan melalui sistem gadai. Sistem syariah diharapkan mampu memberi ketenangan bagi masyarakat dalam memperoleh pinjaman secara benar dan halal. Gadai syariah merupakan produk jasa gadai yang berlandaskan prinsip syariah dimana nasabah tidak dikenakan bunga atas pinjaman yang diperoleh. Dalam transaksi gadai syariah (rahn) uang atau dana yang dipinjamkan berbentuk pertolongan yang tidak mengharapkan tambahan atas hutang tersebut. Perbedaan mendasar antara gadai konvensional dan gadai syariah terletak pada implementasi bunga. Untuk menghindari adanya unsur riba pada gadai syariah dalam usahanya pembentukan laba, maka gadai syariah menggunakan mekanisme yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariah, seperti melalui *akad Qardhul Hasan, akad Mudharabah, akad Ijarah, akad Rahn, akad Ba'i Muqayyadah*, dan *akad Musyarakah.*[6] Jika dilihat dari pengertian rahn dalam hukum Islam, maka dapat dikatakan bahwa rahn dilakukan secara sukarela atas dasar tolong menolong

5 Muh Shadiqul Fajri AF, Abdul Hamid Habbe, Abdul Wahab, *The Potential Of Riba In Sharia Gold Pawning*, Vol.3, No.1, Desember, 2021, 55

6 Habiburrahman dan Rahmawati, Yulia. *Mengenal Pegadaian Syariah*. Jakarta : Kuwais, 2012, 151

dan tidak untuk mencari keuntungan. Tujuan adanya rahn (gadai) ini adalah untuk pencegahan, terutama ketika seseorang menemukan situasi yang tidak terduga seperti kematian, kecelakaan, atau kebutuhan mendesak yang mana mereka membutuhkan uang tunai yang cepat dan bisa memenuhi kebutuhan transaksi pada seseorang tersebut.[7]

Menanggapi hal tersebut Lembaga Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai salah satu dari Lembaga Islam di Indonesia pada tahun 2002 mengeluarkan Fatwa Nomor.16/DSN-MUI/III/2002 tentang Rahn Emas sebagai bentuk ijtihad dari keresahan yang timbul dalam masyarakat tentang pelaksanaan Rahn Emas sebagai kebutuhan masyarakat dan menjadikan objek rahn sebagai jaminan hutang. Dalam fatwanya MUI menetapkan fatwa Rahn Emas sebagai berikut: *Pertama*, Rahn Emas dibolehkan berdasarkan prinsip rahn (lihat Fatwa DSN Nomor: 25/DSN-MUI/III/2002 tentang Rahn). *Kedua,* Ongkos dan biaya penyimpanan barang (marhun) ditanggung oleh penggadai (rahin). *Ketiga,* ongkos sebagaimana dimaksud ayat 2 besarnya didasarkan pada pengeluaran yang nyata-nyata diperlukan. *Keempat,* biaya penyimpanan barang (marhun) dilakukan berdasarkan akad Ijarah.

Berdasarkan penelitian sebelumnya yang ditulis oleh Bayu Saputra, dan Muhammad Anis dalam jurnal El-Iqtishady: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah Volume 3 Nomor 2 Desember 2021 dengan judul *"Tinjauan Hukum Islam Terhadap Akad Rahn Pada Pegadaian Syariah"*, yang mana fokus penelitian ini menekankan pada bagaimana hukum dari akad rahn pada Penggadaian syariah di Indonesia[8], sedangkan pada penelitian ini objek kajiannya adalah Fatwa DSN-MUI Nomor.16/DSN-MUI/III/2002 tentang Rahn Emas dengan permasalahan diperbolehkannya penggabungan dua akad, yakni akad *bai'* dan akad *salaf* dalam satu transaksi. Adapun pendekatan yang digunakan dalam penelitian sebelumnya dan peneltian ini memiliki kesamaan yakni menggunakan pendekatan normatif syar'i.

Dalam Fatwa DSN MUI No.16/DSN-MUI/III/2002 tentang Rahn Emas menimbulkan beberapa silang pendapat di kalangan cendekiawan Muslim Indonesia, dikarenakan dalam Fatwa tersebut memungkinkan diperbolehkannya adanya akad hybrid atau gabungan antara akad qardh dan ijarah. Akad qardh terjadi ketika LKS memberikan pinjaman kepada nasabah dengan jaminan emas, sedangkan akad ijarah terjadi ketika LKS menyewakan kotak penyimpan-

7 Amin, Hanudin dan Rosita Chong, *Determinants for arRahnu usage intentions: An empirical investigation*. African Journal of Business Management Vol.5, No.20, September 2011

8 Bayu Saputra, dan Muhammad Anis, *Tinjauan Hukum Islam Terhadap Akad Rahn Pada Pegadaian Syariah*, jurnal El-Iqtishady: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah, Vol.3 No.2, Desember 2021

an emas (*Safe Deposit Box*) dan menagih upah dari akad ijarah.[9] Penggabungan akad ini bertentangan dengan hadits yang diriwayatkan oleh Amru bin Shuaib yang berbunyi: *"Tidak halal menggabungkan akad pinjam-meminjam dengan akad jual beli, tidak halal dua syarat dalam satu jual beli, tidak halal akad jual beli untung dari barang yang bukan jaminanmu dan tidak halal menjual barang yang bukan milikmu"* (HR. Abu Dawud). Maka dari hal tersebut penulis tertarik untuk mengkaji dan menganalisis lebih lanjut mengenai Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) Nomor.16/DSN-MUI/III/2002 tentang Rahn Emas tersebut.

Metode Penelitian

Penelitian atau riset adalah suatu usaha untuk menemukan suatu hal menurut metode yang ilmiah, sehingga riset memiliki tiga unsur penting, yaitu sasaran, usaha untuk mencapai sasaran, dan metode ilmiah. Jenis penelitian ini adalah penelitian pustaka (*library research*). Pengumpulan data pada penelitian ini adalah melalui buku, website resmi, dan jurnal. Dalam hal ini, penelitian tersebut menggunakan pendekatan normatif syar'i yang dimana berlandaskan dengan Al-Qur'an dan Hadits serta sumber-sumber hukum Islam lainnya.

Kerangka Teori

a. Majelis Ulama Indonesia (MUI)

Sebagai salah satu Lembaga Islam di Indonesia MUI sudah berdiri sejak tanggal 27 Juli 1975. MUI sebagai Lembaga keagamaan diamanatkan untuk memberikan fatwa-fatwa dan nasihat, baik itu kepada pemerintah maupun komunitas Islam seputar persoalan keagamaan secara khusus dan persoalan yang dihadapkan bangsa pada umumnya. Selain itu, MUI juga diharapkan mampu menjadi mediator antara pemerintah dan ulama serta mewakili kaum muslimin dalam pertemuan antar golongan agama. Termasuk dari tugas MUI adalah untuk menjaga agar perundang-undangan di negeri ini tidak ada yang bertentangan dengan ajaran Islam.[10]

Lahirnya MUI memiliki peran yang cukup penting bagi masyarakat yang beragama Islam di Indonesia, peran tersebut berupa:

1) Memberikan bimbingan dan tuntutan kepada umat Islam Indonesia dalam mewujudkan kehidupan dan bermasyarakat yang diridhoi Allah

9 Ahmad Maulidizen, *Implementation Of Rahn In Sharia Gold Financing At Modern Islamic Financial Institutions* (*Case Study In Bank BRI Syariah Branch Of Pekanbaru*), Vol. XVIII, No.1, Juni 2018, 51

10 Novialdi, *"Metode Ijtihad Majelis Ulama Indonesia",* Jurnal Islamika, Vol. 13, No. 1, 2013, 16

SWT.

2) Memberikan nasihat dan fatwa mengenai masalah keagamaan dan kemasyarakatan kepada pemerintah dan masyarakat.
3) Mengingatkan kegiatan bagi terwujudnya ukhuwah Islamiyah dan kerukunan antar umat beragama dalam memantapkan persatuan dan kesatuan bangsa.
4) Menjadi penghubung antara ulama dan *umaro'* (pemerintah) dalam penerjemah timbal balik antara umat dan pemerintah guna mensukseskan pembangunan nasional.
5) Meningkatkan hubungan kerjasama antar organisasi, lembaga Islam dan cendikiawan muslimin dalam memberikan bimbingan dan tuntutan kepada masyarakat khususnya umat Islam dengan mengadakan konsultasi dan informasi secara timbal balik.

b. Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI)

Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) Secara etimologis, fatwa berarti petuah, nasehat dan jawaban atas pertanyaan yang berkaitan dengan hukum. Dalam terminologi ushul fiqih, fatwa dimaknai sebagai pendapat yang dikemukakan seorang mujtahid atau fakih sebagai jawaban yang diajukan oleh peminta fatwa dalam suatu kasus yang sifatnya tidak mengikat. Dengan kata lain, fatwa adalah pendapat hukum yang tidak mengikat yang dikeluarkan untuk menanggapi persoalan hukum.[11] Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) fatwa sendiri dapat diartikan sebagai keputusan, jawaban, ataupun pendapat seorang mufti dalam menjawab sebuah permasalahan atau fatwa juga dapat diartikan sebagai sebuah petuah, nasihat orang alim, atau pelajaran baik.[12]

c. Metode Ijtihad Majelis Ulama Indonesia (MUI)

Sebagai salah satu dari lembaga Islam yang ada di Indonesia adalah Majelis Ulama Indonesia (MUI) sendiri dalam mengeluarkan fatwa pastinya juga melalui ijtihad dari beberapa dewan, yang pada dasarnya ijtihad ini juga diperlukan mengingat fatwa dari MUI juga dijadikan landasan hukum dalam menentukan solusi masalah dari permasalahan secara syariah. Ijtihad merupakan sebuah upaya pencerahan bagi pembaharuan hukum yang berhubungan dengan kejadian baru dan belum ditemukan di dalam

11 Sofyan A. P. Kau, *"Posisi Fatwa Dalam Diskursus Pemikiran Hukum Islam"*, Jurnal Al-Ulum, Vol. 10, No. 1, Juni, 2010, 178

12 Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), 314

nash, sehingga diperlukan upaya penggalian hukum syara' yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.[13]

Dalam mengeluarkan fatwa MUI sendiri memiliki 3 (tiga) pendekatan yakni *pertama*, menggunakan pendekatan nash qath'i. *Kedua*, pendekatan qauli. *Ketiga*, pendekatan manhaji. Pendekatan nash qath'i sendiri memiliki arti pendekatan dalam upaya menetapkan fatwa berpegang teguh pada Al-Qur'an dan Hadits yang merupakan hukum dasar dari ajaran Islam. Namun pada dasarnya hadits yang digunakan dalam pendekatan nash qath'i ini hanya sebatas hadits shahih tanpa menjelaskan petunjuk atau dilalah makna pada masalah yang dikaji.[14] Selanjutnya pendekatan qouli, pendekatan ini digunakan apabila dalam Al-Qur'an dan Hadits tidak ditemukan penetuan hukumnya. Pendekatan qouli merupakan pendekatan dalam upaya menetapkan fatwa melalui berpegangan akan pendampingan imam madzhab yang terdapat pada kitab-kitab fiqih terkemuka, yang dilakukan seandainya jawaban sudah cukup dalam menyelesaikan dan menjawab persoalan yang ada. Namun apabila qouli dianggap tidak sesuai dan sulit untuk dijalankan dikarenakan adanya perubahan pada *illat* maka akan dilakukan telaah ulang. Pendekatan terkahir berupa pendekatan manhaji, pendekatan ini merupakan suatu cara penyelesaiaan persoalan hukum berdasarkan jalan pikiran serta kaidah dalam menetapkan sebuah hukum yang digagas oleh imam madzhab. Menurut Abdul Muchith Muzadi sebagaimana yang dikutip oleh Ahmad Muhtadi Anshor dalam bukunya menyatakan bahwa sistem bermadzhab ini merupakan jalan untuk mewariskan ajaran Al-Qur'an dan Hadits demi terpeliharanya kelurusan serta kemurnian agama.

d. Gadai Syariah (Rahn)

Secara bahasa, kata rahn berarti jaminan, menurut Taqiyuddin Abu Bakar al-Husaini, al-rahn adalah *al-tsubut* yaitu sesuatu yang tetap atau *al-ihtibas*, artinya menahan sesuatu.[15] Rahn merupakan suatu kegiatan yang memberikan suatu barang yang berharga kepada orang lain sebagai jaminan atau penguat kepercayaan atas hutang dan akan dijadikan sebagai alat pembayaran hutang itu, apabila hutang tersebut tidak bisa dibayar-

13 Muhammad Rusdi, *"Analisis Kaidah Al-Ijtihad La Yunqadh Bi Al-Ijtihad Dan Aplikasinya Dalam Hukum Islam"*, Al-Qadha, Vol. 5, No. 2, Juli 2018, 48

14 Heri Fadli Wahyudi dan Fajar, *"Metode Ijtihad Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dan Aplikasinya dalam Fatwa"*, Cakrawala: Jurnal Studi Islam, Vol. 13, No. 2, 2018, 126-127

15 Husaini, TAB (1994), *Kifatat al-Akhyar fi Hall al-Ikhtisyar*

kan pada waktu yang telah ditentukan oleh kedua belah pihak.[16] Rahn juga dapat diartikan sebagai kegiatan menahan salah satu harta milik si peminjam sebagai jaminan atas pinjaman yang diterimanya. Barang yang ditahan tersebut memiliki nilai ekonomis. Dengan demikian, pihak yang menahan memperoleh jaminan untuk dapat mengambil kembali seluruh atau sebagian piutangnya. Secara sederhana dapat dijelaskan bahwa rahn adalah semacam jaminan utang.[17]

Sedangkan rahn menurut istilah fiqih adalah menjadikan harta benda sebagai jaminan dari sebuah tanggungan hutang pada saat sulit melunasinya.[18] Harta tersebut digunakan sebagai alat untuk berjaga-jaga ketika hutang tidak dibayarkan atau dilunasi, maka dapat menggunakan harta rahn (marhun) untuk membayar hutang tersebut.

e. Rukun dan Syarat Gadai (Rahn)

Rukun Rahn ada empat, yaitu:[19]

1. *Marhun* (harta yang digadaikan), syaratnya: *Pertama,* berupa harta benda. *Kedua,* Sah untuk dijual-belikan, dengan demikian tidak sah akad gadai dengan jaminan benda najis, benda wakaf, dan lain sebagainya.
2. *Marhun bih* (hutang yang ditanggung pihak penggadai), syaratnya: *Pertama,* berupa tanggungan hutang yang sudah wujud. Dengan demikian tidak sah akad gadai pada tanggungan yang belum wujud, seperti tanggungan nafkah istri dihari esok. *Kedua,* pihak *rahin* dan *murtahin* mengetahui kadar dan sifatnya, maka tidak sah apabila tidak diketahui keduanya atau salah satunya. *Ketiga,* tidak memungkinkan untuk gugur, dengan demikian tidak sah menggadaikan tanggungan upah yang harus dibayarkan pihak *ja'il* (panitia sayembara) dalam transaksi *ju'alah*. Karena akad tersebut bersifat *ja'iz min al-tharafain* (tidak mengikat dari kedua pihak yang bertransaksi), sehingga memungkinkan gugurnya tanggungan upah yang harus dibayarkan pihak panitia sayembara.
3. *Dua pihak yang bertransaksi*, yaitu *rahin* (pihak penggadai) dan *murtahin* (pihak penerima gadai) dan syaratnya *Pertama,* tidak adanya paksaan dalam bertransaksi. *Kedua,* ahli *al-tabarru'* (Baligh, berakal

16 Labib MZ dan Harniawati, *Risalah Fiqih.* (Surabaya: Bintang Usaha Jaya, 2006), 763
17 Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah Dari Teori Ke Praktik.* (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), 128
18 Tim Kajian Ilmiah FKI Ahla Shuffah 103, *Kamus Fiqh.* (Kediri: Purna Siswa FHM, 2013), 340
19 Tim Kajian Ilmiah FKI Ahla Shuffah 103, *Kamus Fiqh*.....340

dan merdeka). Maka tidak sah apabila yang melakukan akadnya anak kecil, orang gila, dan hamba sahaya.

4. *Sighat* atau *ijab qabul*. Syarat-syarat sighat dalam akad gadai sama persis dengan syarat-syarat sighat dalam akad jual beli.

f. Konsep Emas dalam Islam

Emas telah menjadi barang investasi selama beberapa dekade ini. Nilainya yang tidak terpengaruh oleh inflasi dan cenderung naik setiap tahun, membuat orang-orang yang menyukai investasi menjadikan emas sebagai objeknya. Apalagi, perawatan emasnya cukup mudah dan juga bisa dijadikan perhiasan. Selain itu, emas juga digunakan sebagai alat transaksi jauh sebelum Islam datang. Logam mulia juga memiliki berbagai aspek yang menyentuh kebutuhan manusia, selain memiliki nilai estetika yang tinggi, juga merupakan jenis investasi yang nilainya stabil, likuid dan aman secara riil.[20] Dalam Islam, emas telah disebutkan dalam beberapa ayat Al-Qur'an seperti dalam QS Ali Imran (14): *"Dijadikan indah di* (*pandangan*) *manusia cinta apa yang mereka inginkan, yaitu: wanita, anak-anak, banyak harta, emas, perak, kuda, ternak, dan ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia, dan di sisi Allah-lah tempat kembali yang baik* (*surga*). Selain itu, ada juga dalam QS at-Taubah (34): *"Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya kebanyakan Yahudi dan rahib Nasrani justru memakan harta orang dengan cara yang batil dan mereka menghalangi* (*manusia*) *dari jalan Allah. Dan orang-orang yang menyimpan emas dan perak dan tidak menafkahkannya di jalan Allah, maka beritahukanlah kepada mereka,* (*bahwa mereka akan mendapat*) *siksa yang pedih."*

Dalam kajian Islam, emas termasuk dalam jenis barang riba. Hal ini terdapat dalam hadits yang diriwayatkan oleh Muslim yang artinya: "*Jika emas ditukar dengan emas, perak ditukar dengan perak,gandum ditukar dengan gandum, syair ditukar dengan puisi, kurma ditukar dengan kurma, dan garam ditukar dengan garam, maka jumlahnya* (*takaran atau timbangan*) *harus sama dan dibayartunai. Barang siapa meminta tambahan, maka dia telah melakukan riba. Orang yang mengambil tambahan dan orang yang memberikannya sama-sama berdosa.*" Para ulama telah sepat bahwa enam komoditi (emas, perak, gandum, syair, kurma, dan garam) yang disebutkan dalam hadits di atas adalah komoditi ribawi. Sehingga keenam komoditi tersebut dapat diperjualbelikan secara barter selama memenuhi

20 Syamsud Dhuha, Hardian, M Atourrahman, *Gold Investment In A Syariah Portgage During The Covid-19 Pandemic Time*, Vol. 1 No. 1, Juni, 2021, 80

persyaratannya.[21]

Dalam praktiknya, menggadaikan emas mulai meninggalkan esensi syariah dan membiasakan diri untuk mengambil keuntungan sebesar-besarnya melalui praktik gadai berulang yang bersifat spekulatif.[22] Emas dapat dijadikan komoditas untuk menyimpan kekayaan, namun tidak sedikit orang yang membeli emas untuk dijadikan komoditas investasi yang cenderung mengandung unsur spekulasi yang dilarang dalam Islam. Spekulasi yang dimaksud adalah jika nasabah datang ke Lembaga Keuangan Syariah (LKS) untuk menggadaikan emasnya, maka nasabah tersebut mendapat pinjaman sebesar 80% dari taksiran nilai emas yang digadaikan dan dengan pinjaman tersebut ia kemudian membeli emas baru. Setelah mendapat emas baru, ia kemudian pergi ke Lembaga Keuangan Syariah untuk menggadaikan emas tersebut seperti yang ia lakukan pertama kali dan begitu seterusnya hingga harga emas naik lalu dijual. Spekulasi dilarang dalam ajaran Islam karena menggandung unsur gharar.

Pembahasan

1. Analisis Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) Nomor.16/DSN-MUI/III/2002 tentang Rahn Emas.

   a. Latar Belakang DSN-MUI Menetapkan Fatwa Nomor.16/DSN-MUI/III/2002 tentang Rahn Emas.

      Seiring dengan perkembangan zaman, Pemerintah Indonesia mencoba menerapkan sistem perekonomian sesuai dengan sistem Ekonomi Islam, yang biasa dikenal dengan sistem syariah. Pemerintah Indonesia membuat kebijakan di bidang Ekonomi berupa lembaga keuangan Syariah salah satu diantaranya yaitu Perbankan Syariah dengan dibuktikan melalui Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah[23] dan peraturan Pemerintah. Perbankan Syariah merupakan suatu lembaga yang menjalankan usahanya berdasarkan hukum-hukum Islam, yang tercantum sebagaimana dalam Al-Qur'an dan Hadits. Bank Syariah juga memiliki produk salah satunya yaitu Gadai Emas, Gadai Emas menurut Pasal 1150 KHUPerdata adalah suatu

21 Tausikal, MA, *Riba dalam Emas*, https://rumaysho.com/364-riba-dalam-emas-dll-riba-fadhl.html, 2009, Diakses Pada Tanggal 8 April 2022

22 Lastuti Abubakar, Tri Handayani, *Legal Issues in Sharia Pawn Gold Practice in Indonesia*, Vol. 11, No.1, January-March 2017, 4

23 https://www.bi.go.id, diakses pada tanggal 2 Maret 2022

hak yang diperoleh berpiutang/kreditur atas suatu barang bergerak yang diserahkan kepadanya oleh seorang yang berhutang/debitur atau oleh orang lain atas namanya dan yang memberikan kekuasaan si berpiutang/kreditur untuk mengambil pelunasan daribarang tersebut secara didahulukan dari pada orang-orang berpiutang/kreditur lainnya, dengan perkecualian biaya untuk melelang barang tersebut dan biaya yang telah dikeluarkan untuk menyelamatkannya setelah barang itu digadaikan.[5] Keistimewaan Bank Syariah dalam penerapan produk-produk yang dimilikinya yaitu bukan hanya sekedar diatur oleh Undang-Undang saja, melainkan dari hukum Islam juga ikut mengatur dan mengarahkan sesuai dengan prinsip Syariah yang dirujuk dari Al-Qur'an, Hadits, dan Ijma' yang dibakukan dalam sebuah fatwa-fatwa DSN (Dewan Syariah Nasional).[24]

Awalnya transaksi gadai ini hanya dilakukan oleh sebuah instansi konvensional saja, namun dengan kemajuan era sekarang setelah adanya lembaga yang ranahnya syariah yang menggunakan akad atau hukum Islam dalam transaksinya, gadai pula dapat dilaksanakan di instansi yang ranahnya telah terjaminkesyariahannya. Sehingga transaksi gadai ini dapat dilaksanakan baik di lembaga konvensional maupun lembaga syariah, seperti di Pegadaian atau Bank Syariah. Kegiatan gadai pernah dilakukan oleh Rasulullah Saw, hal ini didasarkan pada sebuah hadits yang menegaskan bahwa Rasulullah Saw pernah melakukan hutang piutang dengan orang Yahudi untuk sebuah makanan, kemudian beliau menggadaikan baju besinya sebagai penguat kepercayaan dari transaksi tersebut.[25] Telah meriwayatkan kepada kami Ishaq bin Ibrahim Al-Hanzhali dan Ali bin Khasyram berkata: keduanya mengabarkan kepada kami Isa bin Yunus bin 'Amasy dari Ibrahim dari Aswad dari 'Aisyah berkat: *bahwasanya Rasulullah Saw, membelimakanan dari seorang Yahudi dengan menggadaikan baju besinya"* (HR. Muslim).

Untuk merespon surat dari Bank Syariah Mandiri No.3/305/DPM Tanggal 23 Oktober 2001 Tentang Permohonan Fatwa atas Produk Gadai Emas dan Bank Syariah disini hadir guna untuk membantu kebutuhan masyarakat dalam berbagai produk-produknya tersebut. Pada umumnya masyarakat telah lazim menjadikan emas sebagai barang berharga

24 Abdul Muin*, "Notary Role In Making Agreement Deed Akad Qard Implementation And Financing In Ijarah In Hajj Bailout Bank Syariah Mandiri* (*Peran Notaris Dalam Pembuatan Akta Perjanjian Pelaksanaan Akad Qard Wal Ijarah Pada Pembiayaan Dana Talangan Haji Di Bank Syariah Mandiri," Risalah, Jurnal Pendidikan Dan Studi Islam* 5, No. 1 (2019), 19–30

25 Walidayni, Nur Amalia, *Mekanisme Dan Metode Perhitungan Produk Pegadaian Syariah,* https://www.academia.edu.

yang disimpan dan dijadikannya sebagai objek rahn sebagai jaminan utang untuk mendapatkan pinjaman uang, maka Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan fatwa Nomor.16/DSN-MUI/III/2002 Tentang Rahn Emas dari Hasil Rapat Pleno Dewan Syariah Nasional pada hari Kamis, 14 Muharram 1423 H/28 Maret 2002 M.

b. Analisis Landasan Hukum Fatwa Nomor.16/DSN-MUI/III/2002 tentang Rahn Emas.

Dasar hukum dalam penetapan Rahn Emas oleh DSN-MUI diantaranya menggunakan Firman Allah dalam Al-Quran, Hadits, ijma', dan kaidah fiqih.

(1). Al-Quran

QS. Al-Baqarah (2): 283

وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ

"Jika kamu dalam perjalanan (*dan bermuamalah tidak secara tunai*) *sedang kamu tidak memperoleh seorang penulis, maka hendaklah ada barang tanggungan yang dipegang* (*oleh yang berpiutang*). *Tetapi, jika sebagian kamu mempercayai sebagian yang lain, maka hendaklah yang dipercayai itu menunaikan amanatnya* (*hutangnya*) *dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah, Tuhannya. Dan janganlah kamu* (*para saksi*) *menyembunyikan kesaksian, karena siapa yang menyembunyikannya, sungguh, hatinya kotor* (*berdosa*). *Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan."* QS. Al-Baqarah (2): 283.

Ayat Al-Quran tersebut digunakan oleh DSN-MUI sebagai dasar utama dalam menetapkan fatwa mengenai Rahn Emas. Jika dicermati dari ayat tersebut, maka dapat disimpulkan melihat dari tafsir Quraish Shihab, yakni jika kalian sedang dalam perjalanan dan tidak ada yang dapat mencatat utang, maka jaminannya berupa barang yang diperoleh pihak yang mengutangi dari pihak yang berutang. Kalau seseorang menitipkan sesuatu kepada orang lain sebagai amanat, dan ia dipercayakan untuk itu, maka orang yang diamanatkan harus menyerahkannya saat diminta. Dan hendaknya ia takut kepada Allah yang memelihara dan mengawasinya, sehingga nikmat-Nya di dunia dan akhirat tidak putus. Janganlah

menyembunyikan keterangan atau persaksian ketika diminta. Dan barangsiapa menyembunyikannya, maka ia adalah orang yang berdosa dan buruk hati. Allah Maha Mengetahui segala apa yang kalian lakukan.[26]

(2). Hadits

a. Hadis Nabi riwayat al-Bukhari dan Muslim dari Aisyah Ra, ia berkata: *"Sesungguhnya Rasulullah Saw pernah membeli makanan dengan berutang dari seorang Yahudi, dan Nabi Saw menggadaikan sebuah baju besi kepadanya".*
b. Hadits Nabi riwayat al-Syafi'i, al-Daraquthni dan Ibnu Majah dari Abu Hurairah, Nabi Saw bersabda: *"Tidak terlepas kepemilikan barang gadai dari pemilik yang menggadaikannya. Ia memperoleh manfaat dan menanggung resikonya."*
c. Hadits Nabi riwayat Jamaah, kecuali Muslim dan al-Nasa'i, Nabi Saw bersabda: *"Tunggangan* (*kendaraan*) *yang digadaikan boleh dinaiki dengan menanggung biayanya dan binatang ternak yang digadaikan dapat diperah susunya dengan menanggung biayanya. Bagi yang menggunakan kendaraan dan memerah susu wajib menyediakan biaya perawatan dan pemeliharaan."*

Fatwa yang dikeluarkan oleh DSN-MUI tentang Rahn Emas, memberikan penjelasan bagaimana hukum yang jelas tentang Rahn Emas. Setelah dicermati dari hadits-hadits tersebut maka menggunakan produk Rahn Emas itu diperbolehkan, dengan mematuhi ketentuan dan syarat-syaratnya sesuai dengan syariah.

(3). Ijma'

Para ulama sepakat membolehkan akad Rahn (al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, 1985, V: 181).[27]

(4). Kaidah Fiqh

ألصل في المعامالت إلباحة إال أن يدل دليل على .تحريمها

Pada dasarnya segala bentuk muamalat boleh dilakukan kecuali ada

26 Tafsir Quraish Shihab, https://tafsirq.com/2-al-baqarah/ayat-283#tafsir-quraish-shihab, Diakses pada tanggal 8 April 2022

27 al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, 1985, 181

dalil yang mengharamkannya.

Dalam ijma' dan kaidah tersebut, maka Gadai Emas (Rahn Emas) diperbolehkan sampai terdapat dalil yang melarang. Hal ini sesuai dengan salah satu kaidah pokok *qowaid ushul*. Bahwa dalam hal yang bersifat kemuamalatan, segala hal atau tindakan dihukumi boleh (*mubah*).[28] Penggunaan Rahn Emas juga ditujukan untuk kemaslahatan masyarakat, dimana maslahat sendiri bermakna sesuatu yang mendatangkan kebaikan dan menghindarkan bahaya atau kerusakan bagi manusia, yang sejalan dengan tujuan syariat dalam menetapkan hukum.[29] Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) dalam mengeluarkan fatwa tentang Rahn ini menggunakan pendekatan Qath'i, dengan menggunakan dasar-dasar hukum Islam baik dari Al-Qur'an, Hadits, Ijma' dan kaidah Ushul Fiqh sudah sesuai dengan prinsip syariah.

c. Analisis Akad Rahn dalam Fatwa DSN-MUI tentang Rahn Emas

Fatwa DSN-MUI bukanlah memiliki sebuah kebenaran yang mutlak. Fatwa ini sebatas hasil ijtihad sekelompok ulama Indonesia yang tergabung dalam DSN-MUI yang bisa jadi hasil ijtihad mereka salah bisa juga benar, sesuai dengan sabda Nabi SAW yang diriwayatkan oleh Amru bin Ash Ra.: *"Apabila seorang hakim memutuskan perkara dan ia telah berijtihad mengeluarkan hukum* (*fatwa*) *dan ternyata hukumnya benar niscaya ia akan mendapat 2 pahala dan jika ternyata ia salah niscaya ia mendapat satu pahala".* (HR. Bukhari dan Muslim).

Adapun isi dari ayat 2 dari Fatwa DSN-MUI tersebut, *"ongkos dan biaya penyimpanan barang ditanggung oleh penggadai"* dan ayat 3, *"ongkos sebagaimana dimaksud ayat 2 besarnya didasarkan pada pengeluaran yang nyata-nyata diperlukan"* itu masih bisa ditoleransi dengan syarat bahwa ongkos tersebut tidak disyaratkan pada akad qardh. Maksudnya, pada saat nasabah menggadaikan emas kepada pegadaian syariah, memberikan pilihan kepada nasabah:

a. Nasabah tidak membayar ongkos penitipan emas dengan konsekuensi bahwa emasnya tidak dijamin oleh LKS bila terjadi sesuatu sesuatu di luar kehendak LKS karena sifatnya sebatas amanah sebagaimana disebutkan oleh para ulama.

28 Habib Wakidatul Ihtiar, *"Analisis Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 92/DSN-MUI/IV/2014 Tentang Pembiayaan Yang Disertai Rahn",* An-Nisbah, Vol. 03, No.01, Oktober 2016, 32

29 Muhammad Ali Rusdi, *"Mashlahat Sebagai Metode Ijtihad Dan Tujuan Utama Hukum Islam"*, Jurnal Syariah dan Hukum, Vol. 15, No. 2, Desember 2017, 154

b. Nasabah memberikan ongkos penyimpanan sebesar biaya yang nyata-nyata diperlukan untuk itu, dengan catatan pihak LKS tidak boleh mengambil satu persen laba untuk masuk ke kas dan konsekuensi pembayaran ongkos penyimpanan mengharuskan pegadaian syariah menjamin emas yang digadaikan bila terjadi sesuatu yang tidak diinginkan.

Fatwa DSN tersebut membolehkan penggabungan antara akad qardh dan akad ijarah. Akad qardh terjadi saat pegadaian syariah memberikan pinjaman kepada nasabah dengan jaminan emas, sedangkan akad ijarah terjadi saat LKS menyewakan tempat untuk menyimpan emas dan mengambil upah dari akad sewa ini. Penggabungan antara akad qardh dan akad ijarah bertentangan dengan hadis Nabi Muhammad Saw yang diriwayatkan dari amru bin syu'aib bahwa Nabi Muhammad Saw bersabda: *"Tidak halal menggabungkan antara akad pinjaman dan jual beli, tidak halal dua persyaratan dalam satu jual beli, tidak halal keuntungan barang yang tidak dalam jaminanmu dan tidak halal menjual barang yang bukan milikmu"*. (HR. Abu Daud).

Bahwa Rasulullah melarang adanya akad *bai'* dan akad *salaf* atau *qardh* dalam satu transaksi, ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah menyatakan bahwa larangan tersebut untuk menghindari dari terjerumus ke dalam riba yang diharamkan[30] dan juga para ulama telah sepakat tentang haramnya penggabungan akad pinjaman dan jual beli. Meski secara tekstual hadist-hadist di atas seolah menyatakan pelarangan terhadap transaksi multi akad, namun hadist-hadist tersebut tidak menunjukkan pengharaman terhadap transaksi multi akad secara umum namun terkhusus kepada beberapa bentuk multi akad saja, seperti terkumpulnya *bai'* dan *salaf* (*qardh*) dalam satu transaksi. Jika kembali pada kaidah tentang hukum asal pada urusan muamalah maka pada urusan muamalah adalah boleh kecuali jika ada dalil yang menyatakan pengharaman atau pembatalannya.[31] Konsekuensi dari kaidah ini adalah diterimanya berbagai macam bentuk akad selama tidak ada dalil yang mengharamkannya. Maka, dalam kasus transaksi multi akad ini dapat

30 Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin* (Dammam: Dar Ibn al-Jauzi, 1423 H), Jilid 5, 17-18

31 Sejatinya terdapat dua pendapat dalam masalah ini: yaitu 1) pendapat mayoritas ulama yang menyatakan bahwa hukum asal perkara-perkara muamalah adalah boleh hingga ada dalil yang menyatakan pengharamannya, dan 2) pendapat mazhab Zhahiri yang menyatakan bahwa hukum asal perkara-perkara muamalah adalah dilarang hingga adanya dalil yang menyatakan kebolehannya. Lihat: Abdullah bin Muhammad al-Imrani, *al-'Uqud al-Maliyyah al-Murakkabah*, 69-75.

diketahui boleh kecuali jika ada dalil yang mengharamkannya, dan selama tidak menimbulkan hal-hal yang diharamkan seperti adanya riba, ketidakjelasan harga, penipuan, dan sebagainya.[32]

Pengenaan biaya pemeliharaan ini merupakan konsekuensi dari biaya pemeliharaan atau sewa tempat di atas objek atau barang (*marhun*) yang dijaminkan oleh *rahin* untuk *murtahin*, sehingga lebih tepat sebagai akad ijarah. Dalam Fatwa DSN-MUI Nomor 25/DSN-MUI/III/2002 tentang Rahn, tidak disebutkan secara eksplisit terkandung akad ijarah dalam akad rahn. Akan tetapi dalam Fatwa DSN-MUI Nomor 26/DSN-MUI/III/2002 tentang Rahn Emas, membuktikan bahwa keberadaan akad ijarah dalam fatwa tersebut secara tegas dicantumkan dalam poin keempat. Oleh karena itu, ketika melakukan akad rahn emas, klausul biaya pemeliharaan itu masuk dalam akad. Peleburan dua akad ini dalam satu akad digunakan sebagai akad *murakkab* (multi akad). *Murakkab* di sini termasuk kelompok *al-'uqud al-mujtami'a*.[33]

Berdasarkan analisis fatwa Rahn Emas di atas dapat disimpulkan bahwa, pembiayaan gadai emas di Lembaga Keuangan Syariah (LKS) ini menggunakan tiga akad, yaitu akad qardh sebagai akad utang-piutang, akad rahn sebagai akad jaminan kepercayaan dalam bentuk barang, dan akad ijarah merupakan konsekuensi dari akad rahn emas tersebut. Adapun biaya sewa tempat atas *marhun* yang dijamin oleh *rahin* (nasabah) kepada *murtahin* (LKS) ditanggung oleh *rahin* (nasabah). Jumlah atau besaran biaya tempat tidak boleh dihitung dari hadiah atau kredit yang diberikan oleh LKS kepada nasabah, tetapi jumlah biaya tersebut diambil dari konteks yang nyata-nyata diperlukan. Ketentuan mengenai biaya sewa yang ditentukan oleh masing-masing LKS dengan melihat jumlah berat emas yang dijadikan jaminan dan lama sewa sampai *rahin* (nasabah) dapat melakukan pelunasan atas kredit yang diberikan oleh *murtahin* (LKS). Jika penetapan biaya atau biaya sewa (ijarah) dihitung dari presentase pembiayaan atau kredit (qardh), maka akan hal ini akan terjerumus kepada praktek riba, dan kemungkinan jatuh kepada riba *fadhl*.

32 Abdullah bin Muhammad al-Imrani, *al-'Uqud al-Maliyyah al-Murakkabah*, 90-91. Ada juga pendapat yang menyatakan kebolehan transaksi multi akad dengan melihat pada komponen akad yang ada di dalamnya, yaitu jika akad-akad itu hukumnya boleh saat berdiri sendiri maka akad-akad itu pun boleh jika disatukan dalam satu transaksi. Ini dikenal dengan istilah *qiyas al-majmu' 'ala ahadih*, namun qiyas ini tidak bisa diterapkan secara keseluruhan karena meski akad *bai'* dan *salaf* itu boleh jika mereka berdiri sendiri, namun hukum mereka menjadi tidak boleh saat dikumpulkan dalam satu transaksi sebagaimana yang dinyatakan oleh hadis ketiga di atas.

33 Heris Suhendar, *Implementation Of Hybrid Contracts Concept Of Sharia Pawn In Sharia Banking*, Sunan Gunung Djati State Islamic University of Bandung

2. Alasan Penerbitan Fatwa MUI Nomor.16/DSN-MUI/III/2002 tentang Rahn Emas.

Kehadiran Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai organisasi kepemimpinan umat Islam yang bersifat kolektif dalam rangka mewujudkan silaturahmi demi kebersamaan umat Islam menjadikan MUI sebagai penghubung antara ulama dan pemerintah dalam usaha bersama mensukseskan pembangunan nasional, nasehat dan fatwa yang dikeluarkan terkait masalah keagamaan dan kemasyarakatan baik untuk umat maupun pemerintah guna menciptakan *ukhuwah Islamiyah* dan kerukunan umat beragama. Selain sebagai wadah pemersatu umat Islam, MUI juga berperan untuk mengarahkan umat Islam bagaimana berinteraksi dengan nonmuslim. Pandangan MUI yang kemudian disebut fatwa dianggap mewakili pandangan Umat Islam Indonesia, walaupun tidak sedikit juga menuai kritik dan kontroversi, peran dan pengaruh fatwa MUI sangat dibutuhkan guna menjaga kemaslahatan masyarakat Indonesia.

Fatwa biasanya muncul sebagai respon pertanyaan yang bersumber dari masyarakat, lembaga maupun kebijakan pemerintah. Seperti halnya pengeluaran fatwa DSN-MUI Nomor.16/DSN-MUI/III/2002 tentang Rahn Emas muncul dikarenakan Bank Syariah atau Lembaga keuangan Syariah (LKS) juga perlu merespon kebutuhan masyarakat dalam berbagai produk-produknya dan pada umumnya masyarakat telah lazim menjadikan emas sebagai barang berharga yang disimpan dan dijadikannya sebagai objek rahn sebagai jaminan utang untuk mendapatkan pinjaman uang. Masyarakat juga masih banyak yang bingung terkait kejelasan hukum Islam dalam bertransaksi menggunakan produk Rahn Emas tersebut. Maka dari hal tersebut perlunya diterbitkan sebuah fatwa untuk memberi kejelasan dan solusi terkait gadai emas yang sesuai syariah. Dengan hal ini DSN-MUI mengeluarkan fatwa Nomor.16/DSN-MUI/III/2002 tentang Rahn Emas untuk memberikan jawaban terhadap semua itu.

Kesimpulan

Berdasarkan analisis yang telah dikemukakan maka dapat ditarik dua kesimpulan. Pertama analisis Fatwa DSN-MUI Nomor.16/DSN-MUI/III/2002 tentang Rahn Emas berdasarkan dasar hukum dalil yang dipakai oleh DSN-MUI mereka menggunakan empat dasar dalil, yakni berdasarkan Al-Qur'an, Hadits, Ijma' dan Kaidah Fiqh. Berdasarkan dalil-dalil tersebut penggunaan Rahn Emas diperbolehkan sampai adanya dalil yang melarang, dan dalam

Fatwa tersebut menyebutkan ketika melakukan akad rahn emas, klausul biaya pemeliharaan itu masuk dalam akad. Peleburan dua akad ini dalam satu akad digunakan sebagai akad *murakkab* (multi akad), akad *murakkab* di sini termasuk dalam kelompok *al-'uqud al-mujtami'a*. Maka, dalam kasus transaksi multi akad ini dapat diketahui bahwa hukum asal transaksi multi akad adalah boleh kecuali jika ada dalil yang mengharamkannya, dan selama tidak menimbulkan hal-hal yang diharamkan seperti adanya riba, ketidakjelasan harga, penipuan, dan sebagainya.

Kedua, terkait alasan mengapa DSN-MUI menerbitkan Fatwa Nomor.16/DSN-MUI/III/2002 tentang Rahn Emas dikarenakan Lembaga keuangan Syariah (LKS) atau Bank Syariah juga perlu merespon kebutuhan masyarakat dalam berbagai produk-produknya dan pada umumnya masyarakat telah lazim menjadikan emas sebagai barang berharga yang disimpan dan dijadikannya sebagai objek rahn sebagai jaminan utang untuk mendapatkan pinjaman uang. Masyarakat juga masih banyak yang bingung terkait kejelasan hukum Islam dalam bertransaksi menggunakan produk Rahn Emas tersebut. Maka dari hal tersebut perlunya diterbitkan sebuah fatwa untuk memberi kejelasan dan jawaban terkait gadai emas yang sesuai dengan prinsip syariah.

Daftar Pustaka

Abdul Muin, *"Notary Role In Making Agreement Deed Akad Qard Implementation And Financing In Ijarah In Hajj Bailout Bank Syariah Mandiri* (*Peran Notaris Dalam Pembuatan Akta Perjanjian Pelaksanaan Akad Qard Wal Ijarah Pada Pembiayaan Dana Talangan Haji Di Bank Syariah Mandiri,*" *Risâlah, Jurnal Pendidikan Dan Studi Islam* 5, No. 1 (2019)

Abdullah bin Muhammad al-Imrani, *al-'Uqud al-Maliyyah al-Murakkabah*

Ahmad Maulidizen, *Implementation Of Rahn In Sharia Gold Financing At Modern Islamic Financial Institutions* (*Case Study In Bank Bri Syariah Branch Of Pekanbaru*), Vol. XVIII, No.1, Juni 2018

Al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, 1985, V: 181

Amin, Hanudin dan Rosita Chong, *Determinants for ar-Rahn usage intentions:An empirical investigation*. African Journal of Business Management Vol.5,No.20, September 2011

Bayu Saputra, dan Muhammad Anis, *Tinjauan Hukum Islam Terhadap Akad Rahn Pada Pegadaian Syariah*, jurnal El-Iqtishady: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah, Vol.3 No.2, Desember 2021

Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI)

Habiburrahman dan Rahmawati, Yulia. *Mengenal Pegadaian Syariah*. Jakarta : Kuwais, 2012

Habib Wakidatul Ihtiar, *"Analisis Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 92/DSN-MUI/IV/2014 Tentang Pembiayaan Yang Disertai Rahn",* An-Nisbah, vol. 03, No.01, Oktober 2016

Heri Fadli Wahyudi dan Fajar, *"Metode Ijtihad Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dan Aplikasinya dalam Fatwa"*, Cakrawala: Jurnal Studi Islam, Vol. 13, No. 2, 2018

Heris Suhendar, *Implementation Of Hybrid Contracts Concept Of Sharia Pawn In Sharia Banking*, Sunan Gunung Djati State Islamic University of Bandung

Husaini, TAB (1994), *Kifatat al-Akhyar fi Hall al-Ikhtisyar*

https://www.bi.go.id, diakses pada tanggal 2 Maret 2022

Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin* (Dammam: Dar Ibn al-Jauzi, 1423 H)

Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)

Labib MZ dan Harniawati, *Risalah Fiqih.* (Surabaya: Bintang Usaha Jaya, 2006)

Lastuti Abubakar, Tri Handayani, *Legal Issues in Sharia Pawn Gold Practice in Indonesia*, Vol. 11, No.1, January-March 2017

Musyfikah llyas, *Istbidal Harta Benda Wakaf Perspektif Hukum Islam*, (Makassar: Jurisprudentie, 2016)

Musyfikah Ilyas, *Konsep dan Implementasi Murabahah BTN Syariah Atas Keadilan dan Kesejahteraan Masyarakat*, (Makassar: Iqtishaduna, 2021)

Muh Shadiqul Fajri AF, Abdul Hamid Habbe, Abdul Wahab, *The Potential Of Riba In Sharia Gold Pawning*, Vol.3, No.1, Desember, 2021

Muhammad Syafi'I Antonio, *Bank Syariah Dari Teori Ke Praktik.* (Jakarta: Gema Insani Press, 2001)

Muhammad Rusdi, *"Analisis Kaidah Al-Ijtihad La Yunqadh Bi Al-Ijtihad Dan Aplikasinya Dalam Hukum Islam"*, Al-Qadha, Vol. 5, No. 2, Juli 2018

Muhammad Ali Rusdi, *"Mashlahat Sebagai Metode Ijtihad Dan Tujuan Utama Hukum Islam"*, Jurnal Syariah dan Hukum, Vol. 15, No. 2, Desember 2017

Novialdi, *"Metode Ijtihad Majelis Ulama Indonesia",* Jurnal Islamika, Vol. 13, No. 1, 2013

Randi Saputra, *Tinjauan Hukum Islam Terhadap Perjanjian Pengelolaan Kebun Jagung* (*Studi Kasus Di Desa Kire Kec. Budong-budong Kab. Mamuju*), (Makassar: Iqtisaduna, 2020)

Sofyan A. P. Kau, *"Posisi Fatwa Dalam Diskursus Pemikiran Hukum Islam"*, Jurnal Al-Ulum, Vol. 10, No. 1, Juni, 2010

Syamsud Dhuha, Hardian, M Atourrahman, *Gold Investment In A Syariah Portgage During The Covid-19 Pandemic Time*, Vol. 1 No. 1, Juni 2021

Tafsir Quraish Shihab, https://tafsirq.com/2-al-baqarah/ayat-283#tafsir-quraish-shihab, Diakses

pada tanggal 8 April 2022
Tausikal, MA (2009). *Riba dalam Emas*.https://rumaysho.com/364-riba-dalam-emas-dll-riba-fadhl.html, Diakses Pada Tanggal 8 April 2022.
Tim Kajian Ilmiah FKI Ahla Shuffah 103, *Kamus Fiqh*. (Kediri: Purna Siswa FHM, 2013)
Walidayni, Nur Amalia, *Mekanisme Dan Metode Perhitungan Produk Pegadaian Syariah,* https://www.academia.edu.

ANALISIS HUKUM TERHADAP PERSYARATAN JAMINAN DALAM AKAD MUDHARABAH DITINJAU DARI PERSPEKTIF FATWA DSN-MUI

Disusun Oleh:
Rifqi Abqory Najih, Muhamad Afifullah, Gita Andriani Agustin

Abstrak

Perbankan Syariah menempatkan posisi yang sangat strategis dalam pembangunan sektor keuangan di Indonesia. Perbankan syariah sebagai lembaga intermediasi memiliki pengaruh yang besar, ketika terjadi penurunan jumlah kredit yang disalurkan oleh bank akibat sikap kehati-hatiannya, maka pertumbuhan ekonomi akan melambat. Akad *Mudharabah* pada prinsipnya *mudharib* dan *shahibul mal* sama-sama menyertakan modal. Namun pada nyatanya akad *mudharabah* sebagai akad amanah yang berbasis kepercayaan dianggap hilang dengan adanya persyaratan jaminan oleh *mudharib*. Dalam fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia pada prinsipnya akad *mudharabah* tidak memiliki jaminan, namun agar *mudharib* tidak melakukan penyimpangan, perbankan syariah dapat meminta jaminan dari *mudharib* atau pihak ke-3. Maka kedudukan jaminan pada akad *mudharabah* bukanlah kewajiban, tetapi bekedudukan sebagai *ihtiyath* (kehati-hatian) dalam pemberian pembiayaan.

Kata kunci: Perbankan Syariah, *Mudharabah*, Jaminan, Fatwa DSN-MUI

Pendahuluan

A. Latar Belakang

Dewasa ini, industri perbankan menempati peranan yang strategis dalam pembangunan sektor keuangan di Indonesia. Sektor perbankan diibaratkan menjadi darah bagi ekonomi suatu negara, karena tak jarang perkembangan perbankan pada suatu negara menjadi tolak ukur maju tidaknya tingkat ekonomi. Oleh karena itu perkembangan perbankan terus dipacu dengan tujuan mampu membawa kepada perubahan yang positif bagi perekonomian nasional.

Perbankan sebagai lembaga intermediasi memiliki pengaruh yang besar, ketika terjadi penurunan jumlah kredit yang disalurkan oleh bank akibat sikap kehati-hatiannya, maka pertumbuhan ekonomi akan melambat. Pernyataan ini disampaikan oleh Menteri Keuangan Republik Indonesia Sri Mulyani dalam acara *Annual Bankers Gathring*, ia mengatakan bahwa industri perbankan menumbuhkan ekonomi dan menciptakan pemerataan jika kegiatan intermediasi berjalan lancar[1].

Realita yang sama terjadi pada industri perbankan syariah, lancarnya aktivitas pembiayaan akan meningkatkan kegiatan ekonomi suatu negara serta mengembangkan industri perbankan syariah itu sendiri dengan ditandai oleh meningkatnya *market share* serta bertambahnya laba yang dihasilkan. Dampak positif tersebut dapat tercipta apabila pembiayaan yang disalurkan memiliki tingkat kolektibilitas baik, namun apabila yang terjadi sebaliknya, yaitu tingkat pembiayaan bermasalah tinggi, maka berdampak kepada tingkat kesehatan likuiditas suatu bank.

Dalam rangka menghindari maraknya pembiayaan bermasalah, serta menjalakan prinsip kehati-hatian, bank syariah mensyaratkan kepada nasabah untuk menyerahkan jaminan sebagai komitmen bahwa nasabah akan memenuhi kewajibannya. Praktik demikian pada prinsipnya adalah sesuatu yang lumrah dalam industri perbankan, hanya saja berbagai kalangan menganggap hal ini tidak tepat apabila diimpelementasikan pada akad *mudharabah*.

Karakteristik akad *mudharabah* sebagai akad amanah yang berbasis kepercayaan dianggap hilang dengan adanya persyaratan jaminan oleh *mudharib*. Karena pada prinsipnya *mudharib* dan *shahibul mal* sama-sama menyertakan modal. *Mudharib* sebagai pelaku usaha yang menjalankan bisnisnya, sedang-

1 Liputan 6.com, *Kata Sri Mulyani soal Peranan Perbankan dalam Mendorong Ekonomi RI*<https://www.liputan6.com/bisnis/read/3526017/kata-sri-mulyani-soal-peranan-perbankan-dalam-mendorong-ekonomi-ri diakses pada 13 juni 2022.

kan *shahibul mal* sebagai penyalur modal untuk bisnis tersebut. Adapun alasan perbankan syariah membebankan jaminan, yaitu urgensi beban jaminan sesungguhnya digunakan sebagai pengaman bagi *shahibul mal* apabila *mudharib* melakukan wanprestasi, karena dana yang digunakan pada pembiayaan *mudharabah* merupakan dana pihak ketiga (bank sebagai lembaga intermediasi).

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian dan penjelasan di atas, maka permasalahan dalam pembahasan ini dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Apa yang dimaksud dengan akad *mudharabah*? dan bagaimana ketentuannya dalam fatwa Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia?
2. Bagaimana kaitan jaminan dalam akad *mudharabah* dilihat berdasarkan pendekatan hukum positif?
3. Bagaimana kaitan jaminan dalam akad *mudharabah* dilihat berdasarkan pendekatan hukum ekonomi dan bisnis?

Pembahasan

1. Akad Mudharabah

Akad *mudharabah* merupakan bagian dari rumpun akad yang memiliki karakteristik kerjasama atau kongsi terhadap harta dan usaha, seperti halnya *musyarakah*, *musaqah*, *muzara'ah* dan *mukhabarah*. Akad *mudharabah* secara harfiah memiliki arti mencari rezeki, mencampur, berniaga atau berdangang, menurut Wahbah al-Zuhaili makna etimologis *mudharabah* adalah perjalanan di muka bumi. Definisi akad *mudharabah* secara istilah adalah akad kerjasama usaha yang dilakukan antara dua pihak atau lebih dengan modal usaha dari salah satu pihak (tanpa ikut serta dalam bisnis) dan keahlian usaha dari pihak lain (tanpa ikut serta dalam penyertaan modal)[2].

Dalam menjalankan akad ini setidaknya ada 3 (tiga) kemungkinan yang terjadi yaitu; laba/untung (*ribhi*/profit), rugi/*khasarah*/*lost*; atau balik modal (tidak untung atau tidak rugi dari segi jumlah modal). Keuntungan dibagi sesuai dengan nisbah yang disepakati, adapun kerugian materil ditanggung oleh pemilik modal, dan kerugian non materil ditanggung oleh pengelola dana. Kerugian materil dibebankan hanya kepada pemilik modal selama kerugian

2 Wahbah al-Zuhaili, *al-Muamalat al-Maliyyah al-Mu'ashirah,* (Dar al-Fikr: Beirut, 2002) h. 107.

tersebut tidak disebabkan oleh kelalaian dari pengelola dana.[3]

2. Akad Mudharabah menurut Fatwa DSN-MUI

Dalam fatwa DSN-MUI ketentuan *mudharabah* mencakup beberapa hal seperti: **Pelaku dan Modal**, perbankan syariah sebagai *shahibul mal* membiayai 100% kebutuhan suatu proyek, sedangkan pengusaha bertindak sebagai *mudharib* pengelola usaha, modal dapat berbentuk uang atau barang yang dinilai, modal tidak dapat berbentuk piutang dan harus dibayarkan kepada *mudharib*, baik secara bertahap maupun tidak. ***Nisbah***, Pembagian keuntungan bagi setiap pihak harus diketahui dan dinyatakan pada saat kontrak disepakati dan harus dalam bentuk presentase (*nisbah*) dari keuntungan sesuai kesepakatan.

Perubahan nisbah harus berdasarkan kesepakatan, **Keuntungan**, harus diperuntukkan bagi kedua belah pihak dan tidak boleh disyaratkan hanya satu pihak saja. **Kerugian**, penyedia dana menanggung semua kerugian akibat dari *mudharabah*, kecuali diakibatkan kesalahan disengaja, kelalaian atau pelanggaran. **Jaminan**, pada prinsipnya akad *mudharabah* tidak ada jaminan, namun agar *mudharib* tidak melakukan penyimpangan, maka perbankan syariah dapat meminta jaminan dari *mudharib* atau pihak ke-3. Jaminan hanya dapat dicairkan apabila *mudharib* terbukti melakukan penyelenggaraan terhadap hal-hal yang telah disepakati bersama.

Manajemen, LKS tidak ikut serta dalam manajemen perusahaan atau proyek tetapi mempunyai hak untuk melakukan pembinaan dan pengawasan. **Jangka Waktu**, *Mudharabah* boleh dibatasi pada periode tertentu.

3. Analisis Fatwa DSN-MUI tentang Jaminan dalam Akad *Mudharabah*

Menurut fatwa DSN MUI praktik akad *mudharabah* dimungkinkan bagi pihak *shahibul mal* untuk mensyaratkan jaminan kepada pihak *mudharib* dengan tujuan agar *mudharib* benar-benar menjalankan tugasnya sebagai pengelola dana atau dengan kata lain Agar mudharib tidak lalai terhadap tugasnya. Jaminan dalam akad *mudharabah* berfungsi sebagai langkah preventif yang dilakukan oleh *shahibul mal* guna memitigasi adanya risiko wanprestasi dari *mudharib* yang menyebabkan gagalnya usaha.

Pada prinsipnya jumhur ulama melarang persyaratan jaminan dalam akad *mudharabah* karena dianggap mengilangkan esensi kepercayaan yang merupakan bagian penting dalam *mudharabah*. Namun terkait hal ini DSN-MUI nampaknya berbeda pendapat, melalui pendekatan *mashalah mursalah*

3 Hasanudin dan Jaih Mubarok, *Fikih Mu'amalah Maliyah*, (Simbosa Rekatama Media: Bandung, 2020), h.158.

DSN-MUI memandang bahwa impelementasi jaminan dalam akad *mudharabah* memiliki nilai maslahat yang lebih besar karena dapat menghindarkan dari kerugian yang diakibatkan oleh kelalaian *mudharib* dalam mengelola pembiayaan.

Hal ini menjadi konsen bagi DSN-MUI karena dampak negatif yang dikhawatirkan akan timbul apabila *mudharib* tidak disiplin dalam menjalankan ketentuan akad diantaranya yaitu, dapat berakibat kepada likuiditas perbankan syariah serta dapat menurunkan porsi bagi hasil bagi deposan. Tidak berhenti sampai disitu, jika penurunan bagi hasil terus terjadi, maka minat masyarakat untuk berinvestasi pada perbankan syariah mengalami penurunan sehingga inklusi ekonomi dan keuangan syariah semakin rendah.

Kemudian melihat berbagai pertimbangan tersebut DSN-MUI berkomitmen terhadap *manhaj ifta'*-nya yaitu "الأخذ بالأصلح" dalam memberikan solusi kepada perbankan syariah melalui dua pendekatan, diantaranya:

a. Keterkaitan jaminan dalam akad mudharabah berdasarkan pendekatan hukum positif

   Kedudukan jaminan kebendaan pada akad *mudharabah* merupakan persyaratan tambahan (*assesoir*). Sama halnya dengan konsep jaminan kebendaan pada umumnya yaitu tidak diperkenankan pengalihan hak atas obyek jaminan kepada kreditur. Jaminan hanya dapat dieksekusi apabila *mudharib* terbukti melakukan pelanggaran atau penyelewengan mengenai hal-hal yang telah disepakati bersama dalam akad.

   Dalam perkembangannya pada praktik *mudharabah* di perbankan syariah, seorang *mudharib* akan dikenakan jaminan saat mengajukan pembiayaan baik menggunakan akad *mudharabah* atau lainnya, merujuk kepada Peraturan Bank Indonesia (PBI) pasal 6 huruf (o) nomor 7/46/PBI/2005 yang menjelaskan

   "bahwa bank dapat meminta jaminan atau agunan untuk mengantisipasi risiko apabila nasabah tidak memenuhi kewajiban sebagaimana dimuat dalam akad karena kelalaian dan/atau kecurangan".

   Persyaratan jaminan dalam *mudharabah* yang diimplementasikan oleh perbankan syariah juga merujuk kepada Surat Edaran Bank Indonesia bagian V Akad Bagi Hasil huruf C angka 07 nomor 15/26/DPbS tentang Pelaksanaan Pedoman Akuntansi Perbankan Syariah Indonesia yang menyatakan

"Pada prinsipnya, dalam pembiayaan mudharabah tidak dipersyaratkan adanya jaminan, namun agar tidak terjadi moral hazard berupa penyimpangan oleh pengelola dana, pemilik dana dapat meminta jaminan dari pengelola dana atau pihak ketiga. Jaminan ini hanya dapat dicairkan apabila pengelola dana terbukti melakukan pelanggaran terhadap hal-hal yang telah disepakati bersama dalam akad.".

Penjelasan senada diatur dalam Peraturan Otoritas Jasa Keuangan (POJK) pasal 11 huruf k nomor 31/POJK.05/2014 tentang Penyelenggaraan Usaha Pembaiyaan Syariah pada bahwa objek jaminan bisa dipersyaratkan dalam pembiayaan syariah termasuk diantara akad *mudharabah*.

b. Keterkaitan jaminan dalam akad *mudharabah* berdasarkan pendekatan ekonomi dan bisnis.

Standar kesehatan perbankan syariah dinilai dari kelancaran likuiditas dan sensitivitas terhadap risiko pasar serta risiko kredit yang mana dipengaruhi oleh rasio pembiayaan bermasalah atau *Non Performing Finance* (NPF).[4] Ketika rasio lebih dari 5 persen, maka industri perbankan syariah tidak dinyatakan sehat.[5] Namun jika kita lihat data statistik yang di lansir dari Otoritas Jasa Keuangan pada Februari 2022 nilai NPF yang dicapai sebesar 2,65 persen.[6] Hal ini merupakan buah dari prinsip *prudent* atau kehati-hatian yang dijalankan dengan penggunaan *collateral* atau jaminan terhadap pembiayaan syariah.

Kyle Peterdy, wakil presiden bank komersial dan kredit pada Corporate Finance Institute (CFI) di negara Canada menuturkan bahwa "*Agunan merupakan aset yang dijaminkan oleh debitur kepada kreditur. Jika pinjaman diukur dan didukung oleh jaminan maka jauh lebih aman dan jika tidak dijaminkan dengan agunan maka hal itu sangat berisiko*".[7]

Di samping itu menurut ulama ekonom kontemporer Muhammad umer chapra berpendapat "*Sumber keuangan untuk menjadi kaya, adalah dengan memiliki agunan, karena mempunyai jaminan atas objek pembiay-*

4 Sri Wahyuni Asnaini, *"Faktor-faktor yang mempengaruhi Non Performing finance (NPF) pada Bank Umum Syariah di Indonesia"*, (Jurnal Tekun), Vol. 5, No. 2, 2014, h. 265.

5 Ringkasan Peraturan Anggota Dewan Gubernur Nomor 23/7/PADG/2021 tentang Perubahan Ketiga atas Peraturan Anggota Dewan Gubernur Nomor 21/22/PADG/2019 tentang Rasio Intermediasi Makroprudensial dan Penyangga Likuiditas Makroprudensial bagi Bank Umum Konvensional, Bank Umum Syariah, dan Unit Usaha Syariah (PADG Perubahan Ketiga RIM PLM).

6 Statistik Perbankan Syariah Februari 2022 (Otoritas jasa Keuangan), https://www.ojk.go.id/id/kanal/syariah/data-dan-statistik/statistik-perbankan-syariah/Pages/Statistik-Perbankan-Syariah---Februari-2022.aspx , dikutip pada tanggal 4 juli 2022, Pukul 10.00 WIB.

7 Collateral An asset that is pledged as security to a lender by an individual or a business to support a borrowing request (Corporate Finance Institute), https://corporatefinanceinstitute.com/resources/knowledge/finance/collateral/ , dikutip pada tanggal 4 Juli 2022, Pukul 10.20 WIB.

aan dapat mengendalikan aliran dana, walaupun tidak ada itikad baik dari debitur untuk melunasi nya".[8] Maka keamanan bagi pihak nasabah sebagai kreditur maupun debitur sangat penting untuk diperhatikan, karena akan berakibat pula pada operasional industri perbankan syariah.

Lembaga penjamin simpanan (LPS) menjadi pelindung terakhir bagi nasabah deposan dengan nilai proteksi hingga 2 miliar rupiah, jika terjadi kepailitan akibat tingkat keuangan yang tidak sehat.[9] Namun sangat disayangkan apabila hal tersebut terjadi, sehingga untuk mencegah NPF yang tinggi pembiayaan yang disalurkan kepada nasabah debitur harus memenuhi unsur kehati-hatian. *Know Your Customer* menjadi pintu gerbang untuk menjaring nasabah, dengan proses identifikasi secara pribadi maupun dokumen pendukungnya. Selain itu bank syariah melakukan monitoring terhadap rekening dan sumber serta tujuan penggunaan dana.

Kesehatan perbankan syariah dapat dilihat juga melalui *key performance indicators* atau KPI. Di mana penilaian kinerja direksi perbankan syariah dilampirkan dalam laporan tahunan yang dapat diakses oleh nasabah, tidak hanya NPF namun efektifitas produk, tata kelola, dan tenaga kerja.[10] Indikator tersebut saling berhubungan satu sama lain, sehingga jika penilaian KPI baik atau mencapai 100 persen, maka akan menghadirkan rasa aman bagi nasabah dan bank dapat melakukan funding kepada masyarakat dengan tenang karena kepercayaan atau *trust* merupakan modal yang sangat fundamental.

Pemberlakuan jaminan pada pembiayaan mudharabah melalui tahapan sangat ketat, karena terdapat risiko seperti pendanaan yang digunakan tidak pada usaha dalam kontrak dan kurangnya transparansi laba yang diperoleh. Di samping itu masyarakat belum menerima prinsip untung dan rugi bersama-sama, serta siap untuk kehilangan uang jika bank syariah bangkrut. Karenanya jaminan perlu dilakukan oleh bank sebagai proteksi saat debitur macet.

Kini masyarakat mulai mencari alternatif lain yang lebih praktis yakni melalui pinjaman online atau pinjol konvensional dimana akses mudah dan cepat serta tanpa agunan dapat dilakukan namun dengan bunga serta biaya administrasi yang dikenakan lebih tinggi.[11] Sangat disayangkan kemudahan ini berujung pada muara keputusasaan masyarakat, seringka-

8 Dr. M Umer Chapra, "Prohibition of Interest: Does it make sense?", cet. 2, (South Africa), 2010, h.16.

9 Pidara Sinaga, " Peranan Lembaga Penjamin Simpanan Terhadap Simpanan Nasabah dalam Penanganan Likuidasi Bank, (Jurnal Tanjungpura Law), Vol. 5 No 2, 2021, h. 127.

10 Ilmu KPI,"Key Performing Indicators for bank", di akses melalui https://ilmukpi.com/contoh-kpi-bank-atau-key-performance-indicators-untuk-bank/ pada tanggal 05 Juli 2022, pukul 12.51 WIB.

11 Asmah Savitri, dkk, "Pinjaman Online di Masa Pandemi Covid-19 bagi Masyarakat Aceh", (jurnal Ekonomi Manajemen dan Bisnis), Vol 22, No 2,h. 119.

li tersiar berita terkait aksi bunuh diri karena gagal bayar. Di samping itu perbankan konvensional yang menggunakan agunan sebagai underlying utang masih menyengsarakan juga, terbukti pada krisis tahun 2008, tidak sedikit bank konvensional menjadi bangkrut karena suku bunga sangat tinggi, sehingga pendapatan bank menurun jumlah nasabah gagal bayar meningkat.[12]

International Monetary Fund (IMF) pada awal tahun 2022 melakukan kajian dengan hasil Indonesia sebagai salah satu negara dengan utang korporasi yang tinggi serta kesiapan menghadapi krisis tersebut berada di level terendah, selain itu terdapat negara yang bernasib sama seperti Vietnam, Pakistan, Sri Langka, dan Tunisia, sedangkan negara Malaysia berada di level menengah.[13] Kerentanan didasari atas lemahnya yuridiksi serta pembenahan sistem kepailitan yang dirasa belum maksimal.

Maka penggunaan dan pemberdayaan bank syariah sudah seharusnya didukung oleh masyarakat Indonesia, terlebih pada aspek kehati-hatian dengan keberadaan jaminan dalam pembiayaan mudharabah, mengingat jika nasabah wanprestasi maka aset dapat dieksekusi. Baik lembaga keuangan syariah secara operasional menjadi aman maupun kondisi psikologis nasabah dapat terjaga serta kondisi keuangan negara lebih stabil.

Kesimpulan

Kedudukan jaminan pada akad *mudharabah* bukanlah kewajiban, tetapi bekedudukan sebagai *ihtiyath* (kehati-hatian) dalam pemberian pembiayaan. Sedangkan yang merupakan prinsip utama adalah kemampuan dan kelayakan usaha yang dilakukan oleh nasabah. Untuk itu apabila menurut analisis bank seorang nasabah memiliki kelayakan dan *trackrecord* yang baik untuk mendapatkan pembiayaan, maka persyaratan tentang jaminan dapat ditiadakan[14].

Berdasarkan uraian dan pemaparan di atas, dapat diambil kesimpulan antara lain, sebagai berikut:

1. Akad *mudharabah* merupakan akad kerjasama usaha antara dua pihak atau lebih yang berbasis kepada kepercayaan pihak pertama sebagai *shahibul mal* dan pihak lainnya sebagai *mudharib* (pengelola dana); nisbah yang bagi hasil berdasarkan kesepakatan dan modal ditanggung 100% oleh

12 Heri Sudarsono, "Dampak Krisis Keuangan Global terhadap Perbankan di Indonesia: Perbandingan antara Bank Konvensional dan Bank Syariah", (Jurnal La Riba), Vol 3 No 1, 2009 h. 22.

13 IMF, Financial Access Survey 2021 Trends and Developments, (Amerika Serikat) 2022, h.9.

14 Panji Adam dkk, *Analisis Kedudukan Jaminan pada Akad Mudharabah dalam Fatwa DSN-MUI No. 7 tentang Pembiayaan Mudharabah,* Prosiding SNaPP2016 Sosial, Ekonomi dan Humaniora, Vol 6, No. 1, 2016, h.392.

shahibul mal berikut kerugian material, kecuali kerugian disebabkan oleh kelalaian *mudharib;*

2. Pertimbangan hukum tentang jaminan pada akad *mudharabah* diatur dalam fatwa DSN-MUI dan regulasi-regulasi lainnya seperti PBI dan POJK;
3. Persyaratan jaminan pada akad *mudharabah* juga dilihat dari aspek ekonomi dan bisnis yaitu implementasi aspek kehati-hatian perbankan syariah dalam menyalurkan pembiayaan serta menjaga kestabilan keuangan negara yang dapat terganggu apabila terjadi peningkatan NPF.

Daftar Pustaka

Asmah Savitri, dkk, "Pinjaman Online di Masa Pandemi Covid-19 bagi Masyarakat Aceh", (jurnal Ekonomi Manajemen dan Bisnis), Vol 22, No 2,h. 119

Dr. M Umer Chapra, "Prohibition of Interest: Does it make sense?", cet. 2, (South Africa), 2010, h.16

Hasanudin dan Jaih Mubarok, *Fikih Mu'amalah Maliyah*, (Simbosa Rekatama Media: Bandung, 2020), h.158

Heri Sudarsono, "Dampak Krisis Keuangan Global terhadap Perbankan di Indonesia: Perbandingan antara Bank Konvensional dan Bank Syariah", (Jurnal La Riba), Vol 3 No 1, 2009 h. 22

IMF, Financial Access Survey 2021 Trends and Developments, (Amerika Serikat) 2022, h.9

Panji Adam dkk, *Analisis Kedudukan Jaminan pada Akad Mudharabah dalam Fatwa DSN-MUI No. 7 tentang Pembiayaan Mudharabah,* Prosiding SNaPP2016 Sosial, Ekonomi dan Humaniora, Vol 6, No. 1, 2016, h.392.

Pidara Sinaga, " Peranan Lembaga Penjamin Simpanan Terhadap Simpanan Nasabah dalam Penanganan Likuidasi Bank, (Jurnal Tanjungpura Law), Vol. 5 No 2, 2021, h. 127

Ringkasan Peraturan Anggota Dewan Gubernur Nomor 23/7/PADG/2021 tentang Perubahan Ketiga atas Peraturan Anggota Dewan Gubernur Nomor 21/22/PADG/2019 tentang Rasio Intermediasi Makroprudensial dan Penyangga Likuiditas Makroprudensial bagi Bank Umum Konvensional, Bank Umum Syariah, dan Unit Usaha Syariah (PADG Perubahan Ketiga RIM PLM)

Sri Wahyuni Asnaini, *"Faktor-faktor yang mempengaruhi Non Performing finance* (*NPF*) *pada Bank Umum Syariah di Indonesia",* (Jurnal Tekun), Vol. 5, No. 2, 2014, h. 265

Wahbah al-Zuhaili, *al-Muamalat al-Maliyyah al-Mu'ashirah,* (Dar al-Fikr: Beirut, 2002) h. 107.

Collateral An asset that is pledged as security to a lender by an individual or a business to support a borrowing request (Corporate Finance Institute), https://corporatefinanceinstitute.com/resources/knowledge/finance/collateral/ ,dikutip pada tanggal 4 Juli 2022, Pukul 10.20 WIB

Ilmu KPI,"Key Performing Indicators for bank", di akses melalui https://ilmukpi.com/contoh-kpi-bank-atau-key-performance-indicators-untuk- bank/ pada tanggal 05 Juli 2022, pukul 12.51 WIB

Liputan 6.com, *Kata Sri Mulyani soal Peranan Perbankan dalam Mendorong Ekonomi RI* <https://www.liputan6.com/bisnis/read/3526017/kata-sri-mulyani-soal-peranan-perbankan-dalam-mendorong-ekonomi-ridiakses pada 13 juni 2022.

Statistik Perbankan Syariah Februari 2022 (Otoritas jasa Keuangan), https://www.ojk.go.id/id/kanal/syariah/data-dan-statistik/statistik-perbankan syariah/Pages/Statistik-Perbankan-Syariah---Februari-2022.aspx,dikutip pada tanggal 4 juli 2022, Pukul 10.00 WIB

ANALISIS IMPLIMENTASI FATWA DSN MUI NO.20/DSN.MUI/ IV/2001 TENTANG PEDOMAN PELAKSANAAN INVESTASI REKSADANA SYARIAH TERKAIT INVESTASI SYARIAH DI BANK SYARIAH INDONESIA

Oleh :

Annas Syams Rizal Fahmi[1], Ahmad Muqorobin[2]
email : *annassyams@unsil.ac.id, muqorobin82@unida.gontor.ac.id*

Abstrak

Investasi mulai diminati masyarakat, investasi artinya menanam modal, tujuannya mendapatkan keuntungan dikemudian hari, media investasi saat ini dalam dunia pasar modal adalah reksa dana Syariah. Rumusan Masalah dalam skripsi ini adalah: Bagaimana cara kerja berinvestasi di pasar modal syariah pada produk reksa dana Syariah dan Bagaimana implementasi Fatwa DSN MUI Pasal 2 NO. 20/DSN-MUI/ IV/2001 Tentang Mekanisme Kegiatan Reksa dana Syariah di Bursa Efek Indonesia Kantor Perwakilan Magelang, khususnya di PT Indo Premier Sekuritas. Adapun Tujuan Penelitian ini, untuk mengetahui Mekanisme Investasi pada produk Reksa Dana Syariah di Pasar Modal Syariah pada Lembaga Bursa Efek Indonesia Kantor Perwakilan Magelang serta untuk mengetahui Implementasinya sesuai atau tidak terhadap Fatwa DSN-MUI Pasal 2 tersebut, agar diketahui penerapan daripada fatwa tersebut di dunia pasar modal. Penelitian ini termasuk penelitian

1 Dosen Perbankan dan Keuangan Fakultas Ekonomi Universitas Siliwangi Tasikmalaya, Pengurus IAEI Komisariat Universitas Siliwangi Tasikmalaya, Kandidat Doktor Studi Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

2 Dosen Hukum Ekonomi Syariah Fakultas Syariah universitas Darussalam Gontor Ponorogo, *Doctoral Candidate AbdulHamid AbuSulayman Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia* (*Departemen fiqh and usul fiqh*)

lapangan (*field research*). Sifat penelitian ini deskriptif analisis, penelitian yang menggambarkan,permasalahan atau hasil penelitian secara objektif, tepat dan peka terhadap gejala yang terjadi pada individu atau kelompok tertentu, dilakukan guna mendeskripsikan Implementasi Fatwa MUI sebagai pedoman kagiatan reksa dana Syariah. Metode dalam pengumpulan data yaitu observasi atau pengamatan secara langsung, wawancara dengan Pihak Trainer di Bursa Efek Indonesia Kantor Perwakilan Magelang dan Marketing Officer dari PT. Indo Premier Sekuritas terkait Implementasi Fatwa Pasal 2 tersebut, dan dokumentasi secara langsung guna memperdalam data. Sedangkan pengolahan data menggunakan Pemeriksaan, Penomoran, serta sistematis dan analisis data. Berdasarkan hasil penelitian, Pertama: Cara kerja dalam berinvestasi untuk reksa dana Syariah khususnya di PT. Indo Premier Sekuritas, mengikuti Sekolah Pasar modal, mengisi data diri pada kontrak, dijelaskan tentang sistem Syariah oleh Sekuritas, Melampirkan data diri, yaitu KTP, NPWP, dan Buku Tabungan Bank. Setelah semua syarat telah dipenuhi, maka proses reksa dana Syariah dapat dilakukan, Pemodal mewakilkan dirinya kepada Manajer Investasi yang dinamakan sistem Wakalah, lalu bagi hasilnya dengan sistem Mudharabah qiradh. Kedua: Implementasi Fatwa DSN MUI Pasal 2 No.20/DSN-MUI/IV/2001 di Bursa Efek Indonesia Kantor Perwakilan Magelang, khususnya di PT Indo Premier Sekuritas bahwa fatwa tersebut telah diimpementasikan dengan baik, di Bursa maupun di Sekuritas yang dimilikinya, dengan bukti jika Sekuritas penyedia reksa dana Syariah masih dibuka, artinya Sekuritas tersebut menjalankan fatwa MUI, Pihak Bursa dan Sekuritas menerangkan bahwa kegiatan reksa dana Syariah ini selalu diawasi oleh Pihak OJK yang bertugas mengawasi segala kegiatan lembaga keuangan yang legal, dan juga DPS tugasnya mengawasi jalannya fatwa dilapangan, apabila tidak dijalankan izin usaha dapat dicabut, Karena tidak mematuhi fatwa DSN MUI. Hanya saja yang menjadi catatan perlunya edukasi kepada investor reksa dana Syariah, karena masih banyak yang belum mengerti tentang sistem Syariah khususnya yang dimaksud dengan Mudharabah qiradh.

Kata-kata kunci: *investasi,reksadana syariah*

A. Latar Belakang Masalah

Investasi adalah penanaman modal atau uang dalam perusahaan atau proyek tertentu. Tujuan investasi adalah untuk mendapatkan keuntungan dari investasi yang dilakukan sebagai modal yang ditananamkan pada perusahaan atau proyek tertentu.[3]

Reksa dana Syariah adalah reksa dana yang beroperasi menurut ketentuan dan prinsip syariat Islam, baik dalam bentuk akad antara pemodal sebagai pemilik harta (shahib al-mal) dengan manajer investasi, begitu pula, pengelolaan dana investasi sebagai wakil shahib al-mal,maupun antara manajer investasi sebagai wakil shahib al-mal dengan pengguna in-

3 Hijrah Saputra, Andriansyah Syihabudin, Adhika Prasetya, Himpunan Fatwa Keuangan Syariah, (Jakarta: Erlangga, 2014), hlm.7.

vestasi.[4]

Reksa dana menurut Undang-Undang Pasar modal Nomor 8 Tahun 1995 Pasal 1 Ayat 27 adalah wadah yang dipergunakan untuk menghimpun dana dari masyarakat pemodal untuk selanjutnya diinvestasikan dalam portofolio efek oleh Manajer Investasi. Fatwa DSN-MUI NO.20/DSN-MUI/IV/2001 tentang Pedoman Pelaksanaan Investasi untuk Reksadana Syariah, didefinisikan sebagai wadah yang beroperasi menurut ketentuan dan prinsip syariah Islam.[5]

Pada pelaksanaan investasi ini bertujuan mendapatkan keuntungan atau deviden dari perusahaan atau emiten pelaksanaan investasi untuk reksadana syariah ini diatur dalam fatwa MUI yaitu NO.20/DSN-MUI/IV/2001. Reksa Dana Syariah adalah suatu produk yang beroperasi di Pasar Modal Syariah, Pasar Modal merupakan salah satu tonggak penting dalam perekonomian dunia saat ini. Banyak industri dan perusahaan yang menggunakan institusi pasar modal sebagai media untuk menyerap investasi dan memperkuat posisi keuanganya. Secara faktual, menurut Bodie, Kane & Marcus (2003).[6]

Pasar Modal telah menjadi saraf finansial dunia ekonomi modern dalam berinvestasi saat ini. Investasi pada dasarnya adalah bentuk aktif dari ekonomi syariah. Investasi yang islami menurut Dewan Syariah Nasional (2003) dan Security Commision (2005).[7] Yaitu dapat berupa instrumen efek yang didasarkan pada syariat Islam dan diperjual belikan di bursa atau di institusi keuangan, seperti asuransi Syariah, tabungan deposito Syariah, saham, sukuk maupun reksadana Syariah.[8]

Fatwa tidak sama dengan hukum positif yang memiliki kekuatan mengikat bagi seluruh warganegara, namun fatwa dapat memiliki kekuatan mengikat setelah ditransformasi ke dalam peraturan perundang-undangan. Fatwa yang dikeluarkan oleh DSN-MUI sebanyak 130 fatwa, fatwa yang terakhir dikeluarkan pada tahun 2019 berkaitan dengan ekonomi syariah, yaitu Fatwa NO.130/DSN-MUI/X/2019.[9]

Fatwa DSN MUI telah memberi kontribusi positif terhadap regulasi

4 Muhammad Nur Rianto Al-Arif, Lembaga Keuangan Syariah, (Bandung: Pustaka Setia, 2017), hlm.435.

5 Hariandy Hasby, "Kinerja Reksadana Syariah Tahun 2009". Jurnal Keuangan dan Perbankan, Vol. 14, No.1 (Januari 2010), hlm.61.

6 Hariandy Hasby, "Kinerja Reksadana Syariah Tahun 2009". Jurnal Keuangan dan Perbankan, Vol. 14, No.1 (Januari 2010), hlm.62.

7 Hariandy Hasby, "Kinerja Reksadana Syariah Tahun 2009". Jurnal Keuangan dan Perbankan, Vol. 14, No.1 (Januari 2010), hlm 63.

8 Hariandy Hasby, "Kinerja Reksadana Syariah Tahun 2009". Jurnal Keuangan dan Perbankan, Vol. 14, No.1 (Januari 2010), hlm 64.

9 Majelis Ulama Indonesia" (On-line), tersedia di: https://dsnmui.or.id/kategori/fatwa/(30 Juli 2020).

sistem hukum Republik Indonesia yang berdasarkan pada Pancasila pertama yaitu Ketuhanan Yang Maha Esa dan salah satu dari the living law-nya adalah Hukum Islam.[10]

Secara Teoritis, Ulama mempunyai peran yang sangat strategis di dalam kehidupan masyarakat Islam, dan secara faktual ini telah terbukti di dalam sejarah yang panjang. Ulama adalah figur-figur yang diidealisasikan umat, bahkan merupakan patron sosial umat. Ulama ditempatkan sebagai rujukan atau literati tidak hanya pada bidang agama tetapi juga sering pada bidangbidang lainya. Proses mobilitas vertikal dan perolehan legitimasi sebagai ulama melalui jalan yang panjang dalam bentuk seleksi sosial tentang kapasitas keilmuan, rekam jejak dan integritas.[11]

Pada Bursa Efek Indonesia Kantor Perwakilan Bandar Lampung sudah terdapat tempat sebagai penjalan program jual beli saham atau investasi yang diperuntukan untuk reksadana syariah, namun belum dapat diketahui apakah sudah secara keseluruhan diterapkan Fatwa MUI dalam Implementasinya.

Pelaksanaan investasi syariah khususnya pada reksa dana syariah haruslah berjalan sesuai dengan fatwa yang diberikan oleh MUI, dalam hal ini DSN MUI memberikan Pedoman tentang pelaksanaan investasi pada reksa dana syariah agar tidak keluar dari nilai-nilai keislaman dalam kegiatan perekonomian syariah, seperti harapan umat islam yang menggunakan nya sebagai sarana dalam investasi agar kegiatan nya sesuai tuntunan agama islam.

Pedoman Pelaksanaan Investasi yang diberikan Majelis Ulama Indonesia diharapkan dapat diimplementasikan dengan baik dilapangan, khususnya dalam hal ini akan dilakukan penelitian di Bursa Efek Indonesia Kantor Perwakilan Magelang. Berdasarkan latar belakang masalah yang diuraikan di atas, maka rumusan masalah yang akan dikaji pada tulisan ini adalah Bagaimana cara kerja dalam berinvestasi di pasar modal syariah untuk produk reksadana syariah, kemudian implementasi Fatwa DSN MUI Pasal 2 No 20/DSNMUI/IV/2001 Tentang Mekanisme Kegiatan Reksa dana Syariah di Bursa Efek Indonesia.

B. Analisis Data

Setelah seluruh data terkumpul melalui instrument pengumpulan data,

10 Andi Fariana, "Urgensi Fatwa MUI dalam Pembangunan Sistem Hukum Ekonomi Islam di Indonesia". Jurnal Al-Hikam, Vol.12 No.1(Juni 2017), hlm 87.

11 M Yasir Nasution, "Peran Strategis Ulama dalam Pengembangan Ekonomi Syariah". Jurnal Human Falah, Vol.1 No.1 (Januari-Juni 2014), hlm.27

maka selanjutnya data akan dianalisis. Sedangkan metode analisa yang akan digunakan dalam penelitian ini disesuaikan dengan kajian penelitian yaitu, Implementasi Fatwa NO.20/DSN-MUI/IV/2001 sebagai pedoman dalam praktik investasi reksadana syariah di pasar modal syariah yang terjadi Kantor Bursa Efek Indonesia Magelang.

Setelah analisa data selesai, maka hasilnya akan disajikan secara deskriptif dengan analisis kualitaif yang disusun secara bertahap dan berlapis, yaitu suatu penjelasan dan penginterprestasian secara logis, sistematis, dan kemudian akan ditarik kesimpiulan sebagai jawaban atas. permasalahan yang diangkat dalam penelitian ini dengan menggunakan berpikir induktif. Yaitu analisis yang dimulai dengan melakukan observasi spesifik menuju terbentuknya pola umum yang berlaku dalam Implementasi Fatwa NO.20/DSN-MUI/IV/2001 sebagai pedoman dalam praktik investasi reksa dana syariah di pasar modal syariah yang terjadi Kantor Bursa Efek Indonesia.[12]

C. Literature Review

1. Penelitian Terdahulu

   Adapun hasil penelitian-penelitian lain yang telah ditelusuri oleh peneliti yang berkaitan dengan pedoman pelaksanaan investasi syariah untuk reksadana syariah terkait investasi syariah di bank syariah Indonesia antara lain adalah sebagai berikut :

   Pertama, zainal abidin,"Implementasi Fatwa DSN MUI Pasal 2 No. 20/DSN-MUI/IV/2001 Tentang Mekanisme Kegiatan Reksa Dana Syariah (Studi kasus di Bursa Efek Indonesia Kantor Perwakilan Lampung)". Yang membahas tentang Investasi, yaitu penanaman modal atau uang dalam perusahaan atau proyek tertentu. Tujuan investasi adalah untuk mendapatkan keuntungan.Jadi pada judul ini penulis membahas adanya kekurang rapihan dalam sistemkegiatan reksadana syariah.

   Kedua, ahmad syaifudin anwar,yang berjudul Reksa Dana Syariah Di Indonesia ; Studi Terhadap Jenis Akad Serta Perlindungan Bagi Investor, Studi ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana reksa dana syariah di indonesia khususnya studi terhadap jenis akad seta perlindungan bagi investor

   Ketiga, Fitria Andriani,yang berjudul Investasi Reksadana Syariah Di Indonesia, bertujuan untuk menjelaskan prinsip dari investasi reksadana syariah yang saat ini sedang berkembang pesat serta perkem-

12 Uhar Suharsaputra, Metode Penelitian, (Jakarta : Azitama, 2010), hlm.188.

bangannya dan tata cara melakukan investasi pada reksadana syariah.

2. Landasan Teori

Sebagai gambaran dalam memahami pembahasan perlu adanya keterangan yang jelas terhadap judul di dalam tulisan penelitian ini, agar mudah dipahami secara jelas tentang arah dan tujuan penelitian ini. Agar tidak terjadi kesalahpahaman di dalam judul maka perlu kiranya penulis menguraikan tentang pengertian judul tersebut sebagai berikut :

a. Reksa dana Syariah

Secara umum, yang dimaksud dengan pasar modal syariah atau pasar modal Islam adalah seluruh aktivitas di pasar modal yang memenuhi prinsip-prinsip Islam. Berdasarkan definisi tersebut, terdapat dua faktor utama yang membentuk pasar modal syariah, yaitu pasar modal dari prinsipprinsip Islam yang mendasarinya menjadi suatu keharusan, tidak bisa dipilah antara keduanya.[13]

Aktivitas di pasar modal mencakup pelaku pasar, Infrastruktur pasar, mekanisme transaksi dan efek yang ditransaksikan. Dengan demikian, suatu pasar modal dikatakan memenuhi prinsip Islam atau dikatagorikan sebagai pasar modal Islam apabila pelaku pasar, mekanisme transaksi, infrastruktur pasar dan efek yang ditransaksikan telah memenuhi prinsip-prinsip Islam. Pada peraturan Otoritas Jasa Keuangan atau OJK. Pasar Modal Islam atau prinsip syariah di pasar modal di definisikan sebagai berikut :

"Prinsip syariah di pasar modal adalah prinsip hukum Islam dalam kegiatan syariah di pasar modal berdasarkan fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI), sepanjang fatwa dimaksud tidak bertentangan dengan peraturan Otoritas Jasa Keuangan tentang penerapan prinsip syariah di pasar modal dan atau peraturan Otoritas Jasa Keuangan lainnya yang didasarkan pada fatwa MUI".[14]

Berdasarkan definisi tersebut, terlihat jelas bahwa prinsip Islam yang dijadikan rujukan dalam aktivitas maupun regulasi pasar modal Islam di Indonesia adalah fatwa yang dikeluarkan oleh DSN-MUI. Bahwa dengan demikian, keberadaan DSN-MUI, sebagai lem-

13 Irwan Abdalloh, Pasar Modal Syariah "Sebuah Pengenalan Dasar Tentang Pasar Modal Islam, (Jakarta : PT Elex Media Komputindo, 2018), hlm.18.

14 Madnasir Habibi dan Rodho Intan Putri Hasibuan Ahmad, Pasar Modal dan Reksa dana Syariah, (Bandar Lampung : IAIN Raden Intan Lampung, 2011). hlm.75.

baga yang menerbitkan fatwa, menjadi bagian yang tidak terpisahkan dalam struktur pasar modal Islam di Indonesia.

Sama seperti industri keuangan Islam lainnya, pasar modal syariah yang diterapkan di banyak negara saat ini adalah adaptasi dari konsep pasar modal (Konvensional) yang disesuaikan dengan prinsip-prinsip Islam. Meskipun ada pemikir ekonomi Islam yang berpendapat bahwa seharusnya ekonomi Islam tidak menduplikasi ekonomi (Konvensional) yang saat ini berlaku di dunia tetapi pada kenyataannya tidak ada satupun model ekonomi Islam yang diterapkan berdasarkan pendapat tersebut. Apalagi pasar modal Islam, yang notabene adalah kegiatan ekonomi yang tidak ada di zaman Rasulullah SAW. Jelas merupakan model duplikasi dari konsep pasar modal saat ini dengan menambahkan prinsip-prinsip Islam ke dalamnya.[15]

Ada perbedaan dalam hal konsep, mekanisme dan struktur pasar modal Islam, diantara negara-negara yang mengembangkan pasar modal syariah saat ini. Misalnya penerbit fatwa keuangan Islam di Indonesia adalah lembaga independen (NGO-Non Goverment Organization) yaitu DSN-MUI, di Malaysia adalah lembaga yang merupakan bagian dari lembaga keuangan pemerintah, sedangkan di Dubai (Uni Emirat Arab) tidak ada lembaga penerbit fatwa keuangan Islam karena fatwanya melekat dalam peraturan yang diterbitkan. Bahkan di Turki dan negara-negara Timur Tengah, ada fatwa yang dikeluarkan oleh ulama-ulama secara individu atau seorang mufti, yang dianggap mumpuni dan diakui keilmuannya, sehingga tidak ada lembaga fatwa nasional. Perbedaan lainnya, antara lain mencakup kriteria seleksi saham syariah, penerapan akad dalam transaksi syariah atau mekanisme transaksi yang memenuhi prinsip syariah.[16]

Perbedaan tersebut muncul karena penerapan prinsip-prinsip Islam dalam industri keuangan, khsusnya pasar modal Islam, sangat dipengaruhi oleh pendapat (ijtihad) ulama di masing-masing negara, Meskipun demikian, sumber utama yang dijadikan dasar penerapan prinsip-prinsip Islam di semua negara adalah sama, yaitu: Al-Qur'an, Sunnah dan Hadist serta Ijtihad Ulama.[17]

15 Madnasir Habibi dan Rodho Intan Putri Hasibuan Ahmad, Pasar Modal dan Reksa dana Syariah, (Bandar Lampung : IAIN Raden Intan Lampung, 2011). hlm.75.

16 Abdul Hanan, "Hukum Ekonomi Syariah", (Jakarta : Fajar Interpretama Mandiri, 2012), hlm.68

17 Fathurrahman Djamil, "Penerapan Hukum Perjajian dalam Transaksi di Lembaga Keuangan Syariah", (

Produk-produk yang dimiliki pasar modal syariah diantaranya adalah: Saham Syariah, Obligasi Syariah (Sukuk), Reksa dana syariah.[18]

b. Pengertian reksa dana syariah

Reksa dana, merupakan suatu instrumen keuangan untuk menghimpun dana dari masyarakat pemodal secara kolektif. Dana yang terkumpul ini, selanjutnya dikelola dan diinvestasikan oleh seorang manajer investasi (fund manager) melalui saham, obligasi, valuta asing atau deposito.[19]

Reksadana berasal dari dua kata yaitu reksa yang berarti penjaga dan dana yang berarti uang yang disediakan untuk suatu keperluan atau bisa juga biaya. Sedangkan syariat yang berasal dari bahasa arab adalah syariah yang artinya yaitu hukum agama yang menetapkan peraturan hidup manusia dan hubungannya dengan Allah, hubunganya dengan sesama dan juga alam sekitar berdasarkan Al-Qur'an dan Hadist. Reksa dana mempunyai nama lain diantaranya yaitu Unit Trust atau Mutual Fund atau Investment Fund adalah suatu wadah yang berfungsi untuk menghimpun dana para investor agar diinvestasikan dalam portofolio efek oleh manajer investasi yang mendapat ijin dari Otoritas Jasa Keuangan (OJK) yang pada awalnya adalah Badan Pengawas Pasar Modal (BAPEPAM). "Mutual Fund is acompany that invest in diversified portofolio of securities". Portofolio investasi reksa dana dapat terdiri dari berbagai macam instrumen surat berharga.[20]

Reksadana menurut fatwa Dewan Syariah Nasional (DSN) No. 20/DSN-MUI/IV/2001, pengertian reksa dana syariah (Islamic Investment Funds) adalah reksa dana yang beroperasi menurut ketentuan dan prinsip-prinsip syariah Islam, baik dalam bentuk akad antara pemodal dengan manajer investasi (wakil pemodal), maupun antara manajer investasi dengan pengguna investasi.[21]

Jakarta : Sinar Grafika, 2013). hlm.87.

18 Andri Soemitra, "Masa Depan Pasar Modal di Indonesia", (Jakarta : Kencana, 2014), hlm.267.

19 Iggi H, Achsien, Investasi Syariah di Pasar Modal: Menggagas Konsep dan Praktek Manajemen Portofolio Syariah , (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000), hlm.43

20 Abdul Aziz, "Manajemen Investasi Syariah", (Bandung : Alvabeta, 2010), hlm.34.

21 Darmadji, Tjiptono dan M. Fakhrudin, Hendi, "Pasar Modal di Indonesia", (Jakarta : Salemba Empat, 2011) hlm.62.

c. Dasar hukum Reksadana syariah

Pada prinsipnya, setiap sesuatu dalam muamalah adalah dibolehkan selama tidak bertentangan dengan Hukum Islam, mengikuti kaidah fikih yang dipegang oleh mazhab Hambali dan para Fuqaha lainya yaitu "Prinsip dasar dalam transaksi dan syarat-syarat yang berkenaan denganya ialah boleh diadakan, selama tidak dilarang oleh Islam atau bertentangan dengan nash syariah,".[22]

Allah SWT memerintahkan orang-orang yang beriman agar memenuhi akad yang mereka lakukan seperti dalam Al-Qur'an surat Al-Maidah ayat 1:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ اُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيْمَةُ الْاَنْعَامِ اِلَّا مَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّى الصَّيْدِ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ اِنَّ اللّٰهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيْدُ

Hai orang-orang yang beriman, penuhilah aqad-aqad itu. Dihalalkan bagimu binatang ternak, kecuali yang akan dibacakan kepadamu. (yang demikian itu) dengan tidak menghalalkan berburu ketika kamu sedang melaksanakan haji. Sesungguhnya Allah menetapkan hukum-hukum menurut yang dikehendaki-Nya. (QS. Al-Maidah (5): 1).[23]

d. Prinsip Transaksi Reksa Dana Syariah

Reksa dana Syariah adalah Reksa dana yang pengelolaan dan kebijakan investasinya mengacu kepada syariah Islam. Reksa dana Syariah merupakan lembaga intermediasi yang membantu surplus unit melakukan penempatan dana untuk diinvestasikan.

Salah satu tujuan dari Reksa dana Syariah adalah memenuhi kelompok investor yang ingin memperoleh pendapatan investasi dari sumber dan cara yang bersih dan dapat dipertanggung jawabkan secara agama serta sejalan dengan prinsip-prinsip syariah.[24]

D. Hasil dan Pembahasan

Hasil dari analisis diatas adalah menunjukan bahwa dalam fatwa DSNMUI no. 20 tahun 2001 tentang Pedoman Pelaksanaan Investasi Untuk Reksa Dana Syariah, ada perbedaan antara reksadana konvensional dengan reksadana syariah dalam hal akad yakni pada Pasal 2 (1) "reksadana syariah

22 Nurul Huda dan Muhammad Heykal, Lembaga Keuangan Islam Tinjauan Teori dan Praktis, (Jakarta : Kencana Prenada Media Group, 2010), hlm.249.

23 Al-Qur'an dan Terjemahanya,(Jakarta : Pustaka Setia, 2001), hlm.106.

24 M. Nur Rianto Al-Arif, Lembaga Keuangan Syariah: Suatu Kajian TeoritisPraktis. (Bandung : Pustaka Setia, 2011), hlm.61.

dalam mekanisme operasionalnya menggunakan akad wakalah antara manajer investasi dengan pemodal atau investor dan akad antara Manajer investasi dan pengguna investasi dilakukan dengan sistem mudarabah, dan kemudian dijelaskan dalam KHES (Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah) tentang akad-akad syariah Pasal 1 (m) menyatakan adanya asas al-kitabah (tertulis) yang artinya sighah sebuah akad diharuskan dalam bentuk tertulis.

Dan ini juga diperkuat dengan Peraturan Badan Pengawas Pasar Modal dan Lembaga Keuangan Nomor IX.A.14 yang menyatakan dalam akad-akad syariah yang digunakan dalam pasar modal bahwa hak dan kewajiban pihak-pihak yang berakad wajib menyatakan secara tertulis pernyataan ijab dan qabul. Sehingga dalam hal akad produk reksadana syariah di PT. Danareksa Investement Management belum memenuhi ketentuan yang telah diatur dalam fatwa DSNMUI No. 20 Tahun 2001 tentang Pedoman Pelaksanaan Investasi Untuk Reksadana Syariah.

Kemudian juga menunjukan bahwa Produk reksa dana Batasa kombinasi dan reksa dana Danareksa syariah berimbang telah sesuai dengan fatwa DSN MUI tersebut, pada mekanisme kegiatan reksa dana, hubungan, hak dan kewajiban. Sedangkan untuk pemilihan pelaksanaan investasi serta penentuan dan pembagian hasil investasi masih belum semuanya sesuai dengan fatwa.[25]

Selanjutnya adalah Pengukuran kinerja reksadana syariah pendapatan tetap berdasarkan metode Sharpe dari 7 reksa dana menghasilkan dua reksa dana yang mampu menghasilkan kinerja diatas kinerja tolak ukurnya (IRDPT) yaitu reksa dana SAM Sukuk Syariah dan Mega Dana Obligasi Syariah dan sisanya lima reksa dana yang berkinerja inferior. Metode Treynor menghasilkan lima reksadana pendapatan tetap yang memiliki kinerja superior yaitu SAM Sukuk Syariah, MNC Dana Syariah, BNI Dana Syariah, PNM Amanah Syariah dan dua reksa dana yang berkinerja Inferior.[26]

E. Kesimpulan

Reksadana merupakan salah satu bentuk investasi yang sedang berkembang saat ini. Pada perkembangannya mulai muncul reksadana yang menerapkan prinsip syariah dalam kebijakan investasinya. Kegiatan in-

25 Kurnia Nur Widyastuti, "Kesesuaian Reksa Dana Syariah Berdasarkan Fatwa DSNMUI NO.20 Tahun 2001 Dan Perlakuan Akuntansi Studi Kasus di PT Batasa Capital dan PT Danareksa Investment Management", (Skripsi Program Sarjana Ilmu Ekstensi Akuntansi Universitas Indonesia,Depok,2012), hlm.60.

26 Ghoibi, "Analisis Pengukuran Kinerja Reksa Dana Syariah Berdasarkan Metode Sharpe, Treynor dan Jensen Studi Kasus di Katagori Reksa Dana Pendapatan Tetap",(Skripsi Program Sarjana Ilmu Sosial dan Politik Universitas Lampung,Lampung,2016), hlm.73.

vestasi reksadana syariah diperbolehkan sebab tidak bertentangan dengan syariah. Reksadana pada prinsipnya bukan saja memberikan peluang, tetapi juga menawarkan beberapa jenis instrumen yang dapat dikembangkan. Penilaian keberhasilan investasi tidak saja ditentukan oleh tingkat pengembalian yang tinggi sebagaimana terkonsep dalam ekonomi konvensional.

Dewasa ini kecenderungan berinvestasi mulai mengalami pergeseran ke ranah kepuasan spiritual. Kecenderungan investas semacam ini disebut sebagai ethical investment yakni investasi yang dapat dipertangungjawabkan secara sosial karena menggunakan pertimbangan prinsip yang islami. Pelaku dalam investasi reksadana syariah meliputi investor dan manajer inverstas yang dipercayai penuh oleh investor dalam mengelola reksadana miliknya. Investasi pada reksadana syariah meliputi dengan dua cara yaitu cara pembelian subcription dan redemtion atau cara penjualan pemehaman yang baik akan kedua ini akan menentuan resiko dan keuntungan yang didapkan. Implementasi prinsip ekonomi Islam dalarn reksa dana syariah adalah :

a. Investasi hanya dapat dilakukan pada efek-efek yang diterbitkan oleh pihak (emiten) yang jenis kegiatan usahanya tidak bertentangan dengan syariah Islam.
b. Dewan Pengawas Syariah melakukan purifikasi portofolio investasi, menyeleksi stock dan instrumen investasi yang sesuai dengan syariah. Apabila terjadi pelanggaran maka Dewan Pengawas S yariah memiliki wewenang untuk Memberikan peringatan kepada lembaga keuangm-syariah untuk menghentikan penyimpangan dari fatwa yang telah dikeluarkan oleh DSN. Serta Mengusulkan kepada instansi yang berwenang untuk mengambil tindakan apabila peringatan tidak diindahkan.
c. Pemilihan dan pelaksanaan transaksi investasi hams didasarkan berdasarkan prinsip kehati-hatiian (prudential managemedihtiyath) serta tidak diperbolehkan melakukan spekulasi yang didalamnya mengandung unsur gharar.
d. managemedihtiyath) serta tidak diperbolehkan melakukan spekulasi yang didalamnya mengandung unsur gharar.

F. Saran

Dari hasil penulisan hukum ini, maka penulis dapat memberikan saran sebagai berikut:

1. Mengenai pengimplementasian prinsip ekonomi Islam dalam reksa dana syariah yaitu dengan berinvestasi pada cabang-cabang kegiatan

usaha yang tidak bertentangan dengan prinsip syariah (cleansing). Hal tersebut hams dilihat secara seksama karena dalam penerapannya tidak sedikit pula kegiatan usaha yang mendapatkan label syariah dalam kegiatan usahanya mengenyampingkan prinsip-prinsip syariah, padahal adanya eksistensi prinsip syariah adalah dengan maksud dan tujuan hzjidz ummah, yang mana hal tersebut dapat terlaksana dengan jalb al manafi dan dar-ul mafashid.

2. Terkait konteks akad yang dipergunakan dalam pelaksanaan investasi reksa dana syariah, adalah akad wakalah seyogyanya dalam akad tersebut sekalipun telah mendapatkan persetujuan dari muwakkil, wakil dalam melaksanakan apa yang diwakilkan tidak boleh ada maksud dan tujuan merugikan diri muwakkil. Dalam akad mudharabah yang semula tidak memerlukan adanya jaminan akan tetapi dalam perjalanannya memerlukan adanya jaminan hal tersebut semata-mata untuk melindungi shohib al mal dari mudharib yang tidak bertanggung jawab dalam hal ini menyampaikan hasil usaha tidak sesuai semestinya atau dengan kata lain adanya tipu muslihat yang merugikan sebelah pihak. sehingga pihak wakil yang dipercaya oleh muwakil dalarn mengelola dan menginvestasikan dana hams lebih selektif dalam memilih mudharib dalam hal ini harus jujur dan bertanggung jawab atau dengan kata lain amanah.
3. Dalam kegiatan investasi memang salah satu pilar terpenting adalah adanya perlindungan hukum, dan tentu lcalangan investor mengamini dengan adanya lembaga negara yang mengawal kegiatan investasi yang bertujuan melakukan perlindungan bagi investor akan membawa dampak positif dalam iklim investasi yang ada, serta menjamin seluruh kepentingail para pihak yang terlibat dalam kegiatan tersebut. Dalam hal ini kepatuhan hukum bagi semua pihak akan menjadi salah satu hal yang sangat substansial dalarn pelaksanaan kebijakan yang dicanangkan tersebut.

Daftar Pustaka

Abdul Aziz, "Manajemen Investasi Syariah", (Bandung : Alvabeta, 2010)

Abdul Hanan, "Hukum Ekonomi Syariah", (Jakarta : Fajar Interpretama Mandiri, 2012)

Al-Qur'an dan Terjemahanya,(Jakarta : Pustaka Setia, 2001)

Andi Fariana, "Urgensi Fatwa MUI dalam Pembangunan Sistem Hukum Ekonomi Islam di Indonesia". Jurnal Al-Hikam, Vol.12 No.1(Juni 2017)

Andri Soemitra, "Masa Depan Pasar Modal di Indonesia", (Jakarta : Kencana, 2014)

Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian Kualitatif,* (Jakarta: Raja Grafindo, Persada, 2001)

Cholid Narbuko dan Abu Achmadi, *Metodologi Penelitian*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2009)

Darmadji, Tjiptono dan M. Fakhrudin, Hendi, "Pasar Modal di Indonesia", (Jakarta : Salemba Empat, 2011)

Fathurrahman Djamil, "Penerapan Hukum Perjajian dalam Transaksi di Lembaga Keuangan Syariah", (Jakarta : Sinar Grafika, 2013)

Ghoibi, "Analisis Pengukuran Kinerja Reksa Dana Syariah Berdasarkan Metode Sharpe, Treynor dan Jensen Studi Kasus di Katagori Reksa Dana Pendapatan Tetap",(Skripsi Program Sarjana Ilmu Sosial dan Politik Universitas Lampung,Lampung,2016)

Hariandy Hasby, "Kinerja Reksadana Syariah Tahun 2009". Jurnal Keuangan dan Perbankan, Vol. 14, No.1 (Januari 2010)

Hijrah Saputra, Andriansyah Syihabudin, Adhika Prasetya, Himpunan Fatwa Keuangan

Iggi H, Achsien, Investasi Syariah di Pasar Modal: Menggagas Konsep dan Praktek Manajemen Portofolio Syariah , (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000)

Irwan Abdalloh, Pasar Modal Syariah "Sebuah Pengenalan Dasar Tentang Pasar Modal Islam, (Jakarta : PT Elex Media Komputindo, 2018)

Kurnia Nur Widyastuti, "Kesesuaian Reksa Dana Syariah Berdasarkan Fatwa DSNMUI NO.20 Tahun 2001 Dan Perlakuan Akuntansi Studi Kasus di PT Batasa Capital dan PT Danareksa Investment Management", (Skripsi Program Sarjana Ilmu Ekstensi Akuntansi Universitas Indonesia,Depok,2012)

Lexy J. Moelong*, Metode Penelitian Kualitatif,* (Bandung : PT Sigma 1996)

M Yasir Nasution, "Peran Strategis Ulama dalam Pengembangan Ekonomi Syariah".Jurnal Human Falah, Vol.1 No.1 (Januari-Juni 2014)

M. Djunaidi Ghony, Metodologi Penelitian Kualitatif, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2012)

M. Nur Rianto Al-Arif, Lembaga Keuangan Syariah: Suatu Kajian TeoritisPraktis. (Bandung : Pustaka Setia, 2011)

Madnasir Habibi dan Rodho Intan Putri Hasibuan Ahmad, Pasar Modal dan Reksa dana Syariah, (Bandar Lampung : IAIN Raden Intan Lampung, 2011)

Majelis Ulama Indonesia" (On-line), tersedia di: https://dsnmui.or.id/kategori/fatwa/

Muhammad Nur Rianto Al-Arif, Lembaga Keuangan Syariah, (Bandung: Pustaka Setia,2017)

Nurul Huda dan Muhammad Heykal, Lembaga Keuangan Islam Tinjauan Teori dan Praktis, (Jakarta : Kencana Prenada Media Group, 2010)

Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif,* (Bandung: Alfabeta, 2012)

Syariah, (Jakarta: Erlangga, 2014),

Uhar Suharsaputra, Metode Penelitian, (Jakarta : Azitama, 2010)

ANALISIS PENERAPAN *AL-TADARRUJ FI TATBIQ AL-SYARI'AH* DALAM FATWA DSN-MUI NO. 135/ DSN-MUI/V/2020 MENGENAI SAHAM SYARIAH

Achmad Syariful Afif

Abstrak

Saham merupakan salah satu instrumen investasi yang menarik di mata masyarakat, ini dibuktikan dengan data KSEI yang menunjukkan adanya pertumbuhan jumlah investor secara signifikan sejak tahun 2018-Februari 2022. Saham yang beredar di bursa efek Indonesia saat ini bisa dikategorikan menjadi saham biasa dan saham syariah. Saham syariah adalah saham yang telah memenuhi kriteria pada fatwa DSN-MUI, baik dari aspek perusahaan/emitennya dan dari mekanisme transaksi sahamnya. Makalah ini menggunakan pendekatan kualitatif atau kajian pustaka kemudian menganalisa dan mengkritisi fatwa-fatwa DSN-MUI seputar saham syariah, sehingga makalah ini akan mengelaborasi pertanyaan seperti, apa itu saham syariah? Apa saja kriteria saham syariah? Apa argumentasi DSN-MUI atas fatwanya itu? dan bagaimana aplikasi pentahapan (*al-tadarruj*) dalam penerapan syariat. Makalah ini menyimpulkan, 1). Saham syariah adalah saham yang telah memenuhi kriteria fatwa DSN-MUI, dari aspek emiten dan mekanisme transaksinya dan 2). Toleransi kebolehan hutang kepada lembaga keuangan ribawi maksimal 45% dan pendapatan tidak halal sebanyak 10% merupakan bagian dari usaha pentahapan penerapan syariat dengan mempertimbangkan realita (*al-waqi'*), kaidah dan prinsip-prinsip syariah. Fatwa DSN-MUI ini telah memengaruhi sikap dan mewadahi keinginan para investor saham yang ingin tetap berpegang kepada prinsip-prinsip syariah yang ditunjukkan dengan meningkatnya jumlah investor syariah dari yang pada tahun 2018 hanya berjumlah 2.705 investor, namun pada akhir Maret 2022 telah melonjak menjadi 108.345 investor.

Keyword: Saham, Syariah, Fatwa, Bertahap, *al-Tadarruj*.

Pendahuluan

Minat besar masyarakat untuk berinvestasi di pasar saham dapat dilihat dari data yang dirilis oleh KSEI (Kustodian Sentral Efek Indonesia) pada bulan Februari tahun 2022 yang menunjukkan kontinuitas pertumbuhan jumlah investor dari tahun ke tahun sejak tahun 2018. Data yang dirilis KSEI ini menunjukkan bahwa pada tahun 2018 jumlah investor di pasar modal Indonesia hanya sebesar 2,48 juta orang, namun di bulan Februari 2022 jumlah tersebut sudah meningkat menjadi 8,1 juta orang, meningkat kurang lebih 8,2 % dari total investor pada tahun 2021 yang berjumlah 7,48 juta orang.[1] Terlihat grafik peningkatan jumlah investor dari tahun ke tahun dan bukan tidak mungkin jumlahnya akan jauh lebih besar pada akhir tahun 2022 nanti, mengingat pertumbuhan pada 2 bulan pertama tahun 2022 saja sudah mencapai 8,2%.

Hal yang juga patut dicermati dari rilis KSEI terkait statistik pasar modal Indonesia tersebut adalah bahwa mayoritas investornya berusia kurang dari atau sama dengan tiga puluh tahun yang mencapai 60,32% dan jika ditinjau dari tingkat pendidikannya mayoritas investor di Indonesia hanya berpendidikan sekolah menengah atas ke bawah.[2] Artinya, berdasarkan demografi usia tersebut dapat dilihat bahwa lebih dari setengah investor pasar modal Indonesia merupakan generasi Y (milenial) dan gen Z.

Namun di tengah antusiasme masyarakat terhadap pasar modal saham di Indonesia, masih terdapat beberapa persepsi *miring* terhadap investasi saham, ada yang beranggapan bahwa saham itu tak ubah layaknya pasar judi yang sifatnya sangat spekulatif sehingga mereka menolak berinvestasi di saham[3] dan di sisi lain ada juga yang menjadi investor saham di pasar modal namun tidak memperhatikan pertimbangan-pertimbangan syariat (halal-haram) terhadap perusahaan yang dia berinvestasi di dalamnya.

Padahal, bursa efek sendiri bekerja sama dengan OJK dan dengan mempertimbangkan masukan dari DSN-MUI telah menyediakan fasilitas untuk *screening* saham syariah untuk para investor saham berupa indeks kumpulan saham syariah seperti indeks JII, ISSI, IDX-MES BUMN 17 dan rilis berkala daftar efek syariah (DES).[4] Indeks saham syariah ini bisa dijadikan sebagai patokan

1 https://www.ksei.co.id/files/Statistik_Publik_-_Februari_2022.pdf. Terakhir diakses pada 28 Juni 2022, pukul 19.24 WIB.

2 Ibid.

3 Neneng Hartati, "Investasi Saham Syariah di Bursa Efek Indonesia dalam Perspektif Hukum Ekonomi Syariah", *Jurnal Hukum Ekonomi* Syariah, Vol. 5, No. 1 (2021), 34.

4 ISSI (*Indonesia Sharia Islamic Index*), merupakan *list* semua saham syariah yang tercatat di bursa efek. Adapun JII (Jakarta Islamic Index), merupakan 30 atau 70 saham syariah pilihan dari indeks ISSI dengan kapitalisasi dan liquiditas tinggi. IDX-MES BUMN adalah kumpulan saham syariah yang mana perusahaannya merupakan anggota BUMN. Lalu DES merupakan list saham syariah yang diterbitkan oleh OJK

bagi para investor saham untuk melihat daftar saham syariah yang terdaftar di bursa efek indonesia.

Keberadaan indeks-indeks saham syariah dan sosialisasi serta edukasi mengenai pentingnya berinvestasi di saham syariah nampaknya mampu memantik dan mewadahi kesadaran masyarakat untuk berinvestasi saham dengan tetap berpegang kepada prinsip-prinsip syariah, tercatat pada akhir tahun 2018 jumlah investor syariah hanya berkisar 2.705 investor, namun pada Oktober 2019 jumlah tersebut telah menjadi 62.840 investor.[5] Jumlah tersebut terus meningkat, merujuk pada data yang dimuat pada situs idxchannel.com yang menyatakan bahwa per akhir Maret 2022 jumlah investor syariah di pasar modal telah mencapai 108.345 investor.[6]

Dari data peningkatan jumlah investor syariah tersebut, dapat diproyeksikan bahwa pasar modal syariah dapat terus berkembang. Makalah ini akan membahas hal-ihwal seputar saham, mulai dari apa itu saham? apa saja kriteria saham syariah berdasarkan fatwa DSN-MUI? dan bagaimana pentahapan penerapan syariah dalam fatwa tersebut? mengingat masih terdapat beberapa toleransi dalam fatwa tersebut. Makalah ini menggunakan pendekatan kualitatif-analitis untuk menjawab dan mengelaborasi pertanyaan-pertanyaan tersebut.

Definisi Saham dan Akad Muamalah dalam Transaksi Saham

Merujuk pada KBBI, secara bahasa saham artinya adalah andil atau sero. Adapun secara istilah dalam dunia ekonomi, saham berarti surat bukti kepemilikan seseorang (pemegang saham) terhadap perusahaan sebagai tanda atas penyerahan modal kepada perusahaan terkait sehingga dianggap *sharing* dalam hal kepemilikan dan pengawasan terhadap kinerja perusahaan.[7] Selain itu, pemegang saham juga berhak untuk mengikuti RUPS dan hak atas dividen perusahaan berdasarkan besaran modal/saham yang ia investasikan pada perusahaan.

Adapun dalam bahasa Arab, secara terminologi kata *sahm* (*sin, ha* dan *mim*) sepadan dengan kata *syirkah* (perkongsian, kerja sama) atau secara lebih khusus disebut juga dengan *syirkah al-musahamah.* Secara istilah *sahm* artinya adalah satu surat/dokumen bukti kepemilikan sebuah *syirkah* (perusahaan)

dan ditinjau kembali sebanyak dua kali setiap tahunnya, yakni pada bulan Mei dan November,

5 Ulinnuha dkk, "Persepsi Investor Pemula terhadap Pembelian Saham Syariah di Indonesia", *Jurnal Ilmu Ekonomi dan Bisnis Islam*, Vol. 2, No.1 (2020), 2.

6 https://www.idxchannel.com/syariah/investor-saham-syariah-melonjak-367-persen-dalam-lima-tahun/all. Terakhir diakses pada 29 Juni 2022, pukul 05.51 WIB.

7 https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/saham. Terakhir diakses pada 3 Juli 2022, pukul 16.27 WIB.

yang diterbitkan sesuai dengan jumlah modal yang ditanamkan pada *syirkah* tersebut.[8] Sehingga bisa saja sebuah perusahaan atau *syirkah* memiliki lebih dari dua investor yang bekerja sama dalam mengumpulkan modal dan mengoperasikan perusahaan tersebut.

Dari dua definisi di atas dapat disimpulkan kalau saham merupakan surat atau dokumen yang diterbitkan oleh sebuah perusahaan sebagai tanda kepemilikan perusahaan tersebut sesuai dengan jumlah modal yang disetorkan oleh setiap investor. Sehingga setiap investor yang memiliki saham (walaupun hanya nol koma sekian persen dari keseluruhan modal) berhak untuk ikut serta dalam rapat umum pemegang saham (RUPS), berhak ikut serta dalam pengambilan keputusan tindakan korporasi, berhak atas keuntungan/kerugian sesuai dengan kepemilikan sahamnya. Semakin besar saham yang dimiliki maka semakin besar 'suaranya' dalam tiap keputusan pengambilan tindakan korporasi, serta semakin besar keuntungan/kerugian yang dia dapatkan, demikian sebaliknya.

Jika ditinjau dari perspektif ekonomi Islam, kerja sama semacam ini merupakan bahasan turunan dari tema *syirkah*, yaitu *syirkah al-'inan*. Sebagaimana disebutkan oleh Wahbah al-Zuhaili bahwa *syirkah al-'inan* adalah,

شركة العنان: وهي أن يشترك اثنان في مال لهما على أن يتجرا فيه والربح بينهما[9]

Terjemah bebasnya, *syirkah al-'inan* adalah kerja sama yang dilakukan oleh dua pihak, di mana keduanya sama-sama menyetorkan modal kemudian mereka saling berbagi (*sharing*) dalam hal untung dan rugi. Pada halaman yang sama, al-Zuhaili menyatakan bahwa kerja sama semacam ini dibolehkan dalam Islam berdasarkan ijma' ulama.

Lebih spesifik lagi, al-Zuhaili juga menjelaskan tentang *syirkah al-musahamah* yang menurutnya merupakan bentuk variasi dari *syirkah al-'inan* dan *syirkah al-amwal*. al-Zuhaili mendefinisikan *syirkah al-musahamah* sebagai kerja sama yang dilakukan oleh beberapa pihak dengan membagi pokok modal perusahaan menjadi bagian-bagian kecil yang disebut dengan 'saham', setiap saham memiliki nilai yang sama namun setiap orang bisa memiliki besaran saham yang berbeda-beda. *Syirkah* semacam ini menurut al-Zuhaili diperbolehkan menurut syariat, karena ia tidak ada bedanya secara konseptual dengan *syirkah al-'inan*.[10]

Biasanya para investor hanya menyetorkan dana saja kepada perusa-

8 Majma' al-Lugah al-'Arabiyyah, *Mu'jam al-Wasit,* Cet. IV (Kairo: Makyabah al-Shuruq al-Dauliyyah, 2004), 459.

9 Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu,* Juz 4 (Damaskus: Dar al-Fikr), 796-797.

10 Ibid, 881.

haan, kemudian jajaran direksi perusahaan-lah yang memutuskan uang itu akan dipergunakan untuk apa, apakah untuk ekspansi atau menambah aset perusahaan (*Capital Expenditure*), maupun untuk kebutuhan operasional perusahaan (*Operating Expenditure*). Transaksi semacam ini dalam literatur fikih disebut dengan akad *wakalah*, yakni akad yang terjadi ketika seorang mewakilkan sebagian hartanya kepada orang lain untuk dimanfaatkan atau dibelikan sesuatu.[11]

Kemudian muncul pertanyaan, bagaimana hukumnya memperjualbelikan saham sebagaimana di bursa efek dalam perspektif Islam. Pada dasarnya jual beli itu diperbolehkan dalam Islam, sebagaimana firman Allah,

...وأحل الله البيع وحرم الربا...[12]

"*...dan Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba...*".

Al-Qurtubi menjelaskan bahwa kata *al-bai'* dalam ayat ini bersifat umum, artinya setiap bentuk jual beli itu pada dasarnya diperbolehkan, kecuali yang dilarang oleh nas-nas syar'i seperti adanya unsur riba, menjual minuman keras dan lain sebagainya.[13] Sehingga memang ayat ini bukan berarti memperbolehkan segala macam jual beli tanpa terkecuali.[14] Sesuai dengan kaidah fikih yang menyatakan bahwa hukum asal segala sesuatu (selain ibadah) adalah diperbolehkan, sampai adanya dalil yang menunjukkan larangannya.

Abu Syuja' mengklasifikasikan *bai'* menjadi tiga macam, 1). Jual beli terhadap barang yang tampak jelas, 2). Jual beli sesuatu dalam bentuk jaminan (seperti surat berharga dan yang semisalnya), dua jenis jual beli ini diafirmasi oleh syariat dan 3). Jual beli barang yang gaib/tidak ada, jenis yang ketiga ini tidak diperkenankan. Kemudian, jual beli itu dianggap sah menurut timbangan syariat jika ia memenuhi hal-hal berikut, 1). Benda yang diperjualbelikan merupakan benda yang suci, 2). Bermanfaat, 3). Dimiliki (yakni, bukan milik orang lain).[15] Hal ini diatur dalam Islam untuk mewujudkan kemaslahatan manusia itu sendiri, serta melindungi transaksi jual beli di antara mereka dari ber-

11 Akad semacam ini diperbolehkan dalam Islam, karena seorang *muwakkil* memang berhak atas hartanya dan ia bebas jika hendak men-*taukil* (mewakilkan harta tersebut) kepada orang lain. Dalam mazhab Hanafi, Maliki dan salah satu pendapat imam Ahmad, seorang *muwakkil* bahkan boleh berkata 'belikan aku apa yang menurutmu bagus (menguntungkan)', artinya harta tersebut boleh dimanfaatkan sebebasnya oleh orang yang diamanahi wakalah apabila sudah mendapat izin dari *muwakkil*. Lihat *al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah*, Juz 45, Cet. 1 (Kuwait: Wizarah al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah, 2006), 51.

12 Qs. Al-Baqarah (2): 175.

13 Muhammad bin Ahmad al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Juz 4, ed. Muhammad al-Turki & Muhammad Ridwan (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2006), 394.

14 Rafiq Yunus al-Misri, *al-Tafsir al-It iqtisadi li al-Qur'an al-Karim* (Damaskus: Dar al-Qalam, 2012), 25-26.

15 Mustafa Dib al-Buga, *al-Tadhhib fi Adillati Matn al-Gayah wa al-Taqrib*, Cet. 4 (Damaskus: Dar Ibn Kathir, 1989), 125.

bagai bentuk kecurangan dan kemudharatan.

Berdasarkan kriteria yang disebutkan di atas, maka transaksi jual beli saham bisa dikatakan boleh-boleh saja dalam pandangan Islam, karena ia termasuk jenis jual beli yang kedua dengan catatan memenuhi tiga syarat keabsahan jual beli seperti yang disebutkan di atas. Ibn Qudamah menjelaskan akan kebolehan jual beli saham ini,

وإن اشترى أحد الشريكين حصة شريكه منه جاز لأنه يشتري ملك غيره[16]

> *"dan jika salah satu dari dua orang yang berserikat itu membeli bagian* (*kepemilikan saham*) *temannya maka itu diperbolehkan, karena ia sama saja seperti membeli* (*benda*) *milik orang lain"*

Transaksi jual beli saham harus memerhatikan syarat dan ketentuan di atas, jika tidak memenuhi ketentuan tersebut transaksinya dianggap tidak sah, seperti yang terjadi pada mekanisme transaksi *short selling* (menjual sesuatu yang tidak dimiliki). Demikian juga jika transaksi yang terjadi bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah, misalnya jika di dalamnya terdapat tipuan, suap-menyuap, perjudian, kemudharatan, riba serta berinvestasi di perusahaan yang bergerak di sektor non-halal.

Maka dari itu dalam fatwa DSN-MUI no. 40/DSN-MUI/X/2003 dijelaskan beberapa jenis mekanisme transaksi efek yang dilarang dalam perspektif Islam, yaitu.

1. *Najsy,* yakni melakukan penawaran palsu atau melakukan *fake bid-offer* agar saham ini terlihat menarik serta likuid di mata investor dan ujung-ujungnya dapat memanipulasi harga pasar[17]. Larangan melakukan *najsy* atau penawaran palsu ini dilarang secara spesifik oleh Rasulullah dalam hadisnya,

   عن ابن عمر: نهى رسول الله عن النجش. رواه البخاري[18]

   "*Dari Ibn 'Umar: Rasulullah telah melarang najsy* (*penawaran palsu*)".

2. Membuat dan menyebarkan informasi yang menyesatkan, hal ini masih masuk pada bab penipuan (*gharar*). Hal seperti ini mengandung unsur pe-

16 Ibn Qudamah, *al-Mugni*, Juz 5 (Maktabah al-Qahirah, 1969), 43.

17 Semua upaya manipulasi pasar seperti memberikan informasi atau gambaran yang salah (menyesatkan) perihal kegiatan perdagangan, kondisi pasar, harga efek, membuat penawaran palsu dan lain sebagainya sebenarnya juga sudah dilarang dalam UU No. 8 Tahun 1995 tentang pasar modal. Lihat Sawaluddin Siregar, "Perspektif Hukum Islam mengenai Mekanisme Manipulasi Pasar dalam Transaksi Saham di Pasar Modal", *Yurisprudentia*, Vol. 3, No. 2 (2017), 73.

18 Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari bi Sharh Sahih al-Bukhari* (Oman: Bait al-Afkar al-Dauliyyah, 2000), 3104.

nipuan dan dilarang oleh Rasulullah sebagaimana diriwayatkan oleh **Abu Hurairah**,

نهى رسول الله عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر. رواه مسلم[19]

"*Rasulullah melarang bai' al-hasah dan jual beli yang mengandung unsur penipuan*".

3. *Insider trading*, yaitu menggunakan informasi dari orang dalam untuk mendapatkan keuntungan atas transaksi yang dilarang.
4. *Margin trading*, yakni melakukan aktivitas transaksi saham syariah menggunakan dana yang dipinjamkan oleh pihak sekuritas (berhutang) di mana dana pinjaman ini merupakan pinjaman yang berbasis bunga, sehingga ada unsur ribanya.
5. Menimbun (*ihtikar*) saham syariah dengan tujuan untuk memengaruhi pihak lain dan memanipulasi pergerakan harga saham.
6. *Short selling* atau melakukan penjualan atas barang (efek syariah, dalam hal ini saham) yang belum/tidak dimiliki. Transaksi ini tidak sah jika mengacu pada kriteria yang diajukan oleh Abu Syuja' (karena salah satu syarat sah jual beli adalah barang itu harus sudah dimiliki) dan dilarang oleh Rasulullah berdasarkan hadis tentang larangan transaksi *gharar* di atas, karena pada dasarnya sama saja.
7. Semua jenis transaksi yang mengandung unsur-unsur yang bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah seperti yang telah disebutkan di atas.

Maka dari itu sebelum memutuskan untuk berinvestasi, seorang investor perlu untuk mengetahui terlebih dahulu apa itu saham dan apakah transaksi yang akan dia lakukan itu telah sejalan dengan prinsip-prinsip syariat atau belum.

Kriteria Saham Syariah menurut Fatwa DSN-MUI

Berdasarkan pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa jual beli saham itu sah-sah saja, selama terpenuhi syarat dan ketentuannya. Mulai dari barangnya suci dan bermanfaat (artinya saham tersebut diterbitkan oleh perusahaan yang bergerak di sektor halal) dan transaksinya tidak mengandung unsur riba dan unsur-unsur yang bertentangan dengan prinsip Islam. Namun, jika berkaca kepada *al-waqi'* (realita) agaknya hal-hal seperti berhutang kepada lembaga

19 Yahya bin Sharaf al-Nawawi, *al-Minhaj fi Sharh Sahih Muslim Ibn Hajjaj* (Oman: Bait al-Afkar al-Dauliyyah), 963.

keuangan konvensional sulit untuk dihindari, karena terkadang perlu biaya yang sangat besar untuk ekpansi dan operasional perusahaan dan di samping itu mayoritas penyedia keuangan di Indonesia adalah bank konvensional. Maka dari itu hal ini masih 'ditolerir' oleh fatwa DSN-MUI dengan catatan tertentu.

Untuk menentukan suatu saham itu bisa dianggap sesuai dengan prinsip syariat dapat dilihat dari dua aspek. *Pertama,* Aspek emiten/perusahaan publik itu sendiri dan *kedua*, Aspek mekanisme transaksinya. Jika salah satu dari keduanya tidak terpenuhi maka tidak bisa dianggap sebagai saham syariah.

Mengacu kepada fatwa DSN-MUI No: 40/DSN-MUI/X/2003[20] sebuah emiten yang menerbitkan efek syariah tidak boleh bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah. Rinciannya disebutkan dalam bab 3 pasal 3 yang dirangkum sebagai berikut.

1. Perusahaan publik atau emiten tidak boleh bergerak di sektor yang non-halal, seperti perbankan konvensional. Demikian juga emiten tidak boleh menjadi produsen, distributor, pedagang dan penyedia barang atau jasa yang haram, merusak moral dan membawa mudarat.
2. Emiten tidak boleh memiliki hutang kepada lembaga keuangan ribawi lebih dominan dari modal atau ekuitasnya.
3. Emiten wajib menjamin terlaksananya akad dan transaksi yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariah, tidak boleh mengandung unsur perjudian, penipuan dan unsur-unsur lain yang tidak sejalan dengan prinsip syariah. Rinciannya sudah diuraikan pada sub-bahasan sebelum ini.
4. Emiten yang menerbitkan efek syariah juga wajib menjamin kegiatan usahanya telah memenuhi prinsip-prinsip syariah seperti yang sudah disebutkan di atas dan wajib memiliki *shariah compliance officer* (SCO).

Jika suatu efek syariah (baik itu saham, reksadana, obligasi dan lain sebagainya) sewaktu-waktu tidak lagi memenuhi ketentuan di atas, maka efek yang diterbitkan oleh perusahaan tersebut secara otomatis tidak lagi dianggap sebagai efek syariah.

Kemudian ada Fatwa DSN-MUI No: 80/DSN-MUI/III/2011 yang memberikan pedoman mengenai mekanisme perdagangan efek di bursa efek.[21] Dalam fatwa ini tidak dibahas mengenai kriteria perusahaan/emiten yang masuk ke dalam efek syariah seperti pada fatwa No: 40/DSN-MUI/X/2003, namun fatwa

20 Fatwa DSN-MUI No:40/DSN-MUI/X/2003 tentang Pasar Modal dan Pedoman Umum Penerapan Prinsip Syariah di Bidang Pasar Modal. Fatwa bisa dikses melalui https://bit.ly/3AwXieu.

21 Fatwa DSN-MUI No:80/DSN-MUI/III/2011 tentang Penerapan Prinsip Syariah dalam Mekanisme Perdaa gangan Efek Bersifat Ekuitas di Pasar Reguler Bursa Efek. Fatwa bisa dikses melalui https://bit.ly/3nPYT7f

No: 80/DSN-MUI/III/2011 ini mengelaborasi dan memerinci lebih jauh perihal jenis-jenis transaksi efek yang tidak sejalan dengan prinsip-prinsip syariah, seperti transaksi *front running, wash sale, pre-arrange order, pump and dump, hype and dump, pooling interest, cornering, market at the close* dan *alternate trade* yang sebelumnya tidak disebutkan pada fatwa nomor 40 tadi.

Ringkasnya, dapat disimpulkan dari kedua fatwa ini bahwa mekanisme transaksi efek syariah (termasuk saham) tidak boleh mengandung unsur *darar, garar, riba, maisir, risywah, tanajusy/najsy, tadlis, ghabn, ihtikar, ghisysy, bai' al-ma'dum* dan *al-zulm*. Hal ini nampaknya disambut baik oleh berbagai sekuritas, terlihat beberapa sekuritas seperti Indo Premier telah mengembangkan sistem transaksi syariah atau disebut dengan *Sharia Online Trading System* (SOTS).

Lalu, fatwa ter-*update* yang membahas saham syariah adalah fatwa No: 135/DSN-MUI/V/2020[22] yang memang secara spesifik membahas saham, setelah fatwa-fatwa sebelumnya masih membahas pasar modal dan bursa efek secara umum. Pada fatwa ini dijelaskan bahwa pada prinsipnya setiap transaksi saham syariah harus bersih dari unsur-unsur riba maupun pendapatan yang haram, namun dengan menimbang realita sekarang (*al-waqi'*) DSN-MUI masih memberikan toleransi terhadap hal tersebut. Ini terlihat dari putusan kelima poin nomor 6 yang isinya:

1. Kegiatan usaha perusahaan tidak bertentangan dengan prinsip syariah.
2. Total utang yang berbasis bunga dibandingkan dengan total aset tidak lebih dari 45% (empat puluh lima persen).
3. Total pendapatan tidak halal dibandingkan dengan total pendapatan usaha dan pendapatan lain-lain tidak lebih dari 10% (sepuluh persen).
4. Pemegang saham yang menerapkan prinsip syariah harus memiliki mekanisme pembersihan kekayaan dari unsur-unsur yang tidak sesuai dengan prinsip syariah.

Argumentasi yang diajukan untuk mentolerir rasio hutang berbasis bunga dan pendapatan non-halal dalam draf fatwa tersebut adalah kaidah *'umum al-balwa* dan *al-kathrah wa al-qillah wa al-galabah*. Kaidah yang pertama maknanya adalah ketika suatu hal (bala) sudah menjelma dalam kehidupan masyarakat secara umum, maka ada kebolehan untuk memberikan kelonggaran terkait hukumnya sedangkan yang kedua maknanya adalah sesuatu yang dominan itu bisa dianggap mewakili keseluruhan (*al-akthar yanzilu manzilah al-kamal wa al-aqall tab' li al-akthar*).

22 Fatwa DSN-MUI No: 135/DSN-MUI/V/2020 tentang Saham. Fatwa bisa dikses melalui https://bit.ly/3yOJ9rO

Analisis Penerapan Konsep *Al-Tadarruj fi Tatbiq al-Syari'ah* dalam Fatwa DSN-MUI mengenai Saham

Dalam Islam dikenal istilah *al-tadarruj* atau yang secara bahasa artinya melakukan sesuatu secara bertahap (*syai'an fa syai'an*).[23] Seperti yang terlihat pada pelarangan *khamr* yang dilakukan secara bertahap, dimulai dari Qs. Al-Baqarah (2): 219, lalu Qs. An-Nisa (4): 43 hingga akhirnya dilarang secara tegas pada Qs. Al-Maidah (5): 90.

Demikian juga pengharaman riba yang menurut Sayyid Quthb dan al-Maududi tidak turun sekaligus, melainkan secara bertahap yang dimulai dari *pertama,* Qs. Ar-Rum (30): 39. *Kedua,* Qs. An-Nisa (4): 160-161. *Ketiga,* Qs. Ali 'Imran (3): 130 dan *keempat,* Qs. Al-Baqarah (2): 278-279.

Bahkan Alquran sendiri diturunkan secara bertahap, pentahapan ini mengandung hikmah yang besar sebagaimana diterangkan Allah dalam Qs. Al-Furqan (25): 32 yang berbunyi,

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا

"Berkatalah orang-orang yang kafir: "Mengapa Al-Quran itu tidak diturunkan kepadanya sekali turun saja?"; demikianlah supaya Kami perkuat hatimu dengannya dan Kami membacanya secara tartil"

Hikmah yang pertama adalah supaya hati umat Islam mantap untuk menerima ajaran Islam, karena biasanya sesuatu yang dimulai secara bertahap hasilnya akan lebih kokoh (*al-tadarruj fi al-bidayah athbatu li al-nihayah*). *Kedua,* agar agama itu mudah dipelajar. *Ketiga,* memperhatikan kemaslahatan manusia, memberikan jawaban dan penjelasan atas pertanyaan ataupun peristiwa tertendu sesuai dengan kondisi yang dialami manusia (*mura'at masalih al-'ibad*).[24]

Dalam prakteknya, sebagaimana terlihat dalam perjalanan dakwah Rasulullah. Islam seringkali menerapkan hukum/aturan terhadap suatu persoalan secara bertahap, dari satu kondisi ke kondisi lain hingga mencapai kondisi akhir yang sesuai dengan hukum pokok yang ditetapkan, dimulai dari kondisi yang paling mudah hingga yang paling sulit, dari yang umum menuju yang khusus, dari yang teoretis menuju yang praktis, dari tauhid menuju berbagai praktek ibadah dan dari keyakinan menuju manifestasi serta konsekuensi dari keimanan tersebut.[25]

23 Al-'Arabiyyah, *Mu'jam al-Wasit*, 277.

24 Faisal bin 'Abd al-Rahman, *Taufiq al-Rahman fi Durus al-Qur'an,* Juz 3 (Riyad: Dar al-'A<simah, 1996), 273.

25 Iyad Kamil Ibrahim Az-Zibari, *Fikih Tadarruj: Tahapan-Tahapan dalam Membumikan Syariat Islam*, terj.

Namun perlu dicatat bahwa dalam konteks sekarang *tadarruj al-syari'ah* itu tidak mungkin lagi untuk dilakukan, karena pewahyuan telah selesai dan Rasulullah sebagai pembawa syariat dari *al-Syari'* telah wafat, oleh karena itu keharaman *khamr* dan *riba* itu sudah final tidak bisa diganggu gugat. Oleh karena itu yang bisa dilakukan adalah *Al-Tadarruj fi Tatbiq al-Syari'ah* atau pentahapan dalam penerapan atau pengaplikasian syariat, karena memang adakalanya syariat agak sulit untuk langsung dipraktekkan secara penuh dengan mempertimbangkan kondisi di masyarakat (*al-waqi'*) yang karenanya diperlukan pentahapan untuk sampai kepada titik tersebut.

Perlu diperhatikan juga bahwa pentahapan syariat dengan memerhatikan realita (*al-waqi'*) itu bukan berarti menunda-nunda, bermudah-mudahan, pesimis atau permisif terhadap semua hal, apalagi membenarkan yang sudah jelas-jelas salah.[26] Akan tetapi melakukan penerapan syariat secara bertahap dan terukur berdasarkan kajian terhadap realita yang ada di masyarakat sehingga syariat itu mudah diterima, dipahami, diamalkan dan dibiasakan sehingga mencapai tujuan akhir dari hukum perkara tersebut.

Selain itu, pentahapan penerapan syariat hanya boleh dilakukan jika memang kondisinya tidak memungkinkan untuk diterapkannya syariat Islam sekaligus tanpa kebertahapan[27], dengan ketentuan tahapan ini disusun dari fakta riil secara terencana dan terukur.

Kembali kepada fatwa DSN-MUI No: 135/DSN-MUI/V/2020, terlihat adanya toleransi pada kebolehan berhutang pada lembaga keuangan konvensional dan pendapatan dari sektor non-halal dengan ketentuan tertentu. Seperti adanya toleransi berhutang kepada lembaga keuangan konvensional selama presentasenya tidak lebih dari 45% jika dibandingkan dengan total aset perusahaan.

Memang terdapat perbedaan pendapat di antara ulama terkait bunga bank konvensional, sebagian menyatakan kebolehan bunga bank dengan beberapa ketentuan misalnya saja Abdullah Saeed dan Quraish Shihab, namun mayoritas mengharamkan bunga bank dan menyamakannya dengan riba seperti al-Zuhaili dan al-Qardawi.[28] Selain itu dalam fatwa-fatwanya, nampaknya MUI memang cenderung pada keharaman bunga bank.

Argumentasi yang digunakan dalam fatwa No: 135/DSN-MUI/V/2020 tersebut adalah *'umum al-balwa*, kaidah ini merupakan turunan dari kaidah

Masturi Ilham & Malik Supar (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2019), 27-28.

26 Yusuf al-Qardawi, *al-Siyasah al-Syar'iyyah fi Dau' Nusus al-Syari'ah wa Maqasidiha*, 328-329.

27 Oni Syahroni, *Ini Dulu Baru Itu* (Jakarta: Gema Insani, 2020), 120-127.

28 Muhamad Lutfi, *Hukum Bunga Bank Studi Komparasi Pemikiran M. Quraish Shihab dan Wahbah al-Zuhaili* (Tesis: UIN Antasari Banjarmasin, 2020) dan Rahmat firdaus, "Perbedaan Pandangan Fuqaha Ihwal Bunga Bank dan Riba", *Ekonomika Syariah: Journal of Economic Studies*, Vol. 3, No. 2 (2019)

al-masyaqqah tajlib al-taisir (kesulitan itu mendatangkan kemudahan) dan keadaan seperti ini memang memberikan 'celah' untuk dapat keringanan hukum *ma 'ammat baliyyatuhu khaffat qadiyyatuhu* (apabila kesulitan (bala, ujian, petaka) itu telah merata secara global maka perkaranya lebih ringan). Hal ini dikarenakan jika mengambil pendapat yang ketat (*tasyaddud*) bisa menyebabkan manusia berada dalam kesulitan dan kesempitan.[29]

Mengingat dalam konteks Indonesia bahwa mayoritas lembaga keuangan yang ada adalah lembaga keuangan konvensional dan umumnya perusahaan sulit untuk berkembang tanpa meminjam uang dari bank, maka terdapat keringanan dalam hukum meminjam uang melalui lembaga keuangan konvensional, dalam hal ini DSN-MUI menetapkan batasan maksimal utang berbasis bunga adalah 45% jika dibandingkan dengan total aset perusahaan dengan mempertimbangkan kaidah *al-kathrah wa al-qillah wa al-galabah*.

Ini berbeda dengan apa yang disebutkan dalam fatwa No: 40/DSN-MUI/X/2003 yang menetapkan bahwa sebuah emiten tidak boleh memiliki hutang kepada lembaga keuangan ribawi lebih dominan daripada modal atau ekuitasnya.[30] Artinya jika sebuah perusahaan memiliki modal 100 juta, maka ia masih diperkenankan mempunyai hutang sebanyak 99 juta dari lembaga keuangan ribawi. Jika dihitung, berarti hutang kepada lembaga keuangan ribawinya mencapai sekitar 49,7% dari total aset[31] perusahaan.

Sedangkan dalam fatwa No: 135/DSN-MUI/V/2020 ditetapkan bahwa sebuah perusahaan tidak boleh memiliki hutang kepada lembaga ribawi lebih dari 45% jika dibandingkan dengan asetnya. Artinya jika sebuah perusahaan memiliki modal 100 juta, maka maksimal perusahaan tersebut memiliki hutang kepada lembaga ribawi sebanyak kurang lebih 81 juta atau sekitar 44,7% (max. 45%) jika dibandingkan dengan total asetnya. Jumlah ini terbilang menurun dari ketentuan fatwa nomor No: 40/DSN-MUI/X/2003[32], yang berarti terdapat *progress* pentahapan penerapan syariat, walaupun memang jumlahnya tidak signifikan, karena menimbang kehadiran lembaga keuangan syariah yang saat ini semakin berkembang, semestinya rasio utang perusahaan terhadap total

29 Muhammad Sidqi bin Ahmad al-Burnu, *Mausu'ah al-Qawa'id al-Fiqhiyyah,* Juz 9 (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2003), 164.

30 Ini senada dengan pendapat yang mengatakan bahwa pengelola perusahaan tidak boleh berhutang mee lebihi jumlah modal pokok perusahaan. Lihat *al-Fiqh al-Islami...*, Juz 4, 881. Namun perlu diingat hutang disini maksudnya dari lembaga keuangan non-ribawi, karena al-Zuhaili menganggap bunga bank itu sama dengan riba *alias* haram.

31 Aset adalah jumlah modal (ekuitas) ditambah dengan liabilitas (tanggungan/hutang).

32 Namun jika dibandingkan dengan fatwa No: 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang reksadana syariah, tidak ada perubahan yang signifikan. Menurut fatwa ini emiten yang tidak layak diinvestasikan reksadana syariah salah satunya adalah jika emiten tersebut memiliki nisbah hutang terhadap modal lebih dari 82% atau dengan struktur 55% modal dan 45% hutang. Fatwa bisa diakses di https://bit.ly/3nM4xr5.

aset bisa lebih ditekan lagi kedepannya.

Kemudian yang menjadi perhatian selanjutnya adalah kebolehan pendapatan dari hal yang tidak halal maksimal 10% dari keseluruhan total pendapatan perusahaan. Toleransi ini nampaknya juga didasarkan pada kaidah *'umum al-balwa* (meratanya 'keburukan'), sehingga perusahaan sulit untuk menghindari pendapatan semacam ini.

Terakhir, dalam No: 135/DSN-MUI/V/2020 putusan kelima nomor (6) poin (d) dijelaskan bahwa setiap pemegang saham yang menerapkan prinsip syariah mesti memiliki mekanisme pembersihan kekayaan dari unsur-unsur yang tidak sesuai dengan syariah. Poin ini menunjukkan komitmen DSN-MUI agar terciptanya pasar modal yang 100% syariah, meskipun melalui tahapan ataupun langkah-langkah kecil yang menjadi *progres* penerapan syariat Islam secara sepenuhnya dalam persoalan saham syariah.

Hanya saja frasa 'setiap pemegang saham' nampaknya akan memberatkan para investor ritel, karena dengan porsi kepemilikian saham yang sedikit akan menyulitkan bagi mereka untuk memengaruhi kebijakan perusahaan terkait hutang ribawi dan pendapatan dari sektor non-halal. Adapun jika yang dimaksud adalah pembersihan kekayaan pribadi (bukan perusahaan), maka dalam fatwa ini perlu dirinci bagaimana contoh mekanisme pembersihan kekayaan tersebut, apakah boleh digunakan untuk infaq, wakaf, sedekah atau harus digunakan untuk fasilitas umum, sehingga masyarakat tidak rancu menafsirkan pembersihan kekayaan tersebut.

Kesimpulan

Investasi merupakan salah satu instrumen yang dianggap bisa membantu seseorang untuk mencapai kebebasan finansial, oleh karena itu berdasarkan data yang dirilis oleh KSEI hal ini disambut antusias oleh masyarakat dalam 4 tahun terakhir, salah satunya adalah investasi di saham. Saham merupakan sebuah surat/dokumen berharga yang diterbitkan oleh perusahaan untuk para investor sebagai tanda kepemilikan modal dalam perusahaan.

Sebuah saham bisa dikatakan syariah jika memenuhi dua aspek, yaitu 1). Perusahaan/emiten yang menerbitkan saham syariah sudah sejalan dengan prinsip-prinsip syariah yang disebutkan dalam fatwa No: 135/DSN-MUI/V/2020 tentang saham dan 2). Mekanisme transaksi sahamnya tidak mengandung unsur-unsur yang bertentangan dengan prinsip syariah, seperti penipuan, manipulasi, judi dan lain sebagainya berdasarkan pedoman pada fatwa No: 80/DSN-MUI/III/2011 tentang penerapan prinsip syariah dalam mekanisme transaksi di pasar modal.

Namun karena keadaan realita (*al-waqi'*) yang ada dan dengan mempertimbangkan kaidah *'umum al-balwa, al-kathir wa al-qalil wa al-galabah* serta prinsip-prinsip syariah yang lain maka dalam fatwa No: 135/DSN-MUI/V/2020 masih terdapat toleransi berupa kebolehan berhutang kepada lembaga keuangan ribawa tidak lebih dari 45% jika dibandingkan dengan total aset dan pendapatan tidak halal maksimal 10% dari total keseluruhan pendapatan perusahaan. Presentasi ini terhitung menurun jika dibandingkan fatwa No: 40/DSN-MUI/X/2003, sehingga terlihat adanya *progres* dari proses penerapan syariah secara bertahap atau *Al-Tadarruj fi Tatbiq al-Syari'ah.*

Fatwa DSN-MUI mengenai saham syariah ini telah memengaruhi dan mewadahi keinginan para investor saham yang ingin tetap berpegang kepada prinsip-prinsip syariah sehingga rezekinya tidak hanya bertambah namun juga berkah, ini ditunjukkan dengan meningkatnya jumlah investor syariah dari yang pada tahun 2018 hanya berjumlah 2.705 investor, namun pada akhir Maret 2022 telah melonjak menjadi 108.345 investor.

Daftar Pustaka

Al-'Arabiyyah, Majma' al-Lugah. *Mu'jam al-Wasit.* Cet. IV. Kairo: Makyabah al-Shuruq al-Dauliyyah, 2004

Al-'Asqalani, Ibn Hajar. *Fath al-Bari bi Sharh Sahih al-Bukhari.* Oman: Bait al-Afkar al-Dauliyyah, 2000

Al-Burnu, Muhammad Sidqi bin Ahmad. *Mausu'ah al-Qawa'id al-Fiqhiyyah.* Beirut: Muassasah al-Risalah, 2003

Al-Buga, Mustafa Dib. *al-Tadhhib fi Adillati Matn al-Gayah wa al-Taqrib*. Cet. 4. Damaskus: Dar Ibn Kathir, 1989

dkk, Ulinnuha. "Persepsi Investor Pemula terhadap Pembelian Saham Syariah di Indonesia". *Jurnal Ilmu Ekonomi dan Bisnis Islam*. Vol. 2, No.1 (2020)

Firdaus, Rahmat. "Perbedaan Pandangan Fuqaha Ihwal Bunga Bank dan Riba". *Ekonomika Syariah: Journal of Economic Studies*. Vol. 3, No. 2 (2019)

Hartati, Neneng. "Investasi Saham Syariah di Bursa Efek Indonesia dalam Perspektif Hukum Ekonomi Syariah". *Jurnal Hukum Ekonomi* Syariah. Vol. 5, No. 1 (2021)

Lutfi, Muhamad. *Hukum Bunga Bank Studi Komparasi Pemikiran M. Quraish Shihab dan Wahbah al-Zuhaili* (Tesis: UIN Antasari Banjarmasin, 2020)

Al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah. Cet. 1. Kuwait: Wizarah al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah, 2006

Al-Misri, Rafiq Yunus. *al-Tafsir al-It iqtisadi li al-Qur'an al-Karim.* Damaskus: Dar al-Qalam, 2012

Al-Nawawi, Yahya bin Sharaf. *Al-Minhaj fi Sharh Sahih Muslim Ibn Hajjaj*. Oman: Bait al-Afkar al-Dauliyyah

Al-Qardawi, Yusuf. *al-Siyasah al-Syar'iyyah fi Dau' Nusus al-Syari'ah wa Maqasidiha*.

Qudamah, Ibn. *al-Mugni*. Maktabah al-Qahirah, 1969

Al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmad. *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Ed. Muhammad al-Turki & Muhammad Ridwan. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2006

Al-Rahman, Faisal bin 'Abd. *Taufiq al-Rahman fi Durus al-Qur'an.* Riyad: Dar al-'A<simah, 1996

Siregar, Sawaluddin. "Perspektif Hukum Islam mengenai Mekanisme Manipulasi Pasar dalam Transaksi Saham di Pasar Modal". *Yurisprudentia*. Vol. 3, No. 2 (2017)

Syahroni, Oni. *Ini Dulu Baru Itu.* Jakarta: Gema Insani, 2020

Az-Zibari, Iyad Kamil Ibrahim. *Fikih Tadarruj: Tahapan-Tahapan dalam Membumikan Syariat Islam*. Terj. Masturi Ilham & Malik Supar. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2019

Al-Zuhaili, Wahbah. *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu.* Damaskus: Dar al-Fikr

Referensi Draft Fatwa DSN-MUI

Fatwa DSN-MUI No: 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang Pedoman Pelaksanaan Untuk Reksadana Syariah. Fatwa bisa diakses di https://bit.ly/3nM4xr5.

Fatwa DSN-MUI No: 40/DSN-MUI/X/2003 tentang Pasar Modal dan Pedoman Umum Penerapan Prinsip Syariah di Bidang Pasar Modal. Fatwa bisa dikses melalui https://bit.ly/3AwXieu.

Fatwa DSN-MUI No: 80/DSN-MUI/III/2011 tentang Penerapan Prinsip Syariah dalam Mekanisme Perdagangan Efek Bersifat Ekuitas di Pasar Reguler Bursa Efek. Fatwa bisa dikses melalui https://bit.ly/3nPYT7f.

Fatwa DSN-MUI No: 135/DSN-MUI/V/2020 tentang Saham. Fatwa bisa dikses melalui https://bit.ly/3yOJ9rO.

Referensi online

https://www.ksei.co.id/files/Statistik_Publik_-_Februari_2022.pdf. Terakhir diakses pada 28 Juni 2022, pukul 19.24 WIB.

https://www.idxchannel.com/syariah/investor-saham-syariah-melonjak-367-persen-dalam-lima-tahun/all. Terakhir diakses pada 29 Juni 2022, pukul 05.51 WIB.

https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/saham. Terakhir diakses pada 3 Juli 2022, pukul 16.27 WIB

APLIKASI AKAD MUSYARAKAH MUTANAQISAH DI PERBANKAN SYARIAH

Novi Indriyani Sitepu
Fakultas Ekonomi dan Bisnis, Universitas Syiah Kuala

Nopijal Rizki Rahman
Fakultas Ekonomi dan Bisnis, Universitas Syiah Kuala

Abstract

This study aims to determine the implementation of the MMQ contract at BTN Syariah and how the suitability of the implementation of the MMQ contract with the Fatwa DSN-MUI No. 01/DSN-MUI/X/2013. This study uses a qualitative descriptive method, the data collection techniques used include interviews with BTN Syariah employees who handle MMQ contract financing, documentation, literature study, observation and triangulation. The results of this study indicate that the implementation of the MMQ contract at BTN Syariah begins with capital contributions from the customer and the bank, then after the assets become joint property the customer will buy the bank's ownership portion in stages and pay rent for the utilization of the asset/goods and the implementation of the MMQ contract in BTN Sharia is not fully in accordance with the Fatwa DSN-MUI No. 01/DSN-MUI/X/2013, the discrepancy is that the bank does not agree to lease the assets/goods to other parties and the indent provisions have not been applied..

Keyword : *MMQ contact, Fatwa No. 01/DSN-MUI/X/2013*

Pendahuluan

Multi Akad (*Hybrid Contract*) menjadi salah satu inovasi yang tengah dikembangkan oleh Perbankan Syariah, salah satu contoh dari Multi Akad (*Hybrid Contract*) adalah akad *Musyarakah Mutanaqisah* atau yang selanjutnya disebut akad MMQ. Akad MMQ umumnya paling banyak diaplikasikan pada pembiayaan kepemilikan aset/barang, salah satu Perbankan Syariah yang telah menerapkan akad MMQ adalah BTN Syariah. BTN Syariah merupakan UUS dari PT. Bank Tabungan Negara Tbk yang sudah beroperasi sejak 2004 dan porsi terbesar penerapan akan MMQ terletak di produk KPR yang disebut KPR Hits (Hijrah to Syariah) (Puspaningtyas & Yolanda, 2019).

Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) No. 01/DSMUI/X/2013 menjelaskan akad MMQ merupakan turunan dari akad *musyarakah*, akad ini dikenal juga sebagai bentuk kerjasama antara dua pihak atau lebih dalam kepemilikan aset/barang, kerjasama ini akan mengurangi hak kepemilikan atas aset/barang oleh satu pihak sementara pihak lainnya akan bertambah hak kepemilikannya (Tobibatussaadah, 2018). Perpindahan kepemilikan dilakukan melalui mekanisme pembayaran secara bertahap oleh satu pihak kepada pihak lain, sampai pada masa akhir akad salah satu pihak akan memiliki hak penuh terhadap aset/barang tersebut (Sutono, 2020). Akad MMQ dan akad *murabahah* memiliki kesamaan yakni pembiayaan untuk kepemilikan aset/barang, namun perbedaanya jelas terlihat ketika nasabah juga akan mendapatkan keuntungan (*fee*) dari hasil penyewaan aset/barang tersebut kepada pihak lain.

Fakta di lapangan walaupun Akad MMQ dapat memberikan keuntungan bagi kedua belah pihak (bank, nasabah), Otoritas Jasa Keuangan (OJK) mencatat pembiayaan menggunakan akad *murabahah* selama ini masih mendominasi pada Perbankan Syariah (BUS dan UUS) terutama pembiayaan kepemilikan aset/barang. Hal ini dapat dilihat per Juni 2019 tercatat pembiayaan yang menggunakan akad *murabahah* mencapai 50 persen lebih atau Rp.154,51 triliun dari total keseluruhan pembiayaan yang disalurkan oleh Perbankan Syariah yakni sebesar Rp.320,67 triliun. Sementara itu 62 persen komposisi dari total portofolio pembiayaan berasal dari akad *murabahah*, kemudian diikuti oleh akad *musyarakah*, *mudharabah*, dan *qard* (Elena, 2019).

Fenomena di atas tidak lepas dari persepsi masyarakat yang mengenal akad *murabahah* sebagai model akad yang lebih mudah dan pasti (Muchtar, 2021). Tetapi kepastian inilah yang kemudian menjadi kelemahan bagi Bank Syariah, yakni ketika Bank Syariah menyesuaikan jumlah kredit/angsuran yang harus dibayar oleh nasabah mengikuti tingkat suku bunga, pada akhirnya

masalah yang sama muncul ketika suku bunga diterapkan untuk pembiayaan di Bank Syariah. Untuk mengatasi kelemahan tersebut maka dibutuhkan sebuah solusi bagi Perbankan Syariah dalam menyalurkan pembiayaan terutama dalam kepemilikan aset/barang dengan penyesuaian nilai kredit/ansuran dari pihak nasabah yang dapat berubah-ubah di waktu tertentu (*anuitas*) (Al Kausari, 2021).

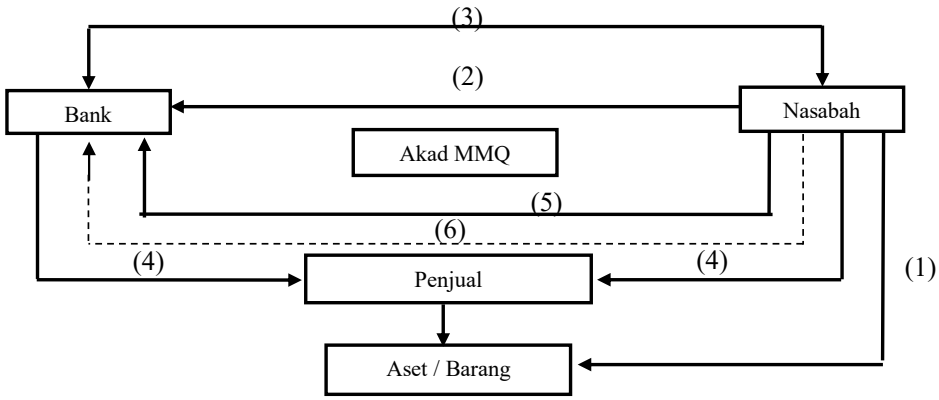
Tabel 1.1 Perbedaan Akad ***Murabahah*** dan Akad ***Musyarakah Mutanaqisah*** (MMQ)

Variabel Pembanding	*Murabahah*	*Musyarakah Mutanaqisah* (MMQ)
Hubungan antara nasabah dan Bank Syariah	Nasabah sebagai pembeli dan Bank Syariah sebagai penjual	Nasabah dan Bank Syariah memiliki hubungan sebagai mitra (kepemilikan bersama terhadap aset yang dimiliki)
Model akad yang digunakan	Akad yang digunakan hanya satu, yakni *ba'i* (jual-beli)	Ada 3 akad yang digunakan, yakni akad *musyarakah* (kemitraan), *ba'i* (kemitraan) serta *ijarah* (sewa menyewa)
Model pembayaran angsuran	Pada skema *murabahah* angsuran bersifat tetap sampai akad berakhir	Pada skema *Musyarakah Mutanaqisah* (MMQ) angsuran akan secara berkala di review pada harga sewa.
Perhitungan nilai asset	Harga pembelian + keuntungan (margin)	Sesuai dengan harga pembelian di awal
Cara melunasi lebih awal	Sisa dari harga beli yang telah di bayarkan ditambah dengan keuntungan (margin) yang telah disepakati	Sisa dari dari harga beli yang telah dibayarkan dan biaya sewa ketika melunasi
Potongan dari Bank Syariah ketika melunasi lebih ada	Opsional (kebijakan dari Bank Syariah, namun tidak boleh dijanjikan di awal akad)	Tidak ada
Margin keuntungan Bank Syariah	Sudah ditentukan ketika awal yakni harga beli + margin keuntungan	Pada akad *Musyarakah Mutanaqisah* (MMQ) keuntungan yang didapatkan oleh Bank Syariah berupa fee dari hasil menyewa aset kepada nasabah yang di review secara berkala
Peralihan kepemilikan aset	Aset sudah menjadi milik nasabah di awal akad	Aset baru akan sepenuhnya menjadi milik nasabah ketika akad berakhir dan/atau sudah melunasi lebih awal angsuran + biaya sewa
Risiko	Besar	Kecil

Sumber : Zakiyah (2016)

Yulianto (2018) hadirnya inovasi akad baru dari Perbankan Syariah beru-

pa akad MMQ yang telah memiliki legalitas hukum akan memberikan banyak manfaat terutama meminimalisir *financial cost* pada saat terjadinya inflasi ataupun kenaikan suku bunga ketika nasabah melakukan pembayaran untuk properti atau KPR, hal ini merupakan salah satu tujuan utama dari hadirnya Perbankan Syariah yakni mengembangkan investasi di bidang properti yang terbebas dari unsur *riba* (bunga) dan berpotensi besar untuk bersaing di pasar keuangan dalam hal investasi di bidang properti. Ridwan & Syahruddin (2013) Walaupun di samping berbagai persoalan yang ada di dalam pengaplikasiannya misal hukum positif di Indonesia, pembiayaan properti *indent*, sistem *anuitas* dan pajak. Akad MMQ memiliki keunggulan dan berpotensi menjadikannya produk Perbankan Syariah yang lebih kompetitif dan diminati oleh masyarakat. Adapun proses terjadinya akad MMQ dapat dilihat pada skema ini



Gambar 1. Skema Akad MMQ

Sumber : Imronah (2018) (data diolah)

Keterangan :

1. Nasabah mencari aset/barang yang dinginkan;
2. Nasabah mengajukan pembiayaan kepada Bank Syariah dengan akad MMQ;
3. Nasabah dan Bank Syariah sepakat dengan akad MMQ dan bersama-sama memberikan kontribusi modal/dana untuk pembelian aset/barang;
4. Nasabah dan Bank Syariah membeli aset/barang yang diinginkan nasabah (jika aset tersebut adalah hunian maka akan didampingi notaris);
5. Nasabah setiap bulannya membeli aset/barang secara bertahap atas porsi kepemilikan Bank Syariah.
6. Nasabah juga membayar biaya sewa terhadap aset/barang setiap bulannya atas porsi kepemilikan Bank Syariah sesuai kesepakatan bersama.

Penelitian yang dilakukan oleh Lestari (2018) didapatkan hasil bahwa

penerapan akad MMQ di BMI Cabang Banjarmasin sudah sesuai dengan Fatwa DSN-MUI No. 73/DSN-MUI/XI/2008 dan PSAK 106. Namun sebaliknya penelitian yang dilakukan Wahyu (2018) didapatkan hasil bahwa penerapan akad MMQ di Bank Syariah belum sesuai dengan ketentuan Fatwa DSN-MUI No. 73/DSN-MUI/XI/2008 karena tidak ada pencampuran modal/kontribusi modal dari salah satu pihak. Sedangkan pada penelitian yang dilakukan oleh Oktaviano (2019) penerapan akad *ijarah* di dalam akad MMQ masih belum sesuai dengan Fatwa DSN-MUI No. 73/DSN-MUI/2008 karena dalam klausul perjanjian kontrak tidak ada isi bahwa pihak lain dapat menyewa aset.

Merujuk pada fenomena dan hasil penelitian terdahulu jelas terlihat yang dijadikan acuan penelitian sebelumnya adalah Fatwa DSN-MUI No. 73/DSN-MUI/XI/2008, sementara pada penelitian ini melihat aplikasi Fatwa DSN-MUI No. 01/DSN-MUI/X/2013 di Bank BTN Syariah Banda Aceh.

Penelitian ini menggunakan metode *dekskriptif kualitatif* dengan objek kajian berdasarkan komparatif antara Fatwa DSN-MUI No. 01/DSN-MUI/X/2013 dan Fatwa DSN-MUI No. 73/DSN-MUI/XI/2008 melalui pendekatan hukum dan melakukan observasi aplikasi fatwa tersebut di Bank BTN Syariah Banda Aceh.

Fatwa DSN-MUI No. 73/DSN-MUI/XI/2008 tentang Musyarakah Mutanaqisah

Fatwa ini berisi tentang: ketentuan-ketentuan dalam MMQ (Umum, Hukum, Akad, Khusus) dan penutup. Ketentuan umum menjelaskan definisi MMQ, *Syarik, Hishshah* dan *Musya*'. *Musyarakah mutanaqisah* (MMQ) berdasarkan fatwa ini adalah *musyarakah* atau *syirkah* yang kepemilikan asset (barang) atau modal salah satu pihak (*syarik*) berkurang disebabkan pembelian secara bertahap oleh pihak lainnya Hukum dari Musyarakah Mutanaqisah (MMQ) didalam Ketentuan Hukum adalah Boleh. **K**etentuan akad membahas tentang: (a)Akad *musyarakah mutanaqisah* (MMQ) terdiri dari akad *musyarakah*/*syirkah* dan *bai*' (jual-beli); (b)Hak dan kewajiban para mitra *musyarakah mutanaqisah* (MMQ) di antaranya: (1)Memberikan modal dan kerja berdasarkan kesepakatan pada saat akad; (2)Memperoleh keuntungan berdasarkan nisbah yang disepakati pada saat akad; (3)Menanggung kerugian sesuai proporsi modal; (c)Dalam akad *musyarakah mutanaqisah* (MMQ), pihak pertama (salah satu *syarik*, LKS) wajib berjanji untuk menjual seluruh *hishshah*-nya secara bertahap dan pihak kedua (*syarik* yang lain, nasabah) wajib membelinya; (d)Jual beli dilaksanakan sesuai kesepakatan; (e)Setelah selesai pelunasan penjualan, seluruh *hishshah* LKS – sebagai *syarik*- beralih kepada *syarik* lainnya (nasabah).

Ketentuan khusus menjelaskan tentang: (a)Aset MMQ) dapat di-ijarahkan kepada *syarik* atau pihak lain; (b)Apabila aset *musyarakah* menjadi obyek Ijarah, maka *syarik* (nasabah) dapat menyewa aset tersebut dengan nilai ujrah yang disepakat; (c)Keuntungan yang diperoleh dari *ujrah* dibagi sesuai nisbah yang telah disepakati dalam akad, sedangkan kerugian harus berdasarkan proporsi kepemilikan. Nisbah keuntungan dapat mengikuti perubahan proporsi kepemilikan sesuai kesepakatan para *syarik*; (d)Kadar/Ukuran bagian/porsi kepemilikan asset *musyarakah syarik* (LKS) yang berkurang akibat pembayaran oleh *syarik* (nasabah), harus jelas dan disepakati dalam akad; (e) Biaya perolehan aset *musyarakah* menjadi beban bersama sedangkan biaya peralihan kepemilikan menjadi beban pembeli. Apabila terjadi perselisihan di antara para pihak, maka penyelesaiannya dilakukan berdasarkan peraturan perundang-undangan yang berlaku dan sesuai prinsip Syariah.

Fatwa DSN-MUI No. 01/DSN-MUI/X/2013 tentang Pedoman Implementasi Musyarakah Mutanaqisah dalam Produk Pemabiayaan

Fatwa ini berisi tentang defenisi dan karakteristik MMQ, tujuan produk, objek pembiayaan, prinsip dan ketentuan-ketentuan (khusus indent dan lainnya. Pembiayaan MMQ adalah produk pembiayaan berdasarkan prinsip *musyarakah*, yaitu *syirkatu 'inan*, yang porsi (*hishshah*) modal salah satu *syarik* (Bank Syariah/LKS) berkurang disebabkan pengalihan komersial secara bertahap (*naqlul hishshah bil 'iwadh mutanaqisah*) kepada *syarik* yang lain (nasabah). Mutanaqisah.Semua rukun dan ketentuan yang ada dalam akad *musyarakah* berlaku juga pada MMQ, sedangkan Karakteristik MMQ antara lain: (1) Modal usaha dari pihak (Bank Syariah/LKS dan nasabah) harus dinyatakan dalam bentuk *hishshah*. Modal itu dilakukan *tajzi'atul hishshah* (modal usaha dicatat sebagai *hishshah* (*portion*) yang terbagi menjadi unit-unit *hishshah;* (2) *Hishshah* tersebut tidak boleh berkurang selama akad berlaku secara efektif; (3) Adanya *wa'ad* (janji) yakni Bank Syariah/LKS berjanji mengalihkan seluruh *hishshah*nya secara komersial kepada nasabah dengan bertahap; (4) Adanya pengalihan unit *hishshah*, setiap penyetoran oleh nasabah kepada Bank Syariah/LKS, maka nilai yang jumlahnya sama dengan nilai unit *hishshah*, secara syariah dinyatakan sebagai pengalihan unit *hishshah* Bank Syariah/LKS secara komersial (*naqlul hishshah bil 'iwadh*), sedangkan nilai yang jumlahnya lebih dari nilai unit *hishshah* tersebut, dinyatakan sebagai hasil yang menjadi hak Bank Syariah/LKS.

Fasilitas pembiayaan kepada nasabah MMQ baik perseorangan maupun perusahaan dalam rangka memperoleh dan/atau menambah modal usaha sya-

riah dan/atau aset (barang) berdasarkan sistem bagi hasil. Aset (barang) yang dimaksud tidak terbatas pada: Properti (baru/bekas); kendaraan bermotor (baru/bekas); barang lainnya yang sesuai syariah (baru/bekas). Sementara objek pembiayaan adalah kegiatan usaha komersial yang dijalankan dalam berbagai bentuk usaha yang sesuai dengan syariah, antara lain : prinsip jual beli, bagi hasil dan sewa menyewa. Prinsip yang digunakan dalam produk ini adalah akad MMQ yang menggunakan *syirkah 'inan*. Kegiatan penyaluran dana dalam bentuk pembiayaan berdasarkan MMQ berlaku persyaratan paling kurang sebagai berikut: Pemberlakuan ketentuan hukum/prinsip syariah MMQ dan *musyarakah*; Karakteristik MMQ dituangkan secara jelas dalam akad; Setelah seluruh proses pengalihan selesai, seluruh porsi modal (*hishshah*) Bank Syariah/LKS beralih kepada nasabah; Pendapatan MMQ berupa bagi hasil (Margin berdasarkan jual beli; Bagi hasil berdasarkan *musyarakah* atau *mudharabah*; *Ujrah* berdasarkan *ijarah*); Nisbah keuntungan (bagi hasil) ditetapkan berdasarkan kesepakatan para pihak dan mengikuti perubahan proporsi kepemilikan modal; Proyeksi keuntungan dalam pembiayaan MMQ dapat didasarkan pada pendapatan masa depan (*future income*) dari kegiatan MMQ, pendapatan proyeksi (*projected income*) yang didasarkan pada pendapatan historis (*historical income*) dari kegiatan MMQ atau dasar lainnya yang disepakati. Para pihak dapat menyepakati nisbah keuntungan tanpa menggunakan proyeksi keutungan; Kegiatan usaha MMQ menggunakan prinsip sewa menyewa (*ijarah*), maka objek yang dibiayai dengan akad MMQ dapat diambil manfaatnya oleh nasabah selaku pengguna atau pihak lain membayar *ujrah* yang disepakati. Apabila nasabah menggunakan objek MMQ, maka nasabah adalah pihak yang mengambil manfaat dari objek tersebut (*intifa' bil ma'jur*) dan karenanya harus membayar *ujrah*; Kegiatan usaha MMQ menggunakan prinsip sewa menyewa (*ijarah*) dan objek *ijarah* yang dibiayai dalam proses pembuatan pada saat akad (*indent*), maka seluruh rincian kriteria, spesifikasi dan waktu ketersediaan objek harus disepakati dan dinyatakan secara jelas, baik kualitas maupun kuantitasnya (*ma'luman maswshufan mundhabitan munafiyan lil jahalah*) dalam akad sehingga tidak menimbulkan ketidakpastian (*gharar*) dan perselisihan (*niza'*);Kegiatan usaha MMQ menggunakan prinsip sewa menyewa (*ijarah*), objek pembiayaan MMQ boleh di atas-namakan nasabah secara langsung atas persetujuan Bank Syariah/LKS; Nasabah boleh melakukan pengalihan *hishshah* Bank Syariah/LKS sesuai dengan jangka waktu yang disepakati atau dengan jangka waktu dipercepat atas persetujuan Bank Syariah/LKS.

Ketentuan Khusus *indent* menjelaskan, kegiatan usaha MMQ yang menggunakan prinsip sewa menyewa (*ijarah*) dimana objek yang dibiayai masih dalam proses pembuatan (*indent*) berlaku ketentuan sbb : (a) Kejela-

san objek MMQ (kualitas dan kuantitas (*ma'luman mawshufan mudhabithan munafiyan lil jahalal*), Jangka waktu penyerahan, ketersediaan objek); (b)Pengakuan Pendapatan MMQ berasal dari *ujrah*, maka Bank Syariah/LKS dapat mengakui pendapatan apabila tanah dan infrasruktur telah tersedia, sebagian besar banggunan sudah ada pada saat akad dan bebas sengketa.

Denda dan Ganti Rugi pada Bank Syariah/LKS diperkenankan untuk menggunakan sanksi kepada nasabah mampu yang menunda-nunda pembayaran angsuran. Sanksi dapat berupa : Denda keterlambatan (*ta'zir*), yang diakui sebagai dana kebijakan; Ganti rugi (*ta'widh*), yang terdiri atas pembiayaan penagihan dan biaya eksekusi barang. Pada biaya denda keterlambatan dan ganti kerugian yang berupa biaya penagihan akan dikenakan sejumlah dana atau presentase yang dihitung berdasarkan biaya historis nyata (*real historical cost*) mengacu kepada substansi Fatwa DSN-MUI No. 43/DSN-MUI/VIII/2004 tentang ganti rugi (*ta'widh*).

Percepatan pengalihan *hishshah*, yang menjadi kewajiban nasabah adalah sisa total kewajiban MMQ yang meliputi :Sisa *hishshah* Bank Syariah/LKS (*outstanding pokok*) yang belum diambil alih oleh nasabah, dan sisa pendapatan yang belum diselesaikan oleh nasabah sebagaimana diperjanjikan dalam akad. Bank Syariah/LKS boleh melakukan *discount* (*tanazulul haqq*). Penyelesaian Pembiayaan Bermasalah dapat diselesaikan oleh:

1) Para pihak melalui musyawarah mufakat dengan cara penjadwalan ulang (*rescheduling*), penambahan syarat baru (*reconditioning*) maupun penggunaan struktur baru (*restructuring*);
2) Bank Syariah/LKS dapat melakukan penyelesaian (*settlement*) Pembiayaan MMQ bagi nasabah yang tidak menyelesaikan atau melunasi sesuai jumlah dan waktu yang telah disepakati, dengan ketentuan : (a)Aset MMQ atau jaminan lainnya dijual oleh nasabah melalui Bank Syariah/LKS dengan harga yang disepakati; (b)Nasabah melunasi sisa kewajiban kepada Bank Syariah/LKS dari hasil penjualan; (c)Apabila hasil penjualan melebihi sisa utang, maka Bank Syariah/LKS mengembalikan sisanya kepada nasabah; (d)Apabila hasil penjualan lebih kecil dari sisa utang, maka sisa utang tetap menjadi utang nasabah; (e)Apabila nasabah tidak mampu membayar sisa utangnya, maka Bank Syariah/LKS dapat membebaskannya berdasarkan kebijakan Bank Syariah/LKS.

Keputusan DSN-MUI No. 01/DSN-MUI/X/2013, merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan dari Fatwa DSN-MUI No. 73/DSN-MUI/XI/2008 tentang MMQ

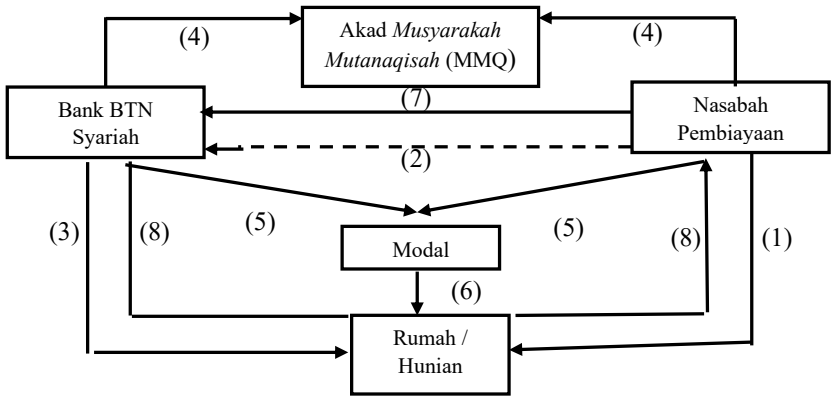
Perbedaan Fatwa DSN-MUI No. 73/DSN-MUI/XI/2008 dengan Fatwa DSN-MUI No. 01/DSN-MUI/X/2013

Fatwa DSN-MUI No. 73/DSN-MUI/XI/2008 lahir karena sebelumnya akad MMQ dipahami secara beragam oleh masyarakat, termasuk praktisi keuangan syariah dan otoritas terkait, sehingga menimbulkan ketidakseragaman implementasi dalam produk keuangan dan Perbankan Syariah. Untuk itu Bank Syariah/LKS memerlukan sebuah pedoman baru yang lebih jelas sebab akad MMQ merupakan sebuah inovasi dari pembiayaan untuk kepemilikan aset/barang yang memiliki keunggulan dalam hal kebersamaan dan keadilan. Pedoman implementasi Fatwa DSN-MUI No. 01/DSN-MUI/X/2013 memiliki kekhususan dibandingkan dengan Fatwa DSN-MUI No. 73/DSN-MUI/XI/2008, yakni :

1. Dalam Fatwa DSN-MUI No. 73/DSN-MUI/XI/2008 tidak terdapat karakter akad MMQ yang bersifat detail, hal ini akan di jumpai pada Fatwa DSN-MUI No. 01/DSN-MUI/X/2013, yaitu : (a)Modal usaha dari para pihak harus dinyatakan dalam bentuk *hishshah*; (b)Modal usaha yang dinyatakan dalam *hishshah* tidak boleh berkurang selama akad berlaku efektif; (c)Adanya janji dari mitra untuk mengalihkan seluruh *hishshah* secara komersil kepada nasabah secara bertahap;(d)Adanya pengalihan unit secara bertahap; dan (e)Setiap penyetoran uang oleh nasabah kepada Bank Syariah terdiri dari dua bagian, yaitu pembelian *hishshah* dan pembayaran *ujrah*.
2. Ketentuan mengenai *hishshah* menunjukkan bahwa modal usaha berupa aset/barang yang kemudian aset/barang tersebut menjadi *underlying* yang dapat diperjual-belikan.
3. Dalam pedoman implementasi terdapat janji dari nasabah untuk membeli *hishshah* milik bank, pembayaran harga *hishshah* secara bertahap dan pembayaran bagi hasil (*ujrah*) karena berasal dari akad *ijarah.*
4. Jumlah modal usaha MMQ harus stagnan dari awal hingga akhir masa akad. Yang berubah adalah porsi modal usaha masing-masing mitra.
5. Dalam pedoman implementasi fatwa diperkenalkan akad baru, yaitu *ijarah masusufah fi al-dzimmah* yang memperbolehkan barang sewaan belum terwujud pada saaat akad *ijarah* dilakukan, dan pihak yang menyewakan sudah berhak mendapatkan *ujrah* meskipun barang sewaan belum ada wujudnya, hal ini secara khusus dijabarkan pada angka 6 dari Fatwa DSN-MUI No. 01/DSN-MUI/X/2013 (Akhyati, 2018)
6. Fatwa DSN-MUI No. 01/DSN-MUI/X/2013 juga sudah mengatur ketentuan untuk denda dan ganti rugi, pelunasan dipercepat serta penyelesaian pembiayaan bermasalah.

Hasil dan Pembahasan

Porsi terbesar untuk penerapan akad MMQ yang selama ini diterapkan oleh BTN Syariah ada pada produk KPR, hal ini berdasarkan penjelasan dari infroman penelitian dari 150-200 pembiayaan KPR selama 1 (satu) bulan 20-30 persen menggunakan akad MMQ. Skema umum pembiayaaan KPR dengan menggunakan akad MMQ di BTN Syariah sebagai berikut :



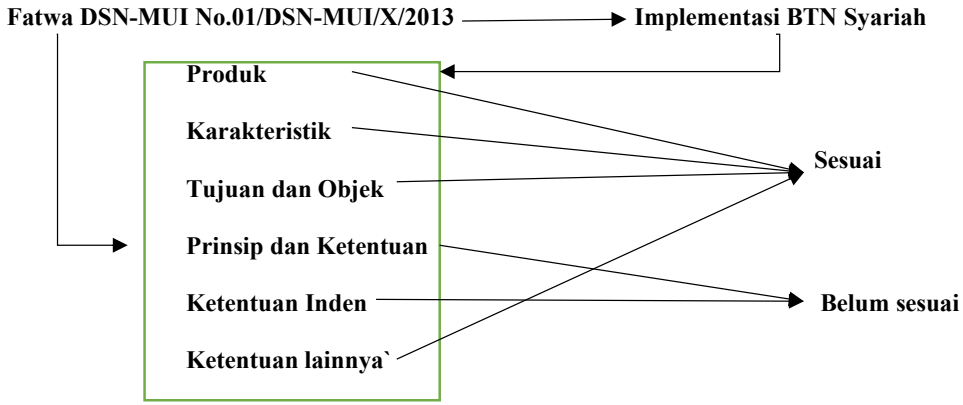
Gambar 2. Skema Umum Pembiayaan KPR Menggunakan Akad MMQ di BTN Syariah

Keterangan :

1. Nasabah mencari rumah/hunian yang diinginkan;
2. Nasabah mengajukan pembiayaan KPR;
3. Bank melakukan analisis kelayakan (proses dan verifikasi) atas pengajuan pembiayaan nasabah;
4. Bank dan nasabah sepakat untuk menggunakan akad MMQ;
5. Bank dan nasabah bersama-sama memberikan kontribusi dana/modal sesuai kesepakatan;
6. Modal yang telah ada nantinya akan digunakan untuk membeli rumah yang diinginkan oleh nasabah;
7. Nasabah memiliki secara bertahap akan membeli porsi kepemilikan Bank serta membayar uang sewa selaku konsumen penyewa (*musta'jir*);
8. Akibat dari pembelian nasabah maka porsi kepemilikan nasabah terhadap aset tersebut bertambah sementara porsi kepemilikan Bank akan berkurang.

Ada beberapa keuntungan yang didapat dari mengambil pembiayaan dengan akad MMQ di BTN Syariah yaitu : (a) memiliki ketenangan hati karena pembiayaan tersebut dilandasi hukum syariah dengan prinsip bagi hasil serta jauh dari unsur bunga (riba). (b) dengan menggunakan akad MMQ masa angsuran relatif lama yakni 5 (lima) sampai dengan 10 (sepuluh) tahun dibandingan dengan menggunakan akad *murabahah* yang paling lama 10 (sepuluh) sehingga nasabah lebih ringan dalam mengangsur. (c) BTN Syariah akan mem-

berikan bonus kepada nasabah yang melakukan pelunasan lebih awal dengan hanya membayar uang sewa 1 (satu) sampai 5 (lima) bulan setelah pelunasan lebih awal.



Gambar 3. Kesesuaian akad MMQ di BTN Syariah dengan Fatwa DSN-MUI No. 01. DSN-MUI/X/2013

Berdasarkan gambar menunjukkan bahwa Implementasi fatwa di atas pada BTN Syariah Banda Aceh terjadi kesesuaian pada poin empat poin yaitu Produk, karakteristik, tujuan dan objek serta ketentuan lainnya. Sementara pada prinsip dan ketentuan serta ketentuan inden belum terjadi kesesuaian.

Kesesuaian dalam implementasi Fatwa DSN-MUI No.01/DSN-MUI/X/2013 dalam produk pembiayaan yaitu berbasis *musyarakah* dikatagorikan sebagai syirkah inan dimana dalam *hishshah* salah satu *syarik* yakni Bank Syariah/LKS akan berkurang disebabkan pembelian porsi Bank Syariah/LKS oleh nasabah secara bertahap. Akad MMQ di BTN Syariah merupakan akad kerjasama sewa antara Bank dan nasabah, yakni Bank dan nasabah bersama-sama membeli aset/barang yang diinginkan Nasabah, selanjutnya nasabah akan membeli porsi kepemilikan aset/barang tersebut dari Bank secara bertahap diikuti pembayaran sewa oleh nasabah ke Bank atas pemanfaatan aset/barang tersebut oleh nasabah.

Berdasarkan Fatwa DSN-MUI ini pencampuran modal dari dua pihak yakni Bank Syariah dan nasabah menjadi karakteristik MMQ. Serta adanya janji dari Bank Syariah untuk mengalihkan porsi kepemilikannya kepada nasabah secara komersil dan bertahap. BTN Syariah menetapkan kontribusi minimum modal dari nasabah sebesar 20 persen dari total keseluruhan harga barang/aset. Akan tetapi pada saat tertentu misalnya penjual/developer sebelumnya telah terlebih dahulu melakukan kerja sama dengan BTN Syariah, payroll gaji

nasabah ada di BTN Syariah atau nasabah pembiayaan adalah pegawai dari BTN Syariah maka kontribusi modal dari nasabah dapat di bawah batas minimum yakni 5 – 1 persen. Pengalihan porsi kepemilikan dari Bank ke nasabah melalui pembayaran secara bertahap untuk akad MMQ di BTN Syariah (sampai porsi kepemilikan Bank (*hishshah*) terhadap aset tersebut habis) adalah 5-30 tahun atau disesuaikan dengan usia/masa kerja.

Tujuan akad MMQ dalam fatwa DSN-MUI dalam menyediakan pembiayaan untuk nasabah baik perorangan atau perusahaan, dengan kondisi objek akad dapat berupa baru atau bekas. Hal ini sesuai dengan implementasinya di BTN Syariah. Tujuan utama penerapan akad MMQ di BTN Syariah adalah menyalurkan pembiayaan bagi masyarakat yang membutuhkan hunian/rumah, hal ini senada dengan gagasan dari BTN yakni program sejuta rumah bagi masyarakah menengah kebawah.

Terjadi kesesuain dalam implementasi akad pada Ketentuan lain meliputi: Denda dan Ganti Rugi, Pelunasan Dipercepat dan Penyelesaian Pembiayaan Bermasalah. Apabila terjadi perselihan antara Bank dan nasabah, misalnya kemacetan bayar atau gagal bayar maka langkah awal dari pihak Bank adalah memanggil nasabah untuk mendiskusikan permasalahan tersebut. BTN Syariah tidak serta merta memberikan denda kepada nasabah yang mengalami kemacetan bayar. Langkah yang dilakukan oleh BTN Syariah sebagai berikut :

(1) Pembiayaan bermasalah dapat diselesaikan oleh para pihak melalui musyawarah mufakat dengan cara penjadwalan ulang (*rescheduling*), penambahan syarat baru (*reconditioning*) maupun penggunaan struktur baru (*restructuring*).
(2) Bank Syariah/LKS dapat melakukan penyelesaian (*settlement*) Pembiayaan MMQ bagi nasabah yang tidak menyelesaikan atau melunasi sesuai jumlah dan waktu yang telah disepakati, dengan ketentuan : (a)Aset MMQ atau jaminan lainnya dijual oleh nasabah melalui Bank Syariah/LKS dengan harga yang disepakati; (b) Nasabah melunasi sisa kewajiban kepada Bank Syariah/LKS dari hasil penjualan; (c) Apabila hasil penjualan melebihi sisa utang, maka Bank Syariah/LKS mengembalikan sisanya kepada nasabah; (d) Apabila hasil penjualan lebih kecil dari sisa utang, maka sisa utang tetap menjadi utang nasabah; (e) Apabila nasabah tidak mampu membayar sisa utangnya, maka Bank Syariah/LKS dapat membebaskannya berdasarkan kebijakan Bank Syariah/LKS.

Penerapan akad MMQ di BTN Syariah Cabang Kota Banda Aceh masih belum sepenuhnya sesuai dengan Fatwa DSN-MUI No. 01/DSN-MUI/X/2013, adapun ketidaksesuain tersebut di antaranya:

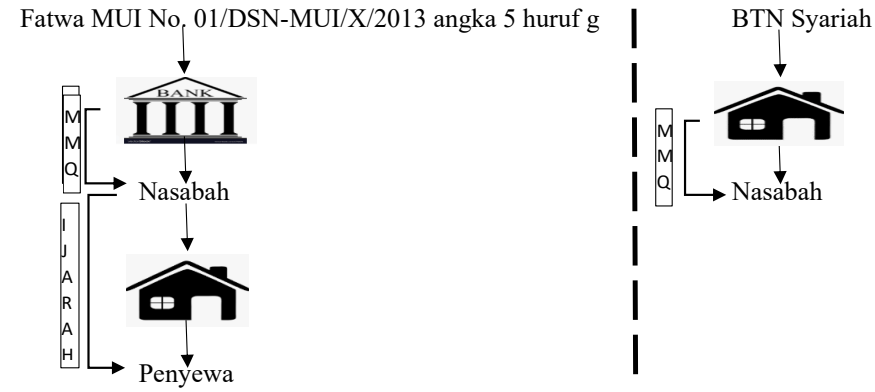
1) Prinsip dan Ketentuan

Pada Fatwa MUI No. 01/DSN-MUI/X/2013 angka 5 huruf g disebutkan bahwa objek pembiayaan akad MMQ dapat di*ijarah*kan (disewakan) kepada pihak lain dengan *ujrah* yang disepakati, namun kebijakan BTN Syariah objek pembiayaan hanya dapat disewakan kepada nasabah. Hal ini berdasarkan hasil wawancara dengan informan penelitian yang menyatakan:

> "*kebijakan dari kantor pusat hanya memperbolehkan rumah tersebut disewa oleh nasabah dan kami tidak sepakat untuk menyewakannya kepada pihak lainnya sampai rumah tersebut sudah sepenuhnya milik nasabah*".

Berdasarkan analisis penulis dengan adanya ketentuan untuk menyewakan obyek tersebut kepada pihak lain maka nasabah lebih ringan dalam mengangsur bulanan sebab nasabah hanya mengangsur biaya pokok saja (pembelian porsi kepemilikan bank) tidak lagi membayar biaya sewa yang mana diketahui bahwa pada tahap awal angsuran biaya sewa yang harus dibayar oleh nasabah masih besar, bahkan sebaliknya nasabah akan mendapatkan *fee* dari hasil penyewaan obyek tersebut. Dan juga dengan seperti yang dijelaskan diatas bahwa akad MMQ merupakan turunan dari akad *musyarakah* yakni akad yang sifatnya produktif bukan konsumtif sehingga karakteristik dari akad *musyarakah* ada di dalam akad MMQ.

Fatwa MUI No. 01/DSN-MUI/X/2013 angka 5 huruf g BTN Syariah



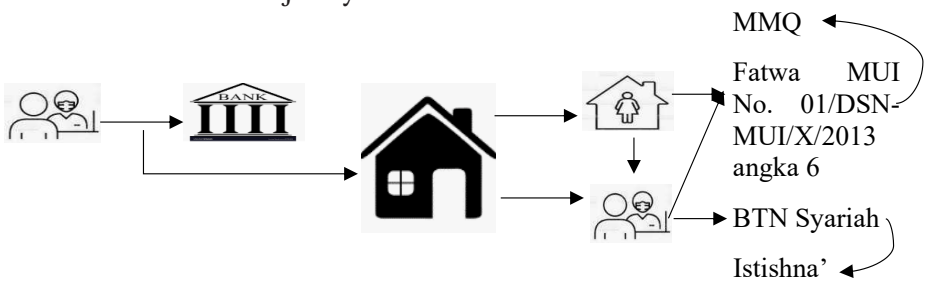
Gambar 4. Ilustrasi Perbedaan Fatwa DSN MUI No. 01/DSN-MUI/X/2013 Angka 5 Hufuf g dengan Aplikasi BTN Syariah

2) Ketentuan Lainnya.

Fatwa MUI No. 01/DSN-MUI/X/2013 angka 6 secara spesifik membahas

tentang ketentuan *indent* untuk akad MMQ dan hal ini juga yang menjadi pembaruan dari fatwa sebelumnya (Fatwa DSN-MUI No. 73/DSN-MUI/XI/2008), namun di BTN Syariah pembiayaan yang obyek akadnya adalah *indent* masih menggunakan akad *istishna* (jual-beli pesanan). Bahkan pihak BTN Syariah baru mengetahui ketentuan *indent* untuk akad MMQ, berdasarkan hasil wawancara dari informan penelitian yang menyatakan :
"*Kami baru mengetahui bahwa di akad MMQ ada ketentuan yang sifatnya indent, selama ini untuk objek pembiayaan yang sifatnya indent kami menggunakan akad istishna*".

Berdasarkan analisa penulis dengan penerapan akad *indent* bank boleh mendapatkan *fee* aset/barang yang disewakan meskipun aset/barang tersebut belum ada (misalnya rumah masih dalam proses pembanggunan) atau disebut *ijarah masusufah fi al-dzimmah* yakni memperbolehkan barang sewaan belum terwujud pada saaat akad *ijarah* dilakukan, dan pihak yang menyewakan sudah berhak mendapatkan *ujrah* meskipun barang sewaan belum ada wujudnya.



Gambar 4. Ilustrasi Perbedaan Fatwa DSN MUI No. 01/DSN-MUI/X/2013 Angka 6 dengan Aplikasi BTN Syariah

Kesimpulan

Penerapan akad MMQ di BTN Syariah Banda Aceh diawali dengan memberikan kontribusi modal dari dua pihak yakni Bank dan nasabah, kemudian setelah aset/barang tersebut dimiliki nasabah akan membeli porsi kepemilikan Bank secara bertahap sampai porsi kepemilikan Bank habis serta nasabah membayar biaya sewa atas pemanfaatan aset/barang tersebut dari Bank.

Berdasarkan analisis Fatwa DSN-MUI No.01/DSN-MUI/X/2013 ditemukan hasil bahwa penerapan akad MMQ di BTN Syariah dibagi menjadi dua yakni sudah sesuai karena adanya pencampuran/kontribusi modal antara BTN Syariah dan nasabah ketika membeli rumah, adanya pengalihan porsi kepemilikan rumah dari Bank Syariah kepada nasabah melalui pembelian secara ber-

tahap dan terakhir adanya kegiatan sewa-menyewa yakni BTN Syariah menyewakan rumah tersebut kepada nasabah. Adapun hal tidak sesuai adalah Bank tidak sepakat untuk menyewakan aset/barang tersebut kepada pihak lain.

DAFTAR PUSTAKA

Akyati, N. (2019). Transformasi Fatwa DSN-MUI tentang Akad Musyarakah Mutanaqisah dalam Peraturan Perundang-Undangan. *TESIS.*

Al Kausari, M. A. (2021). Telaah Fatwa DSN-MUI No. 78/DSN-MUI/XI/2008 Tentang Musyarakah Mutanaqisah. *SANGAJI : Jurnal Pemikiran Syariah dan Hukum, Vol 5 No 1*, 81-94.

Elena, M. (2019, September 15). *Akad Murabahah Dominasi Pembiayaan Bank Syariah*. Retrieved from Finansial Bisnis: https://finansial.bisnis.com/read/20190915/90/1148536/akad-murabahah-dominasi-pembiayaan-bank-syariah.

Fatwa DSN MUI No. 73/DSN-MUI/XI/2008 tentang Akad Musyarakah Mutanaqisah.

Fatwa DSN MUI No. 01/DSN-MUI/X/2013 tentang Pedoman Implementasi Akad Musyarakah Mutanaqisah dalam Produk Pembiayaan.

IAI. (2007, Juni 27). *PSAK 106: Akuntansi Musyarakah*. Retrieved from IAIGLOBAL: http://iaiglobal.or.id/v03/standar-akuntansi-keuangan/pernyataan-sas-69-psak-106-akuntansi-musyarakah

Lestari, A. F. (2018). Penerapan Akad Musyarakah Mutanaqisah dan Akad Murabahah pada Produk KPR di Bank Muamalat Indonesia Cabang Banjarmasin. *Skripsi*, 18-24.

Muchtar, M. (2021). Analsiis Risiko Akad Murabahah di Perbankan Syariah. *Info Artha*, Volume 5, Nomor 1.

Nikmah, A. F. (2014). Peningkatan Prestasi Belajar Matematika Melalui Pendidikan Matematika Realistik (PMR) Siswa Kelas V di MI Jati Salam Gombnag Pakel Tulungagung. *Skripsi*.

Oktaviano, A. (2019). Analisis Hukum Islam dan Fatwa DSN-MUO No. 73?DSN-MUI/XI/2008 tentang Musharakah Mutanaqisah terhadap akad Musharakah Mutanaqisah pada Pembiayaan Griya Faedah di BRI Syariah Kantor Cabang Sidorojo. *Skripsi.*

Puspaningtyas, L., & Yolanda, F. (2019, Februari 15). *Mengenal Akad KPR Syariah Terbaru, Musyarakah Mutanaqisah*. Retrieved from Republika: https://republika.co.id/berita/ekonomi/syariah-ekonomi/19/02/15/pmyd7t370-mengenal-akad-kpr-syariah-terbaru-musyarakah-mutanaqisah

Ridwan, M., & Syahruddin. (2013). Implementasi Musyarakah Mutanaqisah sebagai Alternatif Pembiayaan Murabahah di Perbankan Syariah Indonesia. *TSAQAFAH, Vol 9 No.1*.

Rijali, A. (2018). Analisis Data Kualitatif. *Alhadhrah : Jurnal Ilmu Dakwah*, Volume 17, Nomor 33.

Sutono. (2020). Implikasi Akad Musyarakah Mutanaqisah Perbankan Syari'ah (Studi Peluang dan Resiko di Bank Mu'amalat Surabaya). *Al- Iqtishod: Jurnal Pemikiran dan Penelitian Ekonomi Islam*, Volume 8 Nomor 2.

Tobibatussaadah. (2018). Telaah Kritis Musyarakah Mutanaqisah. *Nihzam: Jurnal Studi Keislaman*, Volume 6 Nomor 2.

Wahyu, M. (2018). Implementasi Prinsip Syariah pada Akad Pembiayaan Musyarakah Mutanaqisah dalam Produk Kredit Pemilikan Rumah. *Aktualita : Jurnal Hukum*, Volume 1, Nomor 2.

FORMULASI MAQASID SYARIAH SEBAGAI SUMBER FATWA HUKUM EKONOMI SYARIAH (STUDI PEMIKIRAN ABDULLAH BIN BAYYAH)

Oleh:

Lutfi Ahsanudin, B.Sc, M.H.[1]
MA Al Hikmah 2-Pon. Pes Al Hikmah 2 Brebes
e-mail: ahsandfie@gmail.com

ABSTRAK

Penelitian ini dimaksudkan untuk memberikan pemahaman kepada khalayak umum khususnya umat islam, bahwa fiqih muamalah atau hukum eknomi syariah adalah salah satu objek kajian hukum islam. Dalam menetapkan suatu hukum islam perlu memperhatikan metodologi *istimbath* hukum islam yang sudah ditetapkan oleh kalangan ulama klasik. Akan tetapi, kemunculan problematika kontemporer mengharuskan suatu metodologi penetapan hukum islam perlu dikaji ulang sesuai dengan problem yang ada dan tuntutan era modern sekarang. Karena hukum islam bersifat dinamis (*murunah*) dan relevan sesuai dengan situasi dan kondisi (*shalihun likulli az zaman wa al makan*). Salah satu tokoh cendikawan islam kontemporer yang menyerukan kajian metodologi penetapan hukum islam adalah Abdullah bin Bayyah yang berasal dari Mauritania dan sekarang menjadi Mufti Agung Majelis Fatwa Syariah Nasioanl Uni Emirat Arab. Fokusnya adalah fiqih muamalah kontemporer, dan menjadikan Maqasid Syariah sebagai nalar ijtihadnya.

Penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif kualitatif dan jenis penelitian yang digunakan adalah kepustakaan/*library research*. Adapun Teknik pengumpulan data adalah dengan jalan dokumentasi dengan cara pengumpulan data kualitatif dengan melihat atau menganalisis dokumen-dokumen/buku-buku yang bertujuan untuk menemukan hasil penelitian. Sedangkan analisa data yang dipakai adalah analisis induktif.

1 Pengajar di Pon. Pes Al Hikmah 2 Brebes dan Dosen Ma'had Aly Al Hikmah 2 Brebes

Dalam penelitian ini ditemukan bahwa perlu adanya formulasi Maqasid Syariah sebagai referensi fatwa dalam menetapkan hukum ekonomi syariah/fiqih muamalah khususnya problematika kontemporer. Abdullah bin Bayyah merumuskan lima Maqasid Syariah Fiqih Muamalat yaitu; *ar Rawaj* (perputaran harta), *al wudhuh* (transparansi), *al hifdz* (pemeliharaan harta), *at Tsabat* (Keutuhan) dan *al Adl* (keadilan dalam transaksi). Kelima aspek ini sesuai dan relevan dengan fatwa atau pedoman terkait transaksi kontemporer Perbankan Syariah atau Lembaga Keuangan Syariah yang dikeluarkan oleh Dewan Syariah Nasioanal Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI).
Akan tetapi, diperlukan juga regulasi peraturan perundang-undangan dari pemerintah yang meresap fatwa DSN MUI tersebut agar mempunyai sifat mengikat (*mulzim*) kepada seluruh elemen masyarakat. Karena ftwa bersifat tidak mengikat (*ghoiru mulzim*) agar keberadaan fatwa tersebut dapat dipertanggung jawabkan di mata hukum dan perundang-undangan Indonesia.

Kata Kunci: Maqasid Syariah, Abdullah bin Bayyah, Hukum Ekonomi Syariah

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Diskursus tentang Maqasid Syariah merupakan kajian sangat menarik, terutama dalam hal hukum islam. Sambutan dari sarjana muslim baik *salaf* ataupun *kholaf* tentang Maqasid Syariah begitu hangatnya dikarenakan sumber hukum islam yang satu ini digadang-gadang sebagai sumber hukum islam yang sangat relevan dengan situasi dan kondisi zaman yang dinamis dan berubah-rubah. Kaidah *Al Ahkam Asy- Syar'iyyah Shalihatun Likulli Zaman Wa Makan* sesuai dengan kajian Maqasid Syariah yang lebih fokus membahas motif/*illat* suatu hukum syariah, yang mana di dalamnya bertujuan untuk kemaslahatan umat manusia. Bahkan, ada ungkapan yang sangat populer dikalangan ulama islam bahwa "Di mana ada maslahah, maka di situlah ada hukum Allah dan di mana ada hukum Allah di situlah ada maslahah"[2]. Ini membuktikan bahwa hukum islam disyariatkan hanya untuk kemaslahatan umat manusia, sebagaimana yang dikemukakan oleh Asy Syatibiy.[3]

Objek dari Maqasid Syariah sangatlah variatif, yaitu hukum-hukum islam. Mulai dari hukum ibadah, nikah, tindakan kriminal bahkan sampai ranah peradilan. Selain hukum tersebut, kontestasi hukum ekonomi syariah atau muamalah tidak luput dari perhatian Maqasid Syariah. *Hifdz al Mal* sebagai formula awal Maqasid Syariah di hukum ekonomi syariah sudah sejak dahulu dipopulerkan oleh sarjana muslim terdahulu, seperti Imam Al Ghazali, Imam Al Haromain, Imam Syatibiy dan sebagainya.[4] Akan tetapi, kajian hukum ekonomi islam (fiqih muamalah) ketika itu masih sebatas transaksi-transaksi klasik yang hal itu sudah hampir tidak ditemukan di masa sekarang ini.

Adalah Abdullah Bin Bayyah, salah satu sarjana muslim (baca:ulama) kontemporer yang cukup perhatian dengan problematika keislaman era sekarang. Pemikiran-pemikiran kontemporernya cukup bisa menjadikan solusi bagi umat islam, terutama umat islam minoritas di negara-negara eropa. Maka tidak heran ia didaulat menjadi Presiden *Forum Peace In Moslem Societies*. Forum perdamaian antar umat beragama yang fokus kajiannya tentang umat islam minoritas di negara Eropa.[5]

---

2 Ar Raisuni, *Al Fikr Al Maqasidy*, (Kairo:Dar Al Kalimah), hal 12.

3 As Syatibiy, *Al Muwafaqot Fi Ushul As Syariah*. (Dar Ibn Affan, 1997) hal 36.

4 Bin Bayyah, *Maqasid Al Mu'amalat Wa Marashid Al Waqi'at* (London:Muasasah Al Furqon, 2013) hal 8.

5 (http://binBayyah.net/arabic/archives/category/bio)

Tidak cukup sampai di situ, Bin Bayyah termasuk dari 500 muslim berpengaruh dunia versi *The Royal Islamic Strategic Studies Centre* (*RISSC*) dan menempati posisi Top 15, karena dedikasi dan perannya sebagai pemikir muslim yang moderat. Dan masih banyak lagi peran dan kontribusinya dalam dunia islam, yang mana Bin Bayyah juga menjadi salah satu pengajar aktif di Universitas Jeddah Arab Saudi sampai dengan sekarang. Selain itu Bin Bayyah sekarang menjadi Mufti Agung Majelis Fatwa Syariah Uni Emirat Arab.

Salah satu hal yang sangat menarik tentang Abdullah bin Bayyah menurut hemat penulis adalah ia sama sekali tidak pernah mengenyam pendidikan formal perkuliahan. Jenjang pedidikannya ia peroleh dari sang ayah Mahfudz Bin Bayyah dan beberapa tokoh di kota Syinqith Mauritania, kota yang sangat terkenal akan ilmu pengetahuan islam yang diajarkan secara klasik. Kemudian menimba ilmu di Tunisia dan menjadi Hakim Pengadilan di sana.[6]

Walaupun demikian, ketajaman analisisnya patut untuk dikaji dan dipelajari terutama dalam hukum ekonomi syariahnya. Analisis hukum islam Abdullah bin Bayyah tidak kalah dengan tokoh-tokoh Maqasid Syariah modern seperti Syekh Thohir bin Asyur, Ahmad Rausini, Jaber Alwani, Jasser Audah dan tokoh-tokoh lainnya. Karya-karyanya sangat banyak dan sudah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa, mulai yang berhubungan dengan Maqasid Syariah ataupun tema-tema modern tentang kajian moderasi.[7]

Salah satu karyanya yang cukup menarik untuk dikaji dalam fiqih muamalah adalah buku *Maqasid Al Mua'malat wa Marashid al Waqiat*. Di dalamnya ia mengupas tuntas pensyariatan fiqih muamalah secara filosofis berdasarkan konsep Maqasid Syariah. Tidak cuma disitu, ia juga mencoba menggali potensi Maqasid Syariah dalam problem fiqih muamalah kontemporer seperti kajian Ganti Rugi Piutang karena dampak Inflasi, Kerjasama Pekonomian Skala Nasional dengan perusahaan *Ribawi* dan Legalitas Jual Beli *Leassing*.[8]

Lebih lanjut, metodologi istimbath hukum Bin Bayyah sangatlah dinamis dan aktualis. Ia memandang bahwa di dalam perumusan hukum, Maqasid Syariah dan realitas masyarakat harus betul-betul diperhatikan. Maqasid Syariah tidak boleh hanya berhenti pada tataran konsep nilai, tetapi lebih dari itu, ia juga harus dijadikan medote pendekatan. Realitas masyarakat juga tidak boleh hanya dijadikan sasaran hukum, tetapi juga harus dijadikan penguat teks di dalam perumusan hukum.[9] Ia juga menjelaskan bahwa batu loncatan atau titik awal Maqasid mumalah adalah *hifdz al mal,* sebagaimana yang telah diformu-

6 (https://en.wikipedia.org/wiki/Abdallah_Bin_Bayyah)
7 (http://binBayyah.net/arabic/archives/category/bio)
8 Bin Bayyah, *Maqasid Al Mu'amalat Wa Marashid Al Waqi'at* (London:Muasasah Al Furqon, 2013) hal6
9 Bin Bayyah, *Shina'at Al Fatwa Wa Fiqhu Al Aqaliyyat*. (Beirut: Dar Al Minhaj). Hal 16

lasikan para sarjana muslim klasik dan menempati tempat yang paling akhir setelah *hifdz ad din, hifdz an nafs, hifdz al aql dan hifdz an nasab* yang lebih dikenal dengan istilah *Adh Dharuriyyat al Khoms*. Hal ini dikarenakan pondasi yang membangun formulasi Maqasid Syariah dalam tataran hukum-hukum disesuaikan dengan skala prioritas dengan memperhatikan kemaslahatan dan *madharat* yang ada. Dengan demikian *hifdz al mal* ketika kemaslahatan dalam dunia muamalah lebih banyak, hal tersebut dapat menempatkan *hifdz al mal* setara dengan yang lainnya.[10]

Dalam hal Fiqih Muamalah, ia memaparkan bahwa Maqasid secara umum dibagi menjadi dua, Maqasid *amah* dan Maqasid *khosoh*. Maqasid *amah* masuk didalamnya fiqih muamalah dan hukum islam lainnya. Dalam Maqasid *amah* ia membagi-bagi lagi mejadi beberapa bagian yaitu; *maqsad ibadah, maqsad ibtila', maqsad istikhlaf dan maqsad adl.* Sedangkan Maqasid *khosos* dalam fiqih muamalah ada lima macam yaitu; Ar *rawaj* atau perputaran harta, transparansi harta, pemeliharaan harta, keutuhan harta dan keadilan dalam transaksi. Selain itu, Bin Bayyah mengemukakan bahwa eksistensi fiqih muamalah juga harus berdasarkan prinsip produktifitas suatu barang (*idkhor*) dan etika produsen dan konsumen secara baik yang melahirkan sikap saling loyal (*at taradhi*). Sebab etika ini penting dalam menjalankan roda perekonomian dan dapat membendung tindakan-tindakan yang terlarang dalam transaksi muamalah seperti penipuan dalam hal bisnis atau penimbunan komoditas. Bin Bayyah juga memaparkan sebab-sebab agama begitu perhatian terhadap perlindungan harta benda yang dimiliki oleh umat manusia. Lebih jauh, pemikiran Bin Bayyah tentang fiqih muamalah tidak hanya berdasarkan pada dalil-dalil agama saja, akan tetapi juga menjadikan fenomena masyarakat sebagai alasan/*illat* dalam menentukan suatu hokum.[11]

Salah satu yang dipaparkan oleh Abdullah bin Bayyah adalah ganti rugi (*ta'widh*) piutang karena dampak suatu inflasi.

Bin Bayyah berpendapat bahwa inflasi merupakan sebuah fenomena perekonomian masyarakat yang harus diakomodir untuk menentukan suatu hukum fiqih. Padahal, madzhab fiqih empat yang terdiri dari Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i dan Imam Ahmad bin Hanbal mengatakan bahwa seorang yang berhutang kepada orang lain, wajib mengembalikan sesuai dengan jumlah yang dihutangi, dan mereka sepakat bahwa naik turunnya nilai mata uang tidak berpengaruh pada jumlah utang yang harus dilunasi dan uang yang dibayar harus sama dengan jumlah utang yang sudah ada. Meski nilainya mengalami fluktuasi, hal itu tidak dianggap. Dasarnya adalah transaksi utang

10 Bin Bayyah, *Maqasid Al Mu'amalat Wa Marashid Al Waqi'at* (London:Muasasah Al Furqon, 2013) hal 80
11 Ibid, hal 81

(*qardh*) yang sah yaitu jika pengembaliannya dalam bentuk barang sejenis dengan barang yang dihutang. Hal ini mensyaratkan jelasnya sifat barang serta ukurannya agar hutang tidak menimbulkan riba. Alasan kedua yaitu naik turunnya nilai mata uang tidak bisa dianggap kerugian yang harus ditanggung pengutang. Sehingga, orang yang mengutangkan uangnya kepada orang lain harus rela menanggung risiko nilai piutangnya menurun.[12]

Yang menarik, Bin Bayyah tidak setuju dengan pendapat empat imam tersebut. Sebagai mana di atas, bahwa hukum islam dilegalkan untuk kemaslahatan ummat. Ketika transaksi berjalan dengan cara di atas, maka kemaslahatan tidak akan muncul, justru ke*madharatan* yang akan terjadi. Oleh karena itu, untuk menjaga harta orang yang dihutangi, perlu adanya ganti rugi (*ta'widh*) yang harus dibayarkan oleh penghutang/*da'in* kepada orang yang dihutangi/*madin* demi kemaslahatan dan pemeliharaan harta, atau dalam istilah Maqasid syari'ah dikenal dengan *hifdzul mal.*

Selain itu, akan lebih menarik juga apabila pemikiran Abdullah bin Bayyah dihubungkan dengan problematika hukum ekonomi syariah yang terjadi di Indonesia dan relevansi Maqasid Syariah terhadap fiqih muamalah kontemporer. Sebab, ekonomi syariah mendapatkan angin segar dan sambutan baik dalam beberapa tahun terakhir ini. Majelis Ulama Indonesia lewat Dewan Syari'ah Nasional (DSN MUI) mempunyai peran penting dalam menjelaskan legalitas suatu Lembaga Keungan yang berpinsip Syari'ah, oleh karena itu DSN MUI mempunyai fungsi memberikan fatwa dan pedoman terhadap Lembaga Keuangan Syari'ah di Indonesia. Dengan demikian, pemikiran dan formulasi Maqasid Syariah Bin Bayyah diharapkan dapat mewarnai khazanah keislaman Indonesia khusunya dalam bidang hukum ekonomi syari'ah.

Atas dasar itu, penulis tertatik untuk mengkaji pemikiran Abdullah Bin Bayyah dalam bentuk penelitian yang berjudul "**Formulasi Maqasid Syariah Sebagai Sumber Fatwa Hukum Ekonomi Syariah (Studi Pemikiran Abdullah Bin Bayyah)**"

B. Rumusan Masalah

Dari latar belakang yang sudah penulis paparkan sebelumnya, maka rumusan masalah dalam proposal adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana pemikiran Abdullah bin Bayyah tentang Maqasid Syariah dalam Fiqih Muamalah?
2. Bagaimana formulasi Maqasid Syari'ah Abdullah bin Bayyah dalam fiqih muamalah?

12 Ibid, hal 54

3. Bagaimana relevansi pemikiran Abdullah bin Bayyah dengan problematika fiqih muamalah kontemporer di Indonesia?

C. Metodologi Penelitian

Jenis penelitian dalam ini adalah penelitian kepustakaan (*Library Research*) yaitu serangkaian kegiatan yang berkenaan dengan metode pengumpulan data pustaka, membaca dan mencatat serta mengolah bahan penelitiannya. Ia merupakan suatu penelitian yang memanfaatkan sumber perpustakaan untuk memperoleh data penelitiannya.[13] Jenis penelitian ini digunakan oleh penulis untuk memperoleh data yang bersifat teoritis sebagai landasan teori ilmiah, yaitu dengan memilih dan menganalisa literatur-literatur yang relefan dengan judul yang akan diteliti.[14]

Sedangkan menurut Muhamad Nazir "Studi kepustakaan adalah teknik pengumpulan data dengan mengadakan studi penelaahan terhadap buku-buku, literatur-literatur, catatan-catatan dan laporan-laporan yang ada hubunganya dengan masalah yang akan dipecahkan". Disamping itu, penelitian ini menggunakan Metode Induktif Analisis. Artinya penulis mencari konsep-konsep pemikiran Abdullah bin Bayyah yang berkaitan tentang Maqasid Syariah dalam fiqih muamalah dan mencoba menganalisis pemikiran tersebut mengikuti alurnya dalam istimbath hukum islam. Setelah itu, penulis menganalisa dengan kasus fiqih muamalah yang terjadi di Indonesia.[15]

D. Data dan Sumber Data Penelitian

1. Sumber Primer
   Karya-karya Abdullah bin Bayyah yang berkaitan dengan Maqasid Syariah seperti*; Maqasid Al Muamalah Wa Marasid Al Waqiat, Alaqah Maqasid Asy Syariah Bi Ushul Al Fiqih, Al Masyahid Fi Al Maqashid, Shinaah Al Fatwa Wa Fiqih Al Aqaliyyat, Amaly Adilalat Dan Tanbih Al Maraji'.*
2. Sumber sekunder
   Karya-karya dan pendapat-pendapat ulama klasik dan kontemporer seperti *Al Mustashfa* Al Ghozali*, Ghiyatsul Umam* Imamul Haromain*, Maqasid Syariah Al Islamiyah* Ar Raisuni*, Maqasidu Syariah Wa Falsafatu At Tasyri* Jaseer Audah, *Maqasid as Syariah al Islamiyah* Thohir bin Asyur dan pendapat pendapat tokoh lain yang menunjang penelitian.

13 Mustika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan,* (Jakarta: Yayasan Obor Nasional, 2004) hal 2.
14 Sutrisno Hadi, Metodologi Research, Jilid II (Yogyakarta : Andi Offset, 1989), Cet XX, hal. 9.
15 Mohammad Nazir, Metode Penelitian, (Jakarta, 1988), hal. 111.

E. Teknik Pengumpulan data

Metode pengumpulan data pada penelitian ini, peneliti menggunakan metode dokumentasi. Menurut Sugiyono dokumentasi merupakan catatan peristiwa yang sudah berlalu. Dokumen tersebut bisa berbentuk tulisan, gambar, atau karya-karya monumental dari seseorang. Dokumen yang berbentuk tulisan misalnya catatan harian, ceritera, biografi, sketsa. Dokumen yang berbentuk karya misalnya karya seni yang berupa gambar, film, patung dan lain-lain.[16]

Sedangkan menurut Herdiyansyah dokumentasi adalah salah satu pengumpulan data kualitatif dengan melihat atau menganalisis dokumen-dokumen yang dibuat oleh subjek atau peneliti sendiri atau oleh orang lain tentang subjek.[17]

Dengan demikian, penulis berusaha meneliti dan mengumpulkan data dari karya-karya bin Bayyah dan beberapa buku-buku dan jurnal yang terkait dengan penelitian ini baik yag dicetak maupun berbentuk PDF. Kemudian penulis mengelompokkan data-data itu kedalam bagian bagian terpisah sesuai dengan tema yang terdapat dalam masing-masing sumber data.

F. Hasil Penelitian

1. Pemikiran Maqasid Syariah Perspektif Abdullah Bin Bayyah

Abdullah bin Bayyah melakukan pendekatan Maqasid Syariah dalam menetupkan hukum islam, terutama dalam hal muamalah atau hukum ekonomi syariah. Tidak sampai di situ saja, kajian-kajian keislaman yang moderat selalu ia kampanyekan dan menjadikan Maqasid Syariah sebagai pendekatan dan metodologi penetapan hukum islam. Itu terbukti pada karangan-karangan Bin Bayyah selain yang berbicara tentang Fiqih Muamalah seperti *I'mal al Mashlahah fi al Waqf,* dan *Khitab al-Amn fi al-Islam wa Thaqafatu al-Tasamuh wa al-Wi'am.* Buku pertama mencoba untuk mereintrepertasi wakaf dalam tradisi islam sebagai sumber perekonomian dan pendapat agar bisa lebih produktif yang mana ia berargumen menggunakan dalil *Mashlalah al Mursalah* yang selama ini menjadi dalil dari kalangan mazhab maliki. Sedangkan buku yang kedua bin bayyah berusaha mewujudkan suatu perdamaian global dari seruan bukunya tersebut yang bersumber dari hukum islam. Hal itu disebabkan sedikit banyaknya konflik di dunia

16 Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan.* (Bandung: Alfabeta, 2011), hal. 329.

17 Herdiansyah, *Metodologi Penelitian Kualitatif Untuk Ilmu-ilmu Sosial.* (Jakarta: Salemba Humanika, 2010), hal. 45.

mengatasnamakan agama islam dan itu pun terjadi di dunia islam atau di negara-negara yang mayotitas islam. Dengan mengedepankan perlindungan jiwa dan perlindungan Hak Asasi Manusia yang tercermin dari Maqasid Syariah *hifdz an nafs.*

Ini membuktikan bahwa Abdullah Bin Bayyah melakukan pendekatan hukum islam dengan menjadikan Maqasid Syariah sebagai metodologi dan cara berfikirnya. Tidak luput dari yang ia cermati dalam dunia islam, ia juga mencoba melakukan reformasi pemahaman fiqih mumalah yang selama ini cenderung dengan transaksi-transaksi klasik yang sudah lama dikaji oleh para ulama. Ia melakukan pembaharuan hukum ekonomi syariah kontemporer yang sudah beredar dan berlaku di pasar global dan transaksi yang berdar di perbankan baik syariah ataupun konvensional. Jelas ia menjadikan al qur'an dan hadits sebagai sumber utama, akan tetapi juga mempertimbangkan suatu kemaslahatan yang kmebali kepada masyarakat. Kemaslahatan disini adalah inti dari suatu hukum islam yang ditetapkan oleh syariat, sebagaimana yang ditegakan oleh As Syatibi bawha hukum islam disyariatkan bertujuan untuk merealisasikan sebuah kemaslahatan/kemnafaatan bagi masyarakat.[18]

Pendapatnya juga sama seperti yang telah dikatakan oleh Asy Syatibiy, ia menjelaskan[19]

إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: الممكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها. أما الأول؛ فقد مر في كتاب المقاصد أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيث إدراك المكلف؛ إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات، واستقر بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث مراتب، فإذا بلغ الإنسان مبلغا، فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي صلى الله عليه وسلم في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله.

"Seseorang bisa mencapai derajat ijtihad apabila mempunyai dua kriteria; pertama memahami Maqasid Syariah secara keseluruhan dan keuda mempunyai kemampuan untuk menggali hukum sesuai dengan pemahamannya tentang Maqasid Syariah. Adapun kriteria pertama sudah dijelaskan pada kitab Maqasid bahwa syariat itu terbangun atas

18 As Syatibiy, *Al Muwafaqot Fi Ushul As Syariah*, (Dar Ibn Affan. 1997), hal 54.
19 Ibid, hal. 41.

kemaslahatn-kemalshatan/kemanfaatan. Sedangkan kemaslahatan itu bisa dimengerti dari segi syari meletakkanya, bukan dari pemahaman seorang mukallaf, karena kemaslahatan berbeda-beda menurut orang satu dan orang lainnya, serta orang tersebut mampu memahami secara indukktif pemahaman yang sempurna terkait tingkatan kemaslahatn yang berjumlah tiga tingkatan. Ketika sesorang mencapai kriteria ini semua, dan mampu memahami setiap tujuan agama dari semua problematika syariat, dan dari setiap bab di dalam syariat tersebut, maka dia berhak memperoleh sebuah predikat yang menjadikannya sama seperti khalifah rasulullah saw dalam memberikan ajaran, fatwa dan hukum sesuai yang Allah swt perilhatkan kepadanya."

Dalam konteks ini, Abdullah bin Bayyah mengamini pendapat Asy Syatiby dan mengatakan bahwa syarat/kriteria seorang mujtahid harus mengetahui konsep Maqasid Syariah merupakan sebuah keharusan dan hal ini bersifat urgen. Walaupun sebagian kalangan ulama ahli ushul fiqh seperti Imam Haromain dalam bukunya (*Al Burhan*) dengan istilah

الملاحظة على القواعد الكلية وتقديمها على الجزئية

"*Mengobservasi kaidah-kaidah yang global, dan mendahulukannya atas kaidah-kaidah parsial*"

Apa yang diamini oleh Bin Bayyah atas pendapat Asy Syatibiy membuktikan bahwa ia begitu mengedepankan Maqasid Syariah dalam menetapkan hukum islam. Bahkan lebih jauh dari itu, bin Bayyah berusaha menjadikan Maqasid Syariah sebagai media/instrumen ampuh dalam menetapkan suatu hukum. Abdullah bin Bayyah menawarkan perlunya menjadikan alat pelindung/penyelamat (*istinjad*) menggunakan Maqasid Syariah, karena menggunakan Maqasid Syariah sebagai alat pelindung seorang mujtahid dalam menetapkan hukum islam adalah sebuah keniscayaan. Karena yang dimaksud dengan (*al istinjad bi al maqashid*) adalah mengetahui dan menyadari proses interaksi sebuah teks beriringan dengan maqashid atau menggunakan maqashid secara natural atau mengalir.

Selain Maqasid Syariah, Abdullah bin bayyah juga mewanti-wanti seorang mujtahid agar selalu memperhatikan dengan baik cara memberikan motif sebuah hukum. Atau dalam istilah ushul fiqh dikenal dengan istilah (*Tahqiq Al Manath*). Yaitu mengamati dengan seksama suatu peristiwa atau problem yang menuntut adanya hukum syariat, sehingga bisa diketahui motif/*Illat* dari hukum tersebut. Dengan syarat illat harus sesuai dan relevan antara hukum asal yang

sudah ditetapkan oleh syariat dan hukum baru yang akan ditelursuri dengan menggunakan teks-teks syariat dari al quran, hadits atau ijma'. Ia menegaskan bahwa persoalah *Tahqiq Al Manath* merupakan suatu dasar/fundamental dalam menggali hukum islam dan hal ini juga yang menjadi kosentrasi para pakar hukum fiqih modern saat ini. Salah satu implementasi kaidah ini pada permasalah fiqih minoritas yang perlu membutuhkan pakar dan ahli dalam mengamati dan menganalisa setiap peristiwa yang muncul. Misalnya hukum makanan yang mengandung bahan-bahan kimia yang dilaranag secara syariat. Hal ini sangat diperlukan pakar dan ahli bidang kimia untuk menganalisa kandungan kimia yang ada dalam suatu makan tersebut. Apakah mengandung zat alkhohol yang memabukan (khamr) atau mengadung zat babi sehingga hukumnya haram. Hal seperti inilah yang juga perlu diketahui oleh mujtahid dalam menganalisa sebuah hukum agar sesuai dengan yang sudah ditetapkan oleh islam. [20]

Kembali ke pemabahsan sebelumnya, bahwa Abdullah bin Bayyah berupaya menjadikan Maqasid Syariah *role model* yang paling ideal sebagai syarat seorang mujtahid/mufti dalam berfatwa dan melabeli hukum fikih pada suatu peristiwa yang terjadi. Ia berupaya membawa Maqasid Syariah sebagai alat ukur suatu hukum yang ditetapkan oleh sesorang yang telah melatih diri dalam syariat (*mumarosah fi asy syariah*).

Menurut pandangan Bin Bayyah, Maqasid Fiqih Muamalah secara umum dibagi menjadi dua, Maqasid *Ammah* dan Maqasid *Khosoh.* [21] Maqasid *Amah* masuk didalamnya Fiqih Muamalah dan hukum islam lainnya. Dalam Maqasid *amah* ia membagi-bagi lagi mejadi beberapa bagian yaitu; *Maqsad ibadah, Maqsad ibtila', Maqsad istikhlaf dan Maqsad adl.* Sedangkan Maqasid *khosos* dalam fiqih mu'amalat ada lima macam yaitu; *Ar Rawaj* atau perputaran harta, transparansi harta, pemeliharaan harta, keutuhan harta dan keadilan dalam transaksi. Selain itu, Bin Bayyah mengemukakan bahwa eksistensi Fiqih Muamalah juga harus berdasarkan prinsip produktifitas suatu barang (*idkhor*) dan etika produsen dan konsumen secara baik yang melahirkan sikap saling loyal (*at taradhi*). Sebab etika ini penting dalam menjalankan roda perekonomian dan dapat membendung tindakan-tindakan yang terlarang dalam transaksi muamalah seperti penipuan dalam hal bisnis

20 Bin Bayyah, *Shina'at Al Fatwa Wa Fiqhu Al Aqaliyyat*. (Beirut: Dar Al Minhaj. 2007), hal. 260.

21 Bin Bayyah, Abdullah, *Maqasid Al Mu'amalat Wa Marashid Al Waqi'at*. (London: Muasasah Al Furqon. 2013), hal 69.

atau penimbunan komoditas. Bin Bayyah juga memaparkan sebab-sebab agama begitu perhatian terhadap perlindungan harta benda yang dimiliki oleh umat manusia. Lebih jauh, pemikiran Bin Bayyah tentang Fiqih Muamalah tidak hanya berdasarkan pada dalil-dalil agama saja, akan tetapi juga menjadikan fenomena masyarakat sebagai alasan/*illat* dalam menentukan suatu hukum.

Menjadi menarik ketika formulasi yang ia tawarkan merupakan formulasi sistematis dan relevan dengan porblematika saat ini. Hal itu sebgaimana yang disampaikan Bin Bayyah sangat berbeda dengan formulasi Maqasid Syariah yang disampaikan oleh ulama klasik. Mereka mencoba menjelaskan bahwa Maqasid secara umum untuk merealisasikan sebuah kemaslahatan yang berarti melahirkan seseuatu yang bermanfaat dan menolak sesuatu yang membahayakan. Padahal kemaslahatan setiap lini kehidupan seseorang itu sangat banyak. Mereka merumuskan Maqasid secara global mejadi lima hal, atau yang lebih dikenal dengan istilah *al Kulliyat al Khoms*.

Selanjutnya, bagian kedua yaitu Maqasid *ammah* Bin Bayyah mulai menjamkan pemikirannya dalam ranah fiqih muamalat. Walaupun pendapatnya tidak jauh berbeda dengan pendapat Bin Asyur,[22] akan tetapi implementasi Bin bayyah dalam segi fiqih muamalat kontemporer tidak boleh dipandang sebelah mata. Lebih lanjut ia menjabarkan bahwa Maqasid *Ammah* dalam Fiqih Muamalah juga ada lima hal. Maqasid yang berjumlah lima ini semuanya harus terkandung dalam sebuah transaksi Fiqih Muamalah terutama problematika kontemporer saat ini. Apabila ada satu hal dari kelima yang tidak terpenuhi, maka bisa dikatakan bahwa transaksi yang sudah terjadi bisa berdampak kekecewaan salah satu pihak. Karena hakikat dari Maqasid fiqih muamalat adalah untuk kebaikan makhluk sebagaimana misi dari rasulluah saw, sebagaimana yang ia sampaikan

وإن مقاصد الشريعة في المعاملات المالية هي جزء من منظومة مقاصد الرسالة الخاتمة التي جاءت لصلاح الخلق، ودلت بمجملات الأدلة وتفاريقها على أنها أنزلت لمصلحة العباد في الدارين وتحصسل السعادة.

"Sesungguhnya Maqasid Syariah pada fiqih muamalat merupakan bagian dari susunan Maqasid (*tujuan-tujuan*) *kerasulan terakhir yaitu nabi muhmmad saw yang datang untuk memperbaiki semua makhluk, dan dengan dalil-dalil yang global dan terperinci ia dapat menurunkan kemaslahatan bagi semua orang di dunia dan akhirat serta dapat mewu-*

22 Bin Asyur, *Maqasid Asy Syariah Al Islamiyah,* (Kairo: Dar Al Kutub Al Mishriy, 2011), hal. 306.

judkan kebahagian."

2. Formulasi Maqasid Syariah Perspektif Abdullah bin Bayyah

a. *Ar Rawaj* (Peredaran Harta)

Yang dimaksud dengan *ar Rawaj* adalah perputaran harta di anatara mayoritas masyarakat dengan cara yang legal. Dan perputaran harta tidak terbatas pada harta yang berharga seperti emas ataupun perhiasan, akan tetapi seluruh komoditas perdagangan perlu adanya perputaran harta, baik harta yang bergerak ataupun tidak bergerak. Maqasad *ar Rawaj* diambil dari firman Allah swt:

مَآ اَفَاۤءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِى الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ ۙ كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةً ۢ بَيْنَ الْاَغْنِيَاۤءِ مِنْكُمْ ۗ وَمَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ ۗ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا ۚ وَاتَّقُوا اللّٰهَ ۗاِنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ (الحشر:٧)

"Harta rampasan (fai') dari mereka yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya (yang berasal) dari penduduk beberapa negeri, adalah untuk Allah, Rasul, kerabat (Rasul), anak-anak yatim, orang-orang miskin dan untuk orang-orang yang dalam perjalanan, ***agar harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu****. Apa yang diberikan Rasul kepadamu maka terimalah. Dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah. Dan bertakwalah kepada Allah. Sungguh, Allah sangat keras hukuman-Nya." (QS. Al-Hasyr: 7)*

Pengertian *ar Rawaj* diatas merupakan pengertian yang disampaikan oleh Bin Asyur. Bin Bayyah mengkritisi penggunaan kata tersebut, dan kata yang tepat menurutnya adalah menggunakan *At Tadawul* atau *At Tabadul* (perputaran harta). Karena *ar Rawaj* itu lawan kata dari *al Kasad* (stagnan/tidak beredar), sedangkan *at Tadawul* lawan kata dari *al kanzu* atau al *ihtikar* (menimbun).[23]

Perbedaan dari dua istilah itu cukup berarti, karena maksud dari ihtikar adalah menimbun dengan cara menghentikan perputaran komoditas barang dengan tujuan agar harga menjadi mahal. Oleh karena itu, untuk menghindari kemafsadahan tersebut, komoditas barang dagangan perlu diedarkan agar tidak terjadi kelangkaan yang berakibat harga menjadi mahal. Sedangkan diksi ydang dipilih oleh Ibnu Asyur berarti mengedarkan harta atau komoditas barang agar tidak menim-

23 Bin Bayyah, Abdullah, *Maqasid Al Mu'amalat Wa Marashid Al Waqi'at*. (London: Muasasah Al Furqon. 2013), hal 72.

bulkan kelangkaan tanpa memperhatikan harga akan menjadi mahal atau tidak. Waualupun kedua istilah tersebut ketika diperhatikan tidak ada perbedaan yang mencolok, akan tetapi Bin Bayyah lebih tepat dalam memilih diksi al ihtikar dikarenakan memperhatikan resiko kenaikan suatu harga.

b. *Al Wudhuh* (*Transparansi Harta*)

Menurut Ibnu Asyur, maksud dari *wudhuh* disini adalah menjauhkan suatu harta/barang dari kerusakan dan hal-hal yang memicu sengketa. Akan tetapi menurut Bin Bayyah bahwa *wudhuh* disini adalah *as syafafiyyah* (transparansi harta). Karena transparansi suatu harta menjadi suatu hal yang harus dipenuhi terutama dalam sektor perdangan yang skalanya sangat besar. Oleh karena itu, syariat melarang jual beli yang belum diketahui (*majhul*) ini tidak lain demi terciptanya suatu trnasparansi harta/barang yang tedapat transakasi di dalamanya.

Maqsad transparansi harta atau keungan sesuai dengan yang disampaikan oleh ahli ekonomi. Salah satunya adalah Dwijowijoto yang mendefiniskan transparansi sebagai segala keputusan yang diambil dan penerapannya dibuat dan dilaksanakan sesuai koridor hukum dan peraturan yang berlaku. Transparansi dalam keungan atau harta terutama dalam suatu transaksi perlu diterapkan untuk mencapai sebuah tujuan dan manfaat yang berarti.[24]

c. *Al Hifdz* (Menjaga Harta)

Tujuan *Maqsad* al hifdz berarti menjaga harta/barang dari perilaku yang tidak baik, seperti berlebih-lebihan dalam suatu transaksi tanpa tujuan yang jelas (*isrof*) atau mengahmburkan harta/barang tanpa batasan yang jelas (*tabdzir*). Ini semua tidak selaras dengan tujuan syariat dalam menjaga dan melestarikan harta benda. Karena mejaga harta merupakan hal yang pasti akan dibuthhkan oleh pelaku ekonomi agar tidak ada pihak yang merasa dirugikan. Dan negera punya tanggung jawab besar dalam menjaga suatu harta/barang yang akan dijadikan sebagai komoditas ekonomi.

Karena dalam agama islam ketika harta sudah diperoleh dengan cara yang baik, maka wajib menjaga harta itu dan memanfaatkannya

24 Dwijowijoto, *Kebijakan Publik Formulasi, Implementasi dan Evaluasi.* (Jakarta : Elex Media Komputindo, 2004), hal. 18.

dengan baik pula. Karena Allah swt sudah memberikan ancaman keras sebagaimana dalam firmannya.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا (النساء:٢٩)

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu. Dan janganlah kamu membunuh dirimu; sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu"

Menurut Ibnu Katsir[25] dalam tafsirnya bahwa arti al bathi di situ adalah segala bentuk aktfitas atau pekerjaan yang tidak legal/tidak sesuai dengan syariat. Itu menunjukan bahwa transparansi merupakan hal yang wajib dipenuhi agar tidak terjadi kecurangan (ghoror) yang dilarang oleh nabi Muhammad saw.

نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْحَصَاةِ وَعَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ

"Rasulullah ShallAllahu 'alaihi wa sallam melarang jual beli al-hashah dan jual beli gharar" (HR Muslim, Kitab Al-Buyu, Bab : *Buthlaan Bai Al-Hashah wal Bai Alladzi Fihi Gharar*, 1513)

Oleh karena itu ghoror merupakan unsur memakan harta orang lain dengan cara batil. Padahal Allah melarang memakan harta orang lain dengan cara batil sebagaimana ayat di atas.

Yang menarik pada ini Allah swt menyandingkan larangan memakan harta dengan larangan membunuh/merusak diri sendiri. Menurut Al Qurtubiy ini berarti bahwa ada *munsabah*/relevansi antara lafadz sebelum dan setelahnya. Ia menjelaskan:

ثم لفظها يتناول أن يقتل الرجل نفسه بقصد منه للقتل في الحرص على الدنيا وطلب المال بأن يحمل نفسه على الغرر المؤدي إلى التلف

"Lafadz (*ayat tersebut*) *mencakup larangan seseorang membunuhorang lain karena ketamakan orang tersebut untuk menguasai harta dunia-orang lain. Salah satu caranya dengan melakukan kecurangan kepada orang lain sehingga mengakitbatkan kerugian* (*dan kerusakan jiwa*)*"*

Sedangkan menurut Peraturan Bank Indonesia Nomor: 9/19/PBI/2007 Tentang Pelaksanaan Prinsip Syariah Dalam Kegiatan Penghimpunan Dana Dan Penyaluran Dana Serta Pelayanan Jasa Bank Syariah mendefinisakn ghoror sebagai transaksi yang objeknya tidak

25 Ibnu Katsir, *Tafsir Al Qur'an Al Adzim*, (Riyadh: Dar Ath Thaibah, 1999), Juz 2, hal. 2.

jelas, tidak dimiliki, tidak diketahui keberadaannya, atau tidak dapat diserahkan pada saat transaksi dilakukan kecuali diatur lain dalam syariah.[26]

d. *Ats Tsabat* (Keutuhan Harta)

Dalam hal ini, suatu harta harus benar-benar dimiliki oleh sesorang, bukan harta yang memicu sebuah sengketa. Oleh karenanya, prinsip keutuhan suatu harta dan ketetapnnya harus bisa dibuktikan dengan dokumen yang sah seperti sertifikat atau dokumen pendukung lain yang menjlaskan bahwa harta/barnag yang akan dijadikan objek transaksi benar-benar jelas kepemlilikannya. Syariat memberikan beberapa solusi dalam menjamin keamanan suatu barang agar tidak timbul sengketa, salah atunya dengan saksi ataupun dokumen. Hal ini sesuai dengan firman Allah swt

يَٰٓأَيُّهَا لَّذِينَ ءَامَنُوٓا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَ كْتُبُوهُ (البقرة:٢٨٢)

"Wahai orang orang yang beirman, apabila kalian semua melakukan akan hutang piutang sampai batas waktu tertentu maka tulislah..."

Dokumen atau saksi menjadi ssesuatu yang sangat penting dalam sebuah transaksi atau hukum perdata. Oleh karena itu dalam Kitab Hukum Undang-Undang Perdata (KUHPer) disebutkan pada pasal 1865[27]
"setiap orang yang mengaku mempunyai suatu hak, atau menunjuk suatu peristiwa untuk meneguhkan haknya itu atau untuk membantah suatu hak orang lain, wajib membuktikan adanya hak itu atau kejadian yang dikemukakan itu"

Dan pada pasal setelahnya 1866 mnejelaskan bahwa:

"Alat pembuktian meliputi: bukti tertulis; bukti, saksi, persangkaan pengakuan, sumpah"

Ini semua bertujuan untuk melindungi hak antara kedua belah pihak yang melakukan transaksi.

---

26 Peraturan Bank Indonesia Nomor: 9/19/PBI/2007 Tahun 2007 *Tentang Pelaksanaan Prinsip Syariah Dalam Kegiatan Penghimpunan Dana Dan Penyaluran Dana Serta Pelayanan Jasa Bank Syariah*.

27 *Kitab Undang-Undang Hukum Perdata* [*Burgelijk Wetboek*], Terjemahan R. Subekti dan R. Tjitrosudibio, (Jakarta: Pradnya Paramita, 1976).

e. *Al Adl* (*Keadilan dalam Transaksi*)

Maksud dari *adl* disni adalah bahwa suatu harta diperoleh dengan jalan yang benar dan legal, tidak dengan jalan yang tidak legal atau dengan merugikan orang lain.

Berkaitan dengan keadilan dalam bertransaksi, Bank Indonesia mengeluarkan Peraturan Bank Indonesia Nomor: 9/19/PBI/2007 Tentang Pelaksanaan Prinsip Syariah Dalam Kegiatan Penghimpunan Dana Dan Penyaluran Dana Serta Pelayanan Jasa Bank Syariah. Pada pasal 2 ayat 2 disebutkan bahwa:

"Pemenuhan Prinsip Syariah sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dilaksanakan dengan memenuhi ketentuan pokok hukum Islam antara lain prinsip keadilan dan keseimbangan ('adl wa tawazun), kemaslahatan (maslahah), dan universalisme (alamiyah) serta tidak mengandung gharar, maysir, riba, dzalim, riswah, dan objek haram."

Kemudian dalam lampiran Penjelasan atas Peraturan Bank Indonesia disebutkan bahwa al adl adalah menempatkan sesuatu hanya pada tempatnya, dan memberikan sesuatu hanya pada yang berhak serta memperlakukan sesuatu sesuai posisinya.

Ini menunjukan pendapat Abdullah bin Bayyah sesuai dengan Peraturan Bank Indonesia sebagaimana dimaksud di atas bahwa keadilan di sini adalah melakukan transaksi dengan jalan yang benar dan melakukannya pada yang berhak antara orang yang melakukan transaksi sehingga tidak memuncullkan pertikaian yang bisa merugikan atu sama lain serta memperlakukannya sesuai dengan porsinya.

Alhasil, formulasi Maqasid Syariah Fiqih Muamalah Abdullah Bin Bayyah dari data-data dan penjelasan di atas sesuai dengan dengan peraturan perundang-undangan di Indonesia.

3. Relevansi Maqasid Syariah Dengan Hukum Ekonomi Syariah Di Indonesia

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia[28] bahwa relevansi adalah hubungan;kaitan. Dalma artian bahwa sub bab kali ini mencoba untuk menganalisis hubungan Maqasid Syariah persepktif abdullah bin Bayyah dengan Problematika hukum ekonomi syairah di Indonesia. Dalam pembahasan kali ini, peneliti mencoba untuk memparkan fenomena atau praktik ekonomi syarioah modern yang terjadi di indonesia, baik yang sudah ditetapkan pedomannya oleh DSN MUI atau oleh Pemerintah kemudian

28 Tim Prima Pena, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* (Bandung: Gitamedia Press, 2012), hal. 245.

diambil kesimpulan untuk menghasilkan hubungan dan kaitan Maqasid Muamalah perspektif Bin Bayyah dengan ketentuan yang berlaku di Indonesia.

Selain itu, pedoman atau fatwa yang sudah dikeluarkan DSN MUI menjadi acuan utama problematika kontemporer di Indonesia sekaligus dasar rujukan dalam menentukan suatu hukum ekonomi syariah kontemporer. Dengan mempetimbangkan peraturan perundang-unangan yang berlaku seperti peraturan Otoritas Jasa Keungan atau Peraturan Bank Indonesia.

Dalam memaparkan problematika fiqih mumalah kontemporer, peniliti menyebutkan beberapa prakatik saja yang berlaku di indonesia sebagai sampel dan contoh untuk melahirkan relevansi Maqasid Syariah yang telah diformulasikan abdullah bin bayyah dengan problematika yang ada di Indonesia.

a. Ganti Rugi (*Ta'widh*) Hutang Karena Inflasi

Inflasi dalam dunia ekonomi memberi pengaruh negatif terhadap daya beli dan tingkat kesejahteraan masyarakat secara luas. Hal ini dikarenakan inflasi dapat mengakibatkan lemahnya efisiensi dan produktifitas ekonomi, investasi, kenaikan biaya modal, dan ketidakjelasan ongkos serta pendapatan di masa yang akan datang. Terjadinya inflasi dapat mendistorsi harga-harga relatif, tingkat pajak, suku bunga riil, pendapatan masyarakat akan terganggu, menghambat investasi, dan ketidakpastian stabilitas ekonomi. Maka dari itu,

mengatasi inflasi merupakan salah satu sasaran utama kebijakan moneter. Pengaruh inflasi cukup besar pada kehidupan ekonomi, inflasi merupakan salah satu masalah ekonomi yang banyak mendapat perhatian para ekonom, pemerintah, maupun kebijakan suatu negara. Berbagai teori, pendekatan dan kebijakan dikembangkan supaya inflasi dapat dikendalikan sesuai tingkat yang diinginkan.

Inflasi (*Inflation*) adalah gejala yang menunjukkan kenaikkan tingkat harga umum yang berlangsung terus menerus. Kenaikkan harga tersebut dimaksudkan bukan terjadi untuk sesaat. Dari pengertian tersebut maka apabila terjadi kenaikan harga hanya bersifat sementara, tidak dapat dikatakan inflasi. Misalnya harga barang-barang naik menjelang lebaran atau hari libur lainnya.Karena ketika lebaran usai harga barang kembali ke kondisi semula, maka harga seperti itu tidak dianggap sebagai inflasi. Inflasi juga berkaitan dengan kenaikkan harga

secara umum,artinya kenaikakan harga satu jenis barang maupun jasa juga tidak termasuk inflasi, misalnya pada musim lebaran harga tiket pesawat naik.[29]

Salah satu yang dipaparkan oleh Abdullah bin Bayyah adalah ganti rugi (*ta'widh*) piutang karena dampak suatu inflasi. Contohnya; si A berhutang kepada si B pada tahun 2010 sebesar Rp. 1.000.000 dan si B berjanji akan mengembalikan pada tahun 2020. Akan tetapi, karena perekonomian dunia itu naik turun, dan nilai tukar mata uang rupiah terhadap Dollar Amerika Serikat juga tidak stabil setiap tahunnya dan dampak inflasi ekonomi negara, hal ini berakibat bahwa nilai Rp. 1.000.000 pada tahun 2010 berbeda dengan nilai uang tersebut pada tahun 2020. Jika si A mengembalikan uang dengan jumlah 1.000.000, maka si B akan mengalami kerugian di tahun 2020, karena nilai uang tersebut tidak sebanding dengan tahun 2010. Dalam hal ini, Bin Bayyah mengatakan bahwa kerugian yang dialami si A harus diganti oleh si B (*ta'widh*) akibat dampak inflasi atau menurunnya nilai mata uang.

Bin Bayyah memandang, ketika si A tidak memberikan ganti rugi kepada si B itu akan merugikan si A dan tujuan dari muamalah yaitu menjaga harta (*hifdzul mal*) tidak terealisasi. Bin Bayyah berpendapat bahwa inflasi merupakan sebuah fenomena perekonomian masyarakat yang harus diakomodir untuk menentukan suatu hukum fiqih. Padahal, madzhab fiqih empat yang terdiri dari Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i dan Imam Ahmad bin Hanbal mengatakan bahwa seorang yang berhutang kepada orang lain, wajib mengembalikan sesuai dengan jumlah yang dihutangi, dan mereka sepakat bahwa naik turunnya nilai mata uang tidak berpengaruh pada jumlah utang yang harus dilunasi dan uang yang dibayar harus sama dengan jumlah utang yang sudah ada. Meski nilainya mengalami fluktuasi, hal itu tidak dianggap. Dasarnya adalah transaksi utang (*qardh*) yang sah yaitu jika pengembaliannya dalam bentuk barang sejenis dengan barang yang dihutang. Hal ini mensyaratkan jelasnya sifat barang serta ukurannya agar hutang tidak menimbulkan riba. Alasan kedua yaitu naik turunnya nilai mata uang tidak bisa dianggap kerugian yang harus ditanggung pengutang. Sehingga, orang yang mengutangkan uangnya kepada orang lain harus rela menanggung risiko nilai piutangnya menurun.[30]

29 Rozalinda, *Ekonomi Islam Teori dan Aplikasinya pada Aktivitas Ekonomi,* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2014), hal. 298.

30 Bin Bayyah, Abdullah, *Maqasid Al Mu'amalat Wa Marashid Al Waqi'at.* (London: Muasasah Al Furqon. 2013), hal 54.

Yang menarik, Bin Bayyah tidak setuju dengan pendapat empat imam tersebut. Sebagai mana di atas, bahwa hukum islam dilegalkan untuk kemaslahatan ummat. Ketika transaksi berjalan dengan cara di atas, maka kemaslahatan tidak akan muncul, justru ke*madharatan* yang akan terjadi. Oleh karena itu, untuk menjaga harta orang yang dihutangi, perlu adanya ganti rugi (*ta'widh*) yang harus dibayarkan oleh penghutang/*da'in* kepada orang yang dihutangi/*madin* demi kemaslahatan dan pemeliharaan harta, atau dalam istilah Maqasid syari'ah dikenal dengan *hifdzul mal.*

b. Akad *Mudharabah*

Dalam tradisi fiqih islam, *Mudharabah* disebut juga dengan *Qirodh atau Muqorodhoh.* Menerut As Syirbiniy (t.t:70) *Qirodh atau Muqorodhoh* adalah penyerahan modal (ra'sul al mal) usaha dari pemodal (malik) ke pekerja ('amil) untuk diniagakan dengan ketentuan keuntungan dibagi anatara pemodal dan pekerja sesuai kesepakatan. Kata *Qirodh* berasal dari akar kata al qordhu yang berarti memotong atau membagi, karena pemodal membagi harta dan keuntungannya buat pekerja.

Az Zuhaily mendefinisakan *Mudhorobah* dengan definisi yang sangat relevan dengan Fiqih Muamalah era sekarang. Menurutnya *Mudhorobah* adalah:

آداة استثمارية طويلة الأجل، تقوم عى اتفاق أرباب المال وأصحاب الخبرات (المضاربين) لتنفيذ مشروع استثمارية بتقديم الطرف الأول ماله، ويقدم الطرف الثاني خبرته لتحقيق الربح الحلال بنسبة يتفق بينهما

" Muahdorobah adalah sarana untuk melakukan investasi jangka panjang yang dilakukan atas kesepakatan pemilik modal dengan orang-orang yang ahli di bidangnya (pekerja) untuk melaksanakan sebuah proyek investasi, dengan ketentuan pigak pertama memberikan hartanya, dan pihak kedua memberikan kemampuannya untuk menghasilkan keuntungan yang halal dengan prosentase yang disepakati oleh keduanya"[31]

Dari pengertian ini bisa dipahami bahwa *Mudhorobah* pemberian modal dari pihak pertama kepada pihak kedua yang mempunyai keilmuan di bidangnya untuk melakukan sebuah proyek pekerjaan dengan upah/bayaran sesuai kesepakatan yang dihasilkan dari keuntungan pekerjaan tersebut.

31 Az Zuhailiy, *Al Mu'malat Al Maliyah Al Muashiroh*, (Damaskus: Dar al Fikr, 2002), hal. 445.

Lebih lanjut Az Zuhaily mnejelaskan bahwa pada saat ini, bank-bank syariah menggunakan akad *Mudhorobah* ini dalam produk perbankan syariah. Para nasabah selaku pemilik modal memberikan harta mereka dan mempercayakannya kepada bank-bank selaku pekerja yang mempunyai keilmuan di bidangnya, untuk mengelola harta tersebut dengan keuntungan sesuai prosentase yang disepakati. Dalam hal ini, para nasabah memberikan izin kepada bank untuk meminta bantuan dari pakar ahli yang ditunjuka oleh bank untuk mengelola harta para nasabah.[32]

Apa yang disampaikan Az Zuahaily menarik karena ia benar-benar menjadikan akad *Mudhorobah* diimplementasikan pada problematika Fiqih Muamalah kontemporer. Yang mana banyak para nasabah yang kurang mengetahui status uang mereka yang ditabungkan di bank-bank yang dikemudian hari mereka mendapatkan tambahan saldo. Tidak sedikit yang mengganggap bahwa tambahan saldo itu merupakan bunga dari uang yang mereka tabungkan. Ketika anggapan saldo tersebut adalah bunga (*faidah*) maka akan dianggap tambahan saldo tersebut adalah riba. Akan tetapi ketika nasabah mengetahui bahwa uang mereka yang ditabungkan dikelola secara akad *Mudhorobah*, maka anggapan saldo tambahan adalah bunga akan terbantahkan.

Akan tetapi hal ini perlu diketahui oleh nasabah, agar mereka benar-benar tahu bahwa transaksi antara nasabah dan bank merupakan akad *Mudhorobah.* Ini menjadi penitng dikarenakan perlu adanya shighoh dalam akad *Mudhorobah* tersebut agar menjadi sah/legal. Karena rukun dari *Mudhorobah* tersebut meliputi; Pemodal (*'amil*), pekerja (*mudhorib*), modal (*ro'su al mal*), pekerjaan (*'amal*), keuntungan (*ar ribhu*) dan *shigoh*. Oleh karena itu, pihak bank wajib menjelaskan status produk perbankan yang mereka tawarkan kepada para nasabah.

Menurut hemat peneliti, ketentuan akad *mudhorbah* dalam perbankan syariah saat ini sangatlah detail dan jelas. Dari peraturan tersebut apabila dicari relevansi dari Maqasid Syariah yang telah diformulasikan oleh Bin Bayyah akan ditemukan dan dapat dimengerti. *Maqsad* pertama yaitu *ar Rawaj*/peredaran harta menjadi sangat gambling ketika dilihat bahwa mudhorobah bertujuan untuk mengedarkan harta orang yang kaya untuk diberikan kepada pekerja sehingga harta tersebut bisa beredar di kalangan masyarakat. Tidak hanya beredar di kalangan orang kaya saja. Sebagaimana firman Allah swt:

32 Ibid, hal. 446.

كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الْاَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ (الحشر:٧)

"Agar harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu"

Kemudian *Maqsad al wuhduh* atau transparansi harta bisa ditemukan pada Peraturan Bank Indonesia terebut pasal 5 poin ke7- yang berbunyi "Bank tidak diperbolehkan mengurangi bagian keuntungan nasabah tanpa persetujuan nasabah yang bersangkutan". Yang berarti keuntungan yang menjadi hak nasabah/*mudhorib* bank tidak boleh menguranginya tanpa ada persetujuan dari nasabah«. Ini membuktikan transparansi dalam akad harus dijunjung dengan tinggi. Sedangkan *Maqsad* yang ketiga adalah *al hifdz* atau menjaga harta dapat dipahami dari peraturan tersebut poin ke1- karena bank selaku *Mudhorib*/pekerja yang wajib menjaga harta tersebut untuk dikelola sesuai kseepakatan dengan ketentuan bahwa Bank sebagai mudharib menutup biaya operasional tabungan atau deposito dengan menggunakan nisbah keuntungan yang menjadi haknya sebagimana yang dijelaskan pada poin ke6-.

Adapun *Maqsad ats tsabat* dan *al adl* secara tersurat tertuang dalam poin ke4- yang menyatakan bahwa harta yang diinvestasikan oleh nasabah kepada bank jumlah minimumnya telah ditetapkan oleh bank. Hal ini bertujuan agar Bank bisa mengelola harta tersebut dengan baik tatkal jumlah nominal yang ada menjadi ketentuan yang telah disepakati dari awal. Sehingga ketika nasabah sudah sepakat dengan kesepakatan tersebut, harta bisa dikelola dengan baik dan benar tanpa ada pihak yang dirugikan. Ini adalah penjelasan dari *Maqsad* terakhir yaitu al adl atau keadilan dalam transaksi.

Selajutnya, apa yang ditetapkan Bank Indonesia dan fatwa DSN MUI tidaklah berbeda. Hanya saja, kekuatan hukum yang ada di antara keduanya yang menjadi persoalan. Hal ini dikarenakan bahwa fatwa sifatnya tidak mengikat. Ia sebatas anjuran dan pedoman atas permohonan dari Bank Permata Syariah. Fatwa tersebut bisa mengikat dan menjadi sebuah peraturan ketika bank yang memohon fatwa tadi menjadikannya sebuah peraturan yang mengikat bagi nasabahnya.

Dengan demikian, akad mudhorabah memiliki kemanfaat yang cukup sistematis ketika pengelolaanya berdasarkan prinsip syariah yang benar. Itu semua tujuannya adalah demi kemaslahatan yang selalu syariah wajibkan atas umat islam semua di muka bumi ini. Karena

kemaslahatan merupakan kemanfaatan yang berdampak positif bagi umat islam yang dapat menjadikannya sebaik-baiknya umat.

Menurut Peraturan Bank Indonesia Nomor: 7/46/PBI/2005 Tentang Akad Penghimpunan Dan Penyaluran Dana Bagi Bank Yang Melaksanakan Kegiatan Usaha Berdasarkan Prinsip Syariah definisi *Istishna"* adalah transaksi jual beli barang dalam bentuk pemesanan pembuatan barang dengan kriteria dan persyaratan tertentu yang disepakati dengan pembayaran sesuai dengan kesepakatan.

c. Akad Istishna'

Dalam fiqih islam *Istishna"* diperbolehkan secar dalil *istihsan* menurut kalangan ulama hanafi karena dianggap merupakan sebuah akad yang sudah diketahui dan dilakukan oleh orang-orang demi kemaslahatan mereka. Bahkan salah satu murid dari Imam abu hanifah yaitu Abu Yusuf menegaskan bahwa *Istihna'* merupakan akad yang mnegikat. Artinya tidak boleh salah satu pihak membatalkan transaksi tersebut secara sepihak apabila orang yang memesan (musthashni') dapat melihat barang yang diepsan secara langsung. Dan dia tidak punya hak melanjutkan atau membatalkan akad (*khiyar*) ketika ketentuan barang yang ia pesan telah terpenuhi. Hal ini untuk menolak kerugian yang diterima oleh pekerja (shoni) karena tiba-tiba pemesan tidak mau menerima barang yang sudah dipesan.[33]

Jika akad *Istishna'* dengan penjelasan diatas, maka dapat dikatakan bahwa akad tersebut merupakan jual beli yang masih menjadi tanggungan pekerja (*shoni*). Hal inijuga ditegaskan oleh ulama hanafi Al Kasaniy bahwa sebagian kalangan madzhab hanafiy menganggap bahwa akad tersebut merupakan akad terhadap barang yang dibeli (yang belum Nampak) yang masih menjadi tanggungan si penjual/pekerja (*shoni*).[34]

Dasar dalil diperbolehkan melakukan istihsan menurut Al Kasaniy adalah, dan ijma dari kalangan ulama karena akad tersebut sudah berjalan dari generasi ke generasi tanpa ada yang mengingkari, sehingga menjadi sebuah konsesus. Rasulullah saw menegaskan bahwa

لا تجتمع أمتي على ضلالة

33 Az Zuhailiy, *Al Mu'malat Al Maliyah Al Muashiroh*, (Damaskus: Dar al Fikr, 2002), hal. 57.

34 Al Kasaniy, *Bada'I As Shonai' Fi Tartibi As Syaro'i*, (Beirut: Dar Al Kutub Al Ilmiyyah, 1986), Juz 5, hal. 2).

"Umatku tidak akan menyepakati suatu kesesatan"

ما رآه المسلمون حسنا؛ فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحا؛ فهو عند الله قبيح

"Sesuatu yang dianggap baik oleh orang-orang islam, maka hal itu di hadapan Allah juga baik. Dan sesuatu yang dianggap buruk oleh orang-orang islam, maka hal itu di hadapan Allah juga buruk"

Sehingga dalil menggunakan ijma lebih didahulukan dan kuat dari pada qiyas. Karena secara qiyas *Istishna'* tidak diperbolehkan, Karen itu merupakn jual beli secara ma'dum (tidak ada barangnya). [35]

Dalam konteks kekinian akad *Istishna'* juga bisa dikatakan akad borongan atau akad pemesanan dalam skala besar. Ada perbedaan yang mnedasar antara *Istishna'* dan Salam dalam fiqih syafii. Salam/ tempah dalam fiqih syafii ada ketentuan bahwa barang yang ditempah harus memiliki kriteria yang cukup berat. Salah satunya barang tersebut tidak boleh terkena api, karena kadar api yang terdapat pada barang yang ditempah tidak akurat antara yang diinginkan oleh muslim dan muslam ilaih. Juga pembayaran akad salam harus secara tunai di awal sebuah transaksi, sedangkan pembayaran akad *istihna'* seuai kesepakatan antara kedua belah pihak. Oleh karena itu, akad *Istishna'* lebih relevan dan sesuai dengan perkembangan Fiqih Muamalah kontemporer sekarang. Pemesanan-pemesanan dalam skala dan kuantitas besar oleh sebuah pembeli dari prusahaan pemroduksi barang-barang kebutuhan masyarakat lebih cocok menggunakan akad *Istishna'* yang sudah diperbolehkan oleh ulama hanafiyah. Dan aka *Istishna'* ini pun menjadi ketentuan dalam Peraturan Bank Indonesia sebagaimana di atas.

Oleh karena itu, akan *Istishna'* merupakan sebuah kebutuhan yang menjadikan orang-orang dimudahkan dalam bertransaksi tanpa melanngar syariah yang telah ditetapkan oleh Allah. Kemudahan ini merupakan sebuah kemanfaatan yang merupakan bagian dari Maqasid Syariah yang telah ditegaskan oleh Al Ghazaliy sebelumnya yang menyatakan bahwa Mqasid Syariah itu menarik kemanfaatan dan menolak kerusakan.[36]

Pun demikian, praktik *Istishna'* ini juga sesuai dengan Maqasid muamalah yang diformulasikan Abdullah bin Bayyah. *Ar Rawaj* yang berarti peredaran harta dari pembeli (*mustashni'*) dan penjual (*Shoni*).

35 Ibid, hal. 3.

36 Al Ghozali, *Al Mustashfa*, (Beirut: Dar Al Kutub Al Ilmiyyah 1993), hal. 59.

Transparansi pada modal yang diberikan sebagaimana yang dijelaskan ketentuannya dalam fatwa DSN MUI. Selanjutnya, menjaga harta atau al *hifdzu* yang berarti bahwa harta pembeli menjadi tanggungan (*dzimmah*) bagi penjual, karena transaksi ini mengikat penjual menanggung akad yang disepakati senagaimana yang didefenisikan oleh Al Kasaniy. Sehingga maqasda keutuhan harta dan keadilan dalam transaksi akan nampak ketika komitmen penjual dapat terealisasi dengan menyerahkan barang yang telah dipesan oleh pembeli.

G. Saran dan Rekomendasi

Data-data di atas dan fakta-fakta yang terjadi seputar perekonomian syariah di indonesia harus senantiasa membutuhkan suatu paying hukum islam yang bisa menghukumi dengan ideal terhadap pihak-pihak terkait. Maqasid Syariah yang berciri pada nilai-nilai dan hikmah-hikmah yang menjadi landasan suatu hukum harus dijadikan referensi utama oleh seorang hakim dalam memberikan putusan.

Oleh karena itu, pemerintah perlu merumuskan suatu peraturan-peraturan sebagai turunan dari Undang-Undang Perbankan Syariah sebagai pedoman para Hakim, walaupun Mahkamah Agung sudah telah mengeluarkan peraturan nomor 2 Tahun 2008 tentang Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah, akan tetapi dalam kompilasi tersebut belum menyentuh praktik-praktik yang terjadi di bank-bank secara detail.

Selain itu, pemerintah juga harus memberikan status Dewan Syariah Nasional MUI sebagai lembaga negara yang bertanggung jawab langsung kepada Presiden dalam hal pemberian fatwa dan pedoman perekonomian syariah di indonesia. Karena selama ini DSN MUI bukanlah lembaga resmi yang dibentuk pemerintah sebagaimana Komite Nasional Ekonomi dan Keungan Syariah yang keberadaanya di bawah pemerintah dan dilantik oleh Presiden. Adapun lembaga lain yang bergerak di bidang perekonomian syariah di indonesia merupakan mitra DSN MUI seperti Komite Naisonal Ekonomi dan Keuangan Syariah, sebab komite ini tugasnya sangatlah berbeda dengan DSN MUI.

Tidak sampai di situ saja, peran tokoh masyarakat dan ulama sangatlah penting dalam mengajak umat muslim di indonesia dalam menjalankan roda perekonomian yang sesuai prinsip syariah. Ulama dan tokoh masyarakat senantiasa memberikan ceramah dan nasihat keagamaan yang mengademkan, bukan yang memprovokasi masyarakat untuk keluar dari peraturan pemerintah dan menganggapnya tidak sesuai dengan syariah islam. Sebab mereka yang lebih dekat dan terjun langsung di tengah-tengah masyarakat serta merasakan langsung problematika yang terjadi.

Daftar Pustaka

Al Ghozali, A.M. (1993). *Al Mustashfa*. Beirut: Dar Al Kutub Al Ilmiyyah.

Al Kasaniy, A.A. 1986. *Bada'I As Shonai' Fi Tartibi As Syaro'i*. Beirut. Dar Al Kutub Al Ilmiyyah.

Ar Raisuniy, A. (2010) *Muhadhorot Fi Maqasid As Syariah*. Kairo: Dar Al Kalimah.

Ar Raisuniy, A. (1999) *Al Fikr Al Maqasidiy.* Casablanca: An Najah Al Jadidah.

As Syatibiy, A.I. (1997). *Al Muwafaqot Fi Ushul As Syariah*. Penerbit: Dar Ibn Affan.

Az Zuhailiy. W. (2002). *Al Mu'malat Al Maliyah Al Muashiroh*. Damaskus: Dar al Fikr.

Az Zuhailiy. W. (2010). *Mausu'ah Al Fiqh Al Islamiy Wa Al Qodhoya Al Muashiroh*. Damaskus: Dar al Fikr .

Basrowi, S. (2008). *Memahami Penelitian Kualitatif.* Jakarta: PT Rineka Cipta.

Bin Asyur, *Thohir* .(2011). *Maqasid Asy Syariah Al Islamiyah*. Kairo: Dar Al Kutub Al Mishriy.

Bin Bayyah, Abdullah. (2018). *Masyahid Fi Al Maqasid*. Dubai: Dar Al Masar.

Bin Bayyah, Abdullah. (2007). *Shina'at Al Fatwa Wa Fiqhu Al Aqaliyyat*. Beirut: Dar Al Minhaj.

Bin Bayyah, Abdullah. (2013). *Maqasid Al Mu'amalat Wa Marashid Al Waqi'at*. London: Muasasah Al Furqon.

Dwijowijoto, (2004). *Kebijakan Publik Formulasi, Implementasi dan Evaluasi*. Jakarta : Elex Media Komputindo.

Hadi, S. (1989). *Metodologi Research Jilid I & II*. Yogyakarta: Andi Offset.

Herdiansyah, H. (2010) *Metodologi Penelitian Kualitatif Untuk Ilmu-ilmu Sosial*. Jakarta: Salemba Humanika.

Ibnu Katsir, I. (1999). *Tafsir Al Qur'an Al Adzim*. Riyadh. Dar Ath Thaibah.

Kitab Undang-Undang Hukum Perdata [Burgelijk Wetboek]. 1976. Terjemahan R. Subekti dan R. Tjitrosudibio. Jakarta: Pradnya Paramita.

Nazir, M. (1988). *Metode Penelitian.* Jakarta: Ghalia Indonesia.

Peraturan Bank Indonesia Nomor: 9/19/PBI/2007 Tentang Pelaksanaan Prinsip Syariah Dalam Kegiatan Penghimpunan Dana Dan Penyaluran Dana Serta Pelayanan Jasa Bank Syariah.

Rozalinda, (2014). *Ekonomi Islam Teori dan Aplikasinya pada Aktivitas Ekonomi*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Sugiyono, (2011). *Metode Penelitian Pendidikan*. Bandung: Alfabeta.

Tim Prima Pena. (2012). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Bandung: Gitamedia Press.

Zed, M. (2004) *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

KEDUDUKAN FATWA DEWAN SYARIAH NASIONAL BAGI BANK SYARIAH: PERBANDINGAN PADA NEGARA LAIN

Angga Syahputra
Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam - IAIN Lhokseumawe
anggasyahputra@iainlhokseumawe.ac.id

Abstract

Islamic banks are currently developing as an alternative to save funds and conduct financing for the people of Indonesia. In line with this, Islamic banks need a legal basis to carry out their business activities. Law Number 21 Year 2008 is the legal basis of Islamic banks in Indonesia. Aside from being in the form of laws, as a product sourced from the Alquran and Hadith, Islamic banks need fatwas in their banking product operations. In Indonesia, the institution authorized to issue fatwas related to Islamic financial institutions is the National Sharia Council - Indonesian Ulama Council (DSN-MUI). Some substance of the Sharia Bank Law in practice raises issues related to sharia compliance, not to mention the ambiguity of the position of DSN-MUI in sharia banking in Indonesia because on one hand DSN-MUI is given the authority to issue fatwa, on the other hand the fatwa applies if it is stated in Bank Indonesia Regulation (PBI) or what is now known as the Financial Services Authority (P-OJK) Regulation. This research uses library research by examining the legal basis of DSN-MUI and completing it with scientific studies. The results of this study contain the need for strengthening and more support from the government towards DSN-MUI, as applied to other countries.

Keywords: *Fatwa, National Sharia Board, Islamic Bank.*

Abstrak

Bank syariah saat ini berkembang menjadi alternatif menyimpan dana dan melakukan pembiayaan bagi masyarakat Indonesia. Sejalan dengan hal tersebut, bank syariah memerlukan dasar hukum untuk menjalankan aktifitas usahanya. Undang-undang Nomor 21 Tahun 2008 merupakan dasar hukum bank syariah di Indonesia. Selain dalam bentuk undang-undang, sebagai produk yang bersumber pada Alquran dan Hadis, bank syariah perlu fatwa dalam operasional produk perbankannya. Di Indonesia lembaga yang berwenang memberikan fatwa terkait lembaga keuangan syariah adalah Dewan Syariah Nasional – Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI). Beberapa substansi Undang-Undang Bank Syariah dalam prakteknya memunculkan persoalan terkait dengan kepatuhan syariah, belum lagi kerancuan kedudukan DSN-MUI dalam perbankan syariah di Indonesia disebabkan pada satu sisi DSN-MUI diberikan wewenang untuk menerbitkan fatwa, pada sisi lain fatwa tersebut berlaku jika dituangkan dalam Peraturan Bank Indonesia (PBI) atau yang sekarang dikenal dengan Peraturan Otoritas Jasa Keuangan (P-OJK). Penelitian ini menggunakan *library research* dengan mengkaji dasar hukum DSN-MUI dan melengkapi dengan kajian ilmiah. Hasil kajian ini memuat perlu adanya penguatan dan dukungan yang lebih dari pemerintah terhadap DSN-MUI, sebagaimana yang diterapkan pada negara lain.

Kata Kunci: Fatwa, Dewan Syariah Nasional, Bank Syariah.

Pendahuluan

Bank Syariah memerlukan dasar hukum yang jelas dalam menjalankan operasionalnya. Sebagai landasan dalam melakukan aktifitas bisnisnya. Keberadaan bank syariah sesungguhnya ditujukan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat Muslim atas pelaksanaan ajaran Islam secara menyeluruh termasuk dalam kegiatan penyaluran dananya.[1] Bank Syariah di Indonesia memiliki beberapa dasar hukum, seperti dalam Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008. Selain dasar tersebut, bank syariah pun memiliki dasar lain yang terdapat dalam Peraturan Presiden, Peraturan Bank Indonesia, hingga Peraturan Menteri.

Perkembangan bank syariah di Indonesia setidaknya disebabkan lima hal, dikarenakan sistem kepercayaan kaum Muslimin, ingin melembagakan nilai-nilai agama yang dianut sebagai penduduk mayoritas, larangan riba, *good will* dari pemerintah, dan terakhir disebabkan keberhasilan negara-negara Islam dalam mengoperasionalkan lembaga keuangan syariah khususnya bank syariah di negaranya.[2]

1 Agus Waluyo, "Kepatuhan Bank Syariah Terhadap Fatwa Dewan Syariah Nasional Pasca Transformasi Ke Dalam Hukum Positif", *INFERENSI: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, no. 2 (2016): 527, http://dx.doi.org/10.18326/infsl3.v10i2.517-538.

2 Nur Hidayah, "Fatwa-fatwa Dewan Syariah Nasional Atas Aspek Hukum Islam Perbankan Sya-

Sebagai produk Islami, bank syariah memerlukan dasar fatwa (selain Alquran dan Hadis) untuk melakukan berbagai aktifitasnya dalam mengembangkan aktifitas ekonomi syariahnya. Saat ini di Indonesia, pihak yang diberikan wewenang untuk memberikan fatwa terkait kegiatan ekonomi syariah adalah Dewan Syariah Nasional – Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI). DSN merupakan lembaga yang dibentuk MUI dalam rangka mendorong penerapan ajaran Islam pada bidang perekonomian/keuangan syariah.

Pembentukan DSN-MUI merupakan langkah efisiensi dan koordinasi para ulama dalam menanggapi isu-isu yang berhubungan dengan masalah ekonomi/keuangan. Berbagai masalah yang memerlukan fatwa akan ditampung dan dibahas bersama agar diperoleh kesamaan pandangan dalam penanganannya oleh masing-masing Dewan Pengawas Syariah (DPS) yang ada di lembaga keuangan syariah.[3]

Meskipun secara umum baik, beberapa substansi Undang-Undang Bank Syariah memunculkan persoalan tersendiri, yaitu terkait dengan kepatuhan syariah. Semua aspek pengaturan perbankan syariah baik secara kelembagaan, kegiatan usaha, maupun pengelolaan likuiditas dan instrumen keuangan, sesungguhnya bermuara pada satu hal, yakni kepatuhan syariah, sebab, orientasi ketiganya adalah bagaimana menerapkan ketentuan syariah dalam praktek perbankan. Ketentuan syariah dimaksud adalah hukum Islam sebagaimana difatwakan oleh DSN-MUI sejauh yang telah diakomodir dalam produk Perundang-Undangan.[4]

Kepatuhan syariah dalam Undang-Undang Bank Syariah dan berbagai peraturan pelaksanaannya memunculkan problem terutama terkait dengan kerangka dan pemegang otoritas fatwa yang menjadi acuannya. Pada satu sisi disebutkan bahwa kegiatan usaha, produk dan jasa bank syariah harus tunduk kepada prinsip syariah, yaitu prinsip hukum Islam berdasarkan fatwa MUI. Namun pada sisi yang lain dinyatakan bahwa fatwa MUI itu harus dituangkan dalam Peraturan Bank Indonesia (PBI)/Peraturan Otoritas Jasa Keuangan (P-OJK). Meskipun kedua norma tersebut sepintas lalu tidak ada persoalan, sesungguhnya tidak demikian. Penyebutan MUI sebagai lembaga pemegang otoritas fatwa memunculkan problem terkait kedudukannya yang merupakan badan hukum swasta, sedangkan keharusan penuangan fatwa MUI dalam PBI/

---

riah di Indonesia", *Al-'Adalah*, no. 1 (2011): 13-14.

3 Askar Abu Bakar, "Konsep Dasar Dewan Syariah Nasional (DSN)", *Reasearchgate,* diakses pada 1 April 2020, https://www.researchgate.net/publication/334670686_KONSEP_DASAR_DEWAN_SYARIAH_NASIONAL_DSN

4 Ja'far Baehaqi, "Paradoks Fatwa Dewan Syari'ah Nasional Majelis Ulama Indonesia Dalam Regulasi Hukum Perbankan Syari'ah Dan Alternatif Solusinya", *Al-Ahkam,* no. 1 (2017): 3.

P-OJK memunculkan *problem* terkait konsistensinya dengan norma penunjukan MUI sebagai pemegang otoritas fatwa. Untuk itu perlu pembahasan lanjutan tentang kedudukan DSN-MUI pada bank syariah sehingga masalah tumpang-tindih wewenang yang ada dapat terjawab, dalam hal ini dengan membandingkan lembaga yang kedudukannya serupa pada beberapa negara seperti Mesir, Brunai Darussalam, Sudan, Malaysia dan Arab Saudi.

Metode Penelitian

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif, dengan menggunakan model penelitian literatur (*library research*). Data primer didapatkan dari peraturan perundang-undangan yang ada, sedangkan data sekunder didapatkan dari literatur maupun kajian ilmiah yang sudah ada sebelumnya. Pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan dengan cara menelaah/mengekplorasi beberapa jurnal, buku, dan dokumen-dokumen (baik yang berbentuk *hard* atau *soft file*) serta sumber lainnya yang dianggap relevan dengan penelitian ini.

Pembahasan

A. Kedudukan Lembaga Fatwa

Kedudukan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia mempunyai makna tingkatan atau martabat, atau status mengenai keadaan atau tingkatan orang, badan atau negara dan sebagainya.

Jika dikaitkan dengan tujuan penelitian ini, maka yang dimaksud dengan kedudukan DSN-MUI adalah untuk mengetahui tingkatan atau status mengenai keadaan dari Fatwa DSN-MUI dalam sistem hukum nasional dan dalam upaya pelaksanaan ekonomi syariah di Indonesia. Kedudukan juga dapat dimaknai bagaimana pengaruh Fatwa DSN-MUI dalam sistem hukum nasional dan dalam mendorong pelaksanaan ekonomi syariah.

Definisi fatwa menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia yaitu jawaban berupa keputusan atau pendapat yang diberikan oleh *mufti*/ahli tentang suatu masalah, dan/atau nasihat orang alim, pelajaran baik, dan petuah.[5]

Fatwa adalah jawaban resmi terhadap pertanyaan dan persoalan yang menyangkut masalah hukum. Fatwa berasal dari kata bahasa Arab *al-ifta'*, *al-fatwa* yang secara sederhana berarti pemberian keputusan. Fatwa merupakan bentuk penjelasan hukum yang belum tersurat secara jelas, baik dalam Alquran

5 Kamus Besar Bahasa Indonesia, Ed. 3, Cetakan I, (Jakarta: Balai Pustaka, 2001), 314.

maupun Hadis yang menjadi bagian dari kontruksi hukum Islam.[6]

Secara etimologis kata fatwa berasal dari bahasa Arab, *al-fatwa.* Menurut ibnu Manzhur yang dinukil oleh Ma'ruf Amin, kata fatwa ini merupakan bentuk *mashdar* dari kata *fata*, yaitu, *fatwan*, yang bermakna muda, baru, penjelasan, penerangan. Pendapat ini hampir sama dengan pendapat al-Fayumi, yang menyatakan bahwa *al-fatwa* berasal dari kata *al-fata*, artinya pemuda yang kuat. Sehingga seorang yang mengeluarkan fatwa dikatakan *mufti*, karena orang tersebut diyakini mempunyai kekuatan dalam memberikan penjelasan (*al-bayan*) dan jawaban terhadap permasalahan yang dihadapinya sebagaimana kekuatan yang dimiliki oleh seorang pemuda.[7]

Pengertian fatwa menurut arti bahasa (*lughawi*) adalah jawaban suatu kejadian (memberikan jawaban yang tegas terhadap segala peristiwa yang terjadi dalam masyarakat). Fatwa menurut arti syariat ialah suatu penjelasan hukum syariat dalam menjawab suatu perkara yang diajukan oleh seseorang yang bertanya, baik penjelasan itu jelas atau ragu-ragu dan penjelasan itu mengarah pada dua kepentingan, yakni kepentingan pribadi atau kepentingan masyarakat banyak.[8]

Fatwa merupakan sebuah upaya ulama untuk merespon masalah yang dihadapi masyarakat yang memerlukan keputusan hukum. Dasar hukum fatwa adalah Alquran, Hadis dan *ijtihad*. Kecenderungan penalaran yang dilakukan oleh para ulama dalam menjawab suatu permasalahan terkait erat dengan ijtihad atau *legal opinion*. Sebagaimana firman Allah Swt. dalam Alquran:[9] "... dan kami tidak mengutus sebelum kamu, kecuali orang-orang lelaki yang kami beri wahyu kepada mereka; maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan, jika kamu tidak mengetahui."

Ayat di atas merupakan aturan tentang bagaimana seseorang diperintahkan untuk bertanya sesuatu jika tidak atau memerlukan kepastian hukum kepada orang yang mengetahui. Kata "bertanya" menjadi bahasa Alquran dalam menjelaskan berbagai persoalan.[10]

Fatwa merupakan ketetapan hukum atas suatu masalah yang ditetapkan oleh ulama yang kompeten baik dari segi ilmu dan kewaraannya. Fatwa merupakan instrumen hukum yang penting bagi masyarakat Muslim di Indonesia

6 Umarwan Sutopo, "Dialektika Fatwa Dan Hukum Positif Di Indonesia: Meneguhkan Urgensi dan Posisi Fatwa Di Masyarakat Muslim Nusantara", *Justicia Islamica*, no. 1 (2018): 100.

7 Ma'ruf Amin, *Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam* (Jakarta: Elsas, 2008), 19.

8 Rohadi Abdul Fatah, *Analisis Fatwa Keagamaan Dalam Fikih Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 2006), 7.

9 QS. An-Nahl/ 16: 43

10 Ridwan Nurdin, "Kedudukan Fatwa MUI Dalam Pengembangan Ekonomi Syariah di Indonesia", makalah disampaikan dalam diskusi, tanggal 17 Juni 2011.

dalam menjawab berbagai persoalan sejak zaman kolonial.[11] Fatwa dapat dikeluarkan baik diminta ataupun tidak, karena itu perkembangan fatwa dalam sistem hukum Islam sangat penting, seiring dengan permasalahan sosial yang semakin berkembang dan kompleks jika dibandingkan pada masa Rasulullah Saw. dan para Sahabat. Banyak diantara permasalahan yang timbul saat ini, tidak terjadi pada masa Rasulullah Saw., di sisi lain Allah Swt. telah mencukupkan dua sumber hukum sebagai petunjuk, Alquran dan Hadis, untuk memecahkan permasalahan yang timbul.

Fatwa tidak mempunyai daya ikat, dalam arti si peminta tidak harus mengikuti isi atau hukum fatwa yang diberikan kepadanya, tetapi biasanya fatwa cenderung bersifat dinamis karena merupakan respon terhadap perkembangan baru yang sedang dihadapi dan bersifat responsif, atau sekurang-kurangnya dapat dikatakan dinamis.[12]

Ada beberapa syarat yang harus dipenuhi untuk bisa diangkat menjadi mufti atau pemberi fatwa. Al-Nawawi yang dinukil M. Atho Mudzhar menyebutkan bahwa persyaratan tersebut adalah: *mukallaf,* Muslim, berkepribadian kuat, dapat dipercaya, suci dari sifat tercela, berjiwa kuat, dapat dipercaya, suci dari sifat-sifat tercela, berotak cerdas, berpikiran tajam, dapat melakukan *istinbath* hukum, dan sehat jasmani dan rohani. Al-Nawawi menambahkan bahwa untuk bisa diangkat menjadi mufti tidak hanya dimonopoli oleh golongan yang berjenis kelamin laki-laki saja, tetapi orang perempuan pun bisa juga menjadi mufti, demikian juga orang yang cacat, seperti buta atau tuli asalkan dia memahami tulisan atau isyarat yang disampaikan kepadanya dalam kedudukannya sebagai mufti.[13]

Abu Umar ibn al-Shalah, sebagaimana dikutip Al-Nawawi menyebutkan bahwa ada dua macam mufti, yaitu mufti *mustaqil* dan mufti *ghair mustaqil*. Seorang mufti *mustaqil* memiliki persyaratan sebagai berikut:

1. Mengetahui dengan pasti dalil hukum dari kitab, Sunnah, *ijma', qiyas* dan hal-hal yang berkaitan dengannya;
2. Mengetahui syarat-syarat dalil dan wujud *dilalah*-nya dan bagaimana mengambil hukum darinya sebagaimana yang dijelaskan dalam ilmu *ushul fiqh*.
3. Mengetahui ilmu Alquran, Hadis, *nasih* dan *mansuh, nahwu,* bahasa, dan

11 Wildan Imaduddin Muhammad, "Keberanjakan Fatwa Dari Legal Opinion Menjadi Legal Binding (Studi Kasus Fatwa DSN MUI Tentang Perbankan Syariah)", *JURISPRUDENSI: Jurnal Ilmu Syariah, Perundang-undangan dan Ekonomi Islam*, no. 2 (2019): 147, https://doi.org/10.32505/jurisprudensi. jurisprudensi.v11i2.1076.

12 M. Atho Mudzhar, *Fiqh Sebagai Produk Pemikiran Hukum*, dalam Membaca Gelombang Ijtihad Antara Tradisi dan Liberasi (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), 91.

13 Ibid.

tashrif serta perbedaan ulama di dalamnya.

4. Mengetahui Fikih, baik masalah *ushuliyah* maupun *furu'iyyah.*

MUI adalah wadah atau majelis yang menghimpun para ulama, *zu'ama* dan cendekiawan Muslim Indonesia untuk menyatukan gerak dan langkah-langkah umat Islam Indonesia dalam mewujudkan cita-cita bersama. MUI berdiri pada 7 Rajab 1395 H, bertepatan dengan 26 Juli 1975 di Jakarta, sebagai hasil dari pertemuan atau musyawarah para ulama, cendekiawan dan *zu'ama* yang datang dari berbagai penjuru tanah air, antara lain meliputi dua puluh enam orang ulama yang mewakili 26 Provinsi di Indonesia, 10 orang ulama yang merupakan unsur dari Ormas-ormas Islam tingkat pusat, yaitu, NU, Muhammadiyah, Syarikat Islam, Perti, Al-Washliyah, Math'laul Anwar, GUPPI, PTDI, DMI dan Al-Ittihadiyyah, 4 orang ulama dari Dinas Rohani Islam, Angkatan Darat, Angkatan Udara, Angkatan Laut dan POLRI serta 13 orang tokoh/cendekiawan yang merupakan tokoh perorangan. Musyawarah tersebut menghasilkan sebuah kesepakatan membentuk wadah tempat bermusyawarahnya para ulama, *zu'ama* dan cendekiawan Muslim, yang tertuang dalam sebuah Piagam Berdirinya MUI, yang ditandatangani oleh seluruh peserta musyawarah yang kemudian disebut Musyawarah Nasional Ulama I.[14]

DSN-MUI adalah lembaga yang dibentuk oleh MUI yang secara struktural berada di bawah MUI. DSN-MUI merupakan lembaga independen dalam mengeluarkan fatwa sebagai rujukan yang berhubungan dengan masalah ekonomi, keuangan dan perbankan.[15] Pada prinsipnya, pembentukan DSN-MUI dimaksudkan oleh MUI sebagai usaha untuk efisiensi dan koordinasi para ulama dalam menanggapi isu-isu yang berhubungan dengan masalah ekonomi dan keuangan. Disamping itu, DSN-MUI diharapkan dapat berperan sebagai pengawas, pengarah dan pendorong penerapan nilai-nilai dan prinsip-prinsip ajaran Islam dalam kehidupan ekonomi. Oleh sebab itu, DSN-MUI berperan secara proaktif dalam menanggapi perkembangan masyarakat Indonesia di bidang ekonomi dan keuangan.[16]

Salah satu tugas utama lembaga DSN-MUI adalah menggali, mengkaji dan merumuskan nilai dan prinsip-prinsip hukum Islam (syariah) dalam bentuk fatwa untuk dijadikan panduan dalam kegiatan dan urusan ekonomi pada umumnya dan khususnya terhadap urusan dan kegiatan transaksi lembaga keuangan syariah, yaitu untuk menjalankan operasional lembaga keuangan syariah dan mengawasi pelaksanaan dan implementasi fatwa. Untuk melak-

14 Majelis Ulama Indonesia, "Profil MUI", diakses 1 April 2020, https://.www.mui.or.id.

15 Ascarya, *Akad & Produk bank Syariah* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2008), 206.

16 Zainuddin Ali, *Hukum Perbankan Syariah,* 126.

sanakan tugas utama tersebut, DSN-MUI memiliki otoritas untuk:[17]

1. Mengeluarkan fatwa yang mengikat DPS di masing-masing lembaga keuangan syariah dan menjadi dasar tindakan hukum pihak terkait;
2. Mengeluarkan fatwa yang menjadi landasan bagi ketentuan/peraturan yang dikeluarkan oleh institusi yang berhak, seperti Kementerian Keuangan dan Bank Indonesia;
3. Memberikan dukungan dan/atau mencabut dan menyokong nama-nama yang akan duduk sebagai DPS pada suatu lembaga keuangan syariah;
4. Mengundang para ahli untuk menjelaskan suatu masalah yang diperlukan dalam pembahasan ekonomi syariah, termasuk otoritas moneter/lembaga keuangan dalam maupun luar negeri;
5. Memberikan rekomendasi kepada lembaga keuangan syariah untuk menghentikan penyimpangan dari fatwa yang telah dikeluarkan oleh DSN-MUI.

Pengembangan perbankan syariah yang saat ini perlu diikuti dengan langkah-langkah pengawasan efektif untuk memastikan bahwa perbankan syariah telah tumbuh dan berkembang secara sehat, memperhatikan prinsip kehati-hatian, menerapkan tata kelola perusahaan yang baik, memiliki manajemen resiko yang efektif, dan memenuhi prinsip-prinsip syariah secara konsisten. Terkait hal tersebut, Bank Indonesia berdasarkan pada kerangka kerja pengawasan resiko, telah melaksanakan pengawasan secara langsung (*on-site*) maupun tidak langsung (*off-site*) dengan fokus pada aktivitas fungsional yang memiliki risiko tinggi.[18]

Selain pengawasan kegiatan operasional oleh pihak Bank Indonesia sebagai pihak pengawas ekternal, agar kegiatan operasional bank syariah tidak keluar dari tuntunan syariah, maka yang dilakukan adalah: (a) mengangkat pimpinan bank yang sedikit banyak menguasai fiqih muamalah; dan (b) pembentukan DPS untuk mengawasi operasional bank menurut syariah. DPS dalam hal ini adalah suatu dewan yang sengaja dibentuk untuk mengawasi perjalanan bank syariah sehingga senantiasa sesuai dengan tuntunan syariah.[19]

DPS mempunyai peran, yaitu pertama, sebagai penasehat dan pemberi saran kepada direksi, pimpinan unit usaha syariah, dan pimpinan kantor cabang syariah mengenai hal-hal yang berkaitan dengan aspek syariah; kedua, sebagai mediator antara bank dengan DSN-MUI dalam mengkomunikasikan

17 Ibid., 89.

18 Bank Indonesia, *Outlook Perbankan Syariah Indonesia 2011* (Jakarta: Direktorat Perbankan Syariah, 2010)

19 M. Cholil Nafis, *Teori Hukum Ekonomi Syariah*, 98.

usulan pengembangan produk dan layanan bank yang memerlukan kajian dan fatwa dari DSN-MUI; ketiga, sebagai perwakilan DSN-MUI yang ditempatkan pada bank. DPS wajib menjelaskan kegiatan usaha dan perkembangan bank syariah yang diawasinya kepada DSN-MUI paling sedikit sekali dalam satu tahun. Kedudukan DPS di bank-bank syariah juga adalah sebagai penjamin yang mengawasi perjalanan bank sesuai dengan prinsip syariah.[20]

Berbeda dengan DSN-MUI yang tidak diatur dalam undang-undang, DPS diatur dalam Undang-Undang No. 10 Tahun 1998 tentang Perubahan Atas Undang-Undang No. 7 Tahun 1992 tentang Perbankan yang mengakomodasi DPS sebagai lembaga pengawas syariah terhadap bank yang menerapkan prinsip syariah.

DPS adalah lembaga pengawas syariah yang bertugas mengawasi operasional dan praktek Lembaga Keuangan Syariah (LKS) agar tetap konsisten dan berpegang teguh kepada prinsip syariah. Pedoman Dasar DSN-MUI (Bab II ayat 5) mengemukakan, DPS adalah badan yang ada di lembaga keuangan syariah dan bertugas mengawasi pelaksanaan keputusan DSN-MUI di lembaga keuangan syariah. Sementara itu, Pedoman Rumah Tangga DSN-MUI (Pasal 3 Ayat 8) menegaskan untuk lebih mengefektifkan peran DSN pada lembaga keuangan syariah dibentuk Dewan Pengawas Syariah, disingkat DPS, sebagai perwakilan DSN pada lembaga keuangan Syariah yang bersangkutan. DPS, sebagaimana diatur dalam PBI No. 6/24/PBI/2004 adalah dewan yang melakukan pengawasan terhadap prinsip syariah dalam kegiatan usaha LKS.

Dalam Pedoman Dasar DSN-MUI tersebut, mekanisme kerja DPS dijelaskan sebagai berikut:

1. Melakukan pengawasan secara periodik pada lembaga keuangan syariah yang berada di bawah pengawasannya;
2. Berkewajiban mengajukan usul pengembangan lembaga keuangan syariah kepada pimpinan lembaga yang bersangkutan dan kepada DSN-MUI;
3. Melaporkan perkembangan produk dan operasional lembaga keuangan syariah yang diawasinya kepada DSN-MUI sekurang-kurangnya dua kali dalam satu tahun anggaran;
4. Merumuskan permasalahan-permasalahan yang memerlukan pembahasan DSN-MUI.

Tugas dan fungsi DPS diatur dalam Pedoman Rumah Tangga DSN-MUI sebagai berikut:

1. **DPS pada setiap lembaga keuangan mempunyai tugas pokok:**
   a. Memberikan nasehat dan saran kepada direksi, pimpinan unit usaha

20 Ibid.

syariah dan pimpinan kantor cabang lembaga keuangan syariah mengenai hal-hal yang berkaitan dengan aspek syariah;

b. Melakukan pengawasan, baik secara aktif maupun secara pasif, terutama dalam pelaksanaan fatwa DSN-MUI serta memberikan pengarahan/pengawasan atas produk/jasa dan kegiatan usaha agar sesuai dengan prinsip syariah;
c. Mediator antara lembaga keuangan syariah dengan DSN-MUI dalam mengkomunikasikan usul dan saran pengembangan produk dan jasa dari lembaga keuangan syariah yang memerlukan kajian dan fatwa dari DSN-MUI.

2. DPS berfungsi sebagai perwakilan DSN-MUI yang ditempatkan pada lembaga keuangan syariah wajib:

a. Mengikuti fatwa DSN-MUI;
b. Merumuskan permasalahan yang memerlukan pengesahan DSN-MUI;
c. Melaporkan kegiatan usaha serta perkembangan lembaga keuangan syariah yang diawasinya kepada DSN-MUI sekurang-kurangnya satu kali dalam setahun.

DSN-MUI mempunyai tugas antara lain menumbuhkembangkan penerapan nilai-nilai syariah dalam kegiatan perekonomian pada umumnya dan keuangan pada khususnya, mengeluarkan fatwa atas jenis-jenis kegiatan keuangan, mengeluarkan fatwa atas produk dan jasa keuangan syariah, dan mengawasi penerapan fatwa yang telah dikeluarkan.

Wewenang DSN-MUI antara lain mengeluarkan fatwa yang mengikat DPS di masing-masing lembaga keuangan syariah dan menjadi dasar tindakan hukum pihak terkait, mengeluarkan fatwa yang menjadi landasan bagi ketentuan/peraturan yang dikeluarkan oleh instansi yang berwenang, seperti Kementerian Keuangan dan Bank Indonesia, memberikan rekomendasi dan/atau mencabut rekomendasi nama-nama yang akan duduk sebagai DPS pada suatu lembaga keuangan syariah, mengundang para ahli untuk menjelaskan suatu masalah yang diperlukan dalam pembahasan ekonomi syariah, termasuk otoritas moneter/lembaga keuangan dalam maupun luar negeri, memberikan peringatan kepada lembaga keuangan syariah untuk menghentikan penyimpangan dari fatwa yang telah dikeluarkan oleh DSN-MUI, mengusulkan kepada instansi yang berwenang untuk mengambil tindakan apabila peringatan tidak diindahkan.[21]

21 Ibid.

DSN-MUI menurut ketentuan Pasal 1 Ayat (9) Peraturan Bank Indonesia adalah dewan yang dibentuk oleh MUI yang bertugas dan memiliki kewenangan untuk menetapkan fatwa tentang produk dan jasa dalam kegiatan usaha bank yang melaksanakan kegiatan usaha berdasarkan prinsip syariah.[22]

Otoritas fatwa tentang ekonomi syariah di Indonesia, berada dibawah DSN-MUI. Komposisi anggota plenonya terdiri dari para ahli syariah dan ahli ekonomi/keuangan yang mempunyai wawasan syariah. Dalam membahas masalah-masalah yang hendak dikeluarkan fatwanya, DSN-MUI melibatkan pula lembaga mitra seperti Dewan Standar Akuntansi Keuangan (DSAK), Ikatan Akuntan Indonesia (IAI) dan Departemen Ekonomi dan Keuangan Syariah (DEKS) dari Bank Indonesia.

Fatwa Dewan Syariah Nasional memiliki kekuatan:

1. Kesesuaian dengan Fatwa DSN-MUI merupakan syarat yang paling mendasar dalam pembuatan dan pengembangan produk dan aktivitas baru yang akan dikeluarkan oleh bank;
2. Operasional perbankan syariah harus mengacu kepada syariat Islam, sehingga setiap produk dan layanan yang ada pada perbankan syariah berlandaskan pada Fatwa DSN-MUI;
3. Salah satu perbedaan *principal* antara perbankan syariah dan konvensional, bahwa perbankan syariah dalam pelaksanaannya harus tunduk dan patuh pada syariah, dalam hal ini adalah Fatwa DSN-MUI;
4. Undang-Undang No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah mensyaratkan Fatwa DSN-MUI sebagai salah satu dasar hukum yang wajib dipatuhi;
5. Bisnis syariah secara operasional tidak akan bisa diimplementasikan oleh suatu bank syariah tanpa mengacu pada kaedah-kaedah yang tertulis pada Fatwa DSN-MUI;
6. Kegiatan usaha perbankan syariah wajib tunduk kepada prinsip syariah yang dikeluarkan oleh MUI;
7. Produk dan layanan baru harus berpedoman pada Fatwa DSN-MUI;
8. Pada prinsipnya segala bisnis syariah bila sesuai dengan Fatwa DSN-MUI sudah dapat dijalankan;
9. Bank tetap akan menjalankan produk tersebut dengan melakukan audiensi bersama Bank Indonesia terkait dengan perizinan dan rencana implementasi produk baru tersebut.

Dalam penerapannya, fatwa DSN-MUI memiliki beberapa kendala, seperti:

22 Cik Basir, *Sengketa Perbankan Syariah* (Jakarta: Kencana Prenada Media Grup, 2005), 60.

1. Paradigma nasabah yang belum mengenal produk dan operasional perbankan syariah;
2. Regulasi belum selaras dengan fatwa, seperti produk IMBT apabila dilaksanakan sesuai dengan fatwa maka objek IMBT harus atas nama bank, apabila demikian maka akan menimbulkan *cost* yang tinggi seperti regulasi pajak;
3. Perbedaan persepsi antara DSN-MUI dan Bank Indonesia mengenai fatwa ekonomi syariah;
4. Adanya fatwa DSN-MUI yang tidak terlalu detail sehingga untuk hal-hal teknis terkadang menimbulkan pertanyaan/perdebatan;
5. Kendala teknis, berupa sistem informasi (IT) misalnya mekanisme bagi hasil (*profit share*) kepada pihak ketiga yang harusnya fluktuatif setiap bulan (tergantung keuntungan bank). Saat ini masih terkendala sistem yang ter*set-up* tetap (fix) setiap bulan;
6. Kendala Sosialisasi. Fatwa DSN-MUI yang menggunakan istilah-istilah berbahasa Arab (terutama jenis akad) dan PBI juga menggunakan istilah yang sama, maka perlu waktu bagi perbankan untuk melakukan sosialisasi kepada pihak ketiga (masyarakat) terhadap produk-produk perbankan yang menggunakan istilah berbahasa Arab. Selain itu, minimnya *budget* untuk *marketing* dan promosi juga menjadi kendala perbankan syariah untuk semakin dikenal di mata masyarakat luas;
7. Kendala Bisnis. Beberapa fatwa DSN-MUI tidak relevan dari sisi bisnis. Hal ini disebabkan, LKS tidak akan membuat sebuah produk yang kurang menguntungkan dan tidak dapat diserap oleh pihak ketiga;
8. Kendala *support* Pemerintah. Seringkali kebijakan pemerintah menjadi kendala bagi terlaksananya Fatwa DSN-MUI oleh LKS. Misalnya *double tax* yang pernah diberlakukan untuk akad *Murabahah* (barang harus dibeli dulu oleh bank dan kemudian baru dijual kepada nasabah).

B. Kedudukan Dewan Syariah Nasional

Fatwa menempati kedudukan penting dalam hukum Islam, karena fatwa merupakan pendapat yang dikemukakan oleh ahli hukum Islam (*fuqaha*) tentang kedudukan hukum suatu masalah baru yang muncul di kalangan masyarakat. Ketika muncul suatu masalah baru yang belum ada ketentuan hukumnya secara eksplisit (tegas), baik dalam Alquran, Sunah dan *ijma'* maupun pendapat-pendapat *fuqaha* terdahulu, maka fatwa merupakan salah satu institusi normatif yang berkompeten menjawab atau menetapkan kedudukan

hukum masalah tersebut.[23] Selain sebagai legitimasi bagi keputusan penguasa, fatwa juga menjadi legitimasi atas praktek sosial-ekonomi baru yang tidak terdapat secara ekspilisit aturan bakunya dalam dua sumber otoritatif agama (Alquran dan Sunnah) (Black dan Hosen, 2009: 412). Mengenai ini para sarjana atau *mufti* akan menggali nilai yang terdapat dalam Alquran dan Sunnah untuk memecahkan persoalan tersebut.[24]

DSN-MUI memiliki peran yang penting, yaitu tugas dan wewenang mengeluarkan fatwa yang menjadi landasan operasional setiap lembaga keuangan syariah, dalam hal ini perbankan syariah di Indonesia.[25] Ada negara yang menempatkan fatwa atau institusi pembuat fatwa berada di dalam sistem hukum dan struktur pemerintahan seperti Brunai Darussalam, Malaysia, dan Arab Saudi. Sementara, ada yang menempatkan di luar sistem hukum dan struktur pemerintahan seperti Mesir dan termasuk Indonesia. Hal ini berakibat pada kedudukan dan kekuatan hukum fatwa berbeda untuk masing-masing negara. Fatwa atau lembaga fatwa yang berada dalam sistem hukum atau struktur suatu pemerintahan, memiliki kedudukan dan kekuatan hukum lebih mengikat ketimbang yang berada di luar sistem hukum dan pemerintahan.[26]

Merujuk beberapa negara saat ini, fungsi fatwa dibedakan menjadi tiga bagian. Pertama, negara yang menjadikan syariah Islam sebagai dasar dan undang-undang negara yang dilaksanakan secara menyeluruh dan sempurna, maka fatwa memiliki peranan yang sangat penting. Kedua, negara yang mengaplikasikan hukum sekuler, pada sistem ini fatwa tidak memiliki peranan apapun dan tidak berfungsi. Ketiga, negara yang menggabungkan antara sistem pertama dan kedua (hukum Islam dan hukum sekuler), maka fungsi fatwa bertumpu pada ruang lingkup hukum Islam saja. Indonesia adalah negara yang termasuk mengaplikasikan model ketiga, sehingga menjadikan kajian fatwa lebih menarik.[27]

Kewenangan MUI memberikan fatwa merupakan fungsi MUI yang disebutkan dalam Pasal 4 Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga (AD/ART) MUI, yakni MUI berfungsi: Pertama, Sebagai wadah musyawarah para ulama,

---

23 Muhamad Ibnu Afrelian & Imahda Khoiri Furqon. "Legalitas Dan Otoritas Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia Dalam Operasional Lembaga Keuangan Syariah", *MIZANI: Wacana Hukum, Ekonomi dan Keagamaan*, no. 1 (2019): 6, DOI: 10.29300/mzn.v6i1.2195.

24 Niki Alma Febriana Fauzi, "Fatwa Di Indonesia: Perubahan Sosial, Perkembangan, dan Keberagaman", *Jurnal Hukum NOVELTY*, no. 1 (2017): 110.

25 Aflah Sihombing, "Kredibilitas Dewan Syariah Nasional dalam Sistem Pengawasan Pada Perbankan Syariah", *HIJRI – Jurnal Manajemen Pendidikan dan Keislaman*, no. 2 (2017): 85.

26 Isa Ansori, "Kedudukan Fatwa Di Beberapa Negara Muslim (Malaysia, Brunei Darussalam dan Mesir)", *Analisis,* no. 1 (2017): 140, https://doi.org/10.24042/ajsk.v17i1.1790.

27 M. Cholil Nafis, *Teori Hukum Ekonomi Syariah*, 3.

zu'ama dan cendekiawan Muslim dalam mengayomi umat dan mengembangkan kehidupan yang Islami. Kedua, Sebagai wadah silaturrahmi para ulama, *zu'ama* dan cendekiawan Muslim untuk mengembangkan dan mengamalkan ajaran Islam dan menggalang *ukhuwah Islamiyah*. Ketiga, Sebagai wadah yang mewakili umat Islam dalam hubungan dan konsultasi antar umat beragama, dan Keempat, Sebagai pemberi fatwa kepada umat Islam dan pemerintah, baik diminta maupun tidak diminta.[28] DSN-MUI sendiri mengeluarkan fatwa mengenai suatu produk, jasa dan ketentuan setelah mendapatkan suatu permohonan fatwa dari otoritas moneter atau LKS.[29]

Apabila merujuk Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011, maka fatwa DSN-MUI tidak memiliki kekuatan hukum yang mengikat. Berdasarkan Pasal 7 ayat (1) Undang-undang Nomor 12 Tahun 2011, jenis dan hierarki peraturan Perundang-Undangan adalah: Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat, Undang-Undang/ Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang, Peraturan Pemerintah, Peraturan Presiden, Peraturan Daerah Provinsi, dan Peraturan Daerah Kabupaten/ Kota.Disisi lain, dalam praktek pembuatan Peraturan Bank Indonesia terkait dengan Bank Syariah di Indonesia, Bank Indonesia hanya boleh merujuk fatwa DSN-MUI sebagai dasar penyusunan PBI dan tidak boleh merujuk pada fatwa lain yang dikeluarkan oleh institusi selain DSN-MUI, hal ini tertuang dalam Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 serta dikuatkan dengan Surat Keputusan Direksi Bank Indonesia Nomor 32/34/1999 dalam pasal 31.

Fatwa yang dikeluarkan oleh DSN-MUI bukanlah hukum positif[30], sama seperti fatwa-fatwa yang dikeluarkan MUI dalam bidang-bidang lainnya. Hal ini pun pernah diutarakan oleh Mantan Ketua Mahkamah Konstitusi (MK) Mohammad Mahfud MD, bahwa fatwa adalah pendapat keagamaan, bukan hukum positif. Menurut Mahfud, hukum positif adalah semua yang ada dalam undang-undang dan diatur lembaga negara, sedangkan MUI bukanlah lembaga negara.[31] Di satu sisi, fatwa MUI bersifat tidak mengikat dan tidak ada paksaan secara hukum bagi masyarakat untuk mematuhi ketentuan fatwa tersebut. Namun di sisi lain, melalui pola-pola tertentu, materi muatan yang

28 Slamet Suhartono, "Eksistensi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Perspektif Negara Hukum Pancasila", *al-Ihkam*, no. 2 (2017): 450, DOI: 10.19105/al-ihkam.v12i2.1255.

29 Tuti Hasanah, "Transformasi Fatwa Dewan Syariah Nasional Ke Dalam Hukum Positif", *SYARIAH Jurnal Hukum dan Pemikiran*, no. 2 (2016): 165, DOI: 10.18592/sy.v16i2.1022.

30 Zubairi Hasan, *Undang-undang Perbankan Syariah: Titik Temu Hukum Islam dan Hukum Nasional* , ed.1 (Jakarta: Rajawali Pers, 2009), 25.

31 B. Doni, "Mahfud MD: "Apakah Fatwa MUI Harus Diikuti? Tentu Tidak", *Detik News,* 17 Januari 2017, diakses 8 April 2020, https://news.detik.com/berita/d-3397842/mahfud-md-apakah-fatwa-mui-harus-diikuti-tentu-tidak

terkandung dalam fatwa MUI dapat diserap dan ditransformasikan menjadi materi muatan peraturan perundang-undangan yang memiliki kekuatan hukum dan mengikat umum.[32]

Agar fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh DSN-MUI dapat berlaku dan mengikat sebagaimana hukum positif yang berlaku di Indonesia, maka pada UU No.21 tahun 2008 Tentang Perbankan Syariah disebutkan bahwa fatwa-fatwa yang dikeluarkan DSN dapat ditindaklanjuti sebagai PBI.[33]

Sejak 1 Januari 2014 dalam konteks regulasi perbankan syariah, terjadi perubahan pasca beralihnya kewenangan pengaturan dan pengawasan perbankan dari Bank Indonesia kepada Otoritas Jasa Keuangan (OJK). Jika sebelumnya bentuk regulasi perbankan adalah Peraturan Bank Indonesia (PBI), maka pasca peralihan itu berubah menjadi Peraturan OJK. Namun, jika OJK belum mengeluarkan peraturan baru, maka semua PBI masih berlaku mengikat dan harus dibaca sebagai Peraturan OJK.[34]

Disahkannya Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah, dalam perspektif hukum Islam merupakan bagian dari proses pemberlakuan hukum (*tasyri'*). Dengan disahkan menjadi bagian dari produk perundangan, hukum Islam yang semula hanya mengikat atas dasar keyakinan keagamaan bagi umat Islam menjadi hukum negara yang mengikat tidak hanya berdasarkan keyakinan keagamaan, tetapi juga mengikat secara positif pada semua warga negara dengan dukungan aparatur negara.

Sama halnya seperti hukum Islam pada umumnya, fatwa DSN-MUI merupakan hukum tidak tertulis. Bentuknya yang tertulis dengan formatnya yang khas bukan berarti hukum tertulis. Sebagai hukum tidak tertulis, fatwa DSN-MUI berlaku hanya bersifat internal. Artinya, ketaatan orang kepadanya didasarkan pada keyakinan keagamaan yang ada pada dirinya oleh karena fatwa DSN-MUI merupakan bagian dari hukum Islam. Jika ingin melihat kedudukan fatwa DSN-MUI dalam kerangka hukum nasional, maka perlu melihat posisi MUI dalam kerangka kelembagaan di pemerintah. Hal ini dikarenakan, kekuatan mengikat produk hukum yang dikeluarkan oleh satu lembaga akan dipengaruhi oleh posisi lembaga tersebut dalam tata pemerintahan.[35]

Pada satu sisi DSN-MUI diberikan mandat untuk menerbitkan fatwa yang menjadi dasar operasional bank syariah. Dalam hal ini fatwa DSN-MUI

---

32 Diana Mutia Habibaty, "Peranan Fatwa Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia terhadap Hukum Positif Indonesia", *Jurnal Legislasi Indonesia*, no. 4 (2017): 448

33 Imam Abdul Hadi, "Kedudukan Dan Wewenang Lembaga Fatwa (DSN-MUI) Pada Bank Syariah", *Economic: Jurnal Ekonomi dan Hukum Islam*, no. 2 (2011): 4.

34 Jafar Baehaqi, *Paradoks Fatwa Dewan Syari'ah Nasional...,* 2.

35 Tuti Hasanah, *Transformasi Fatwa Dewan Syariah Nasional...,* 169

mempunyai kekuatan mengikat layaknya peraturan perundang-undangan meskipun ia bukan institusi negara. Pada sisi lain fatwa DSN-MUI harus dituangkan dalam bentuk PBI/P-OJK yang mengandung makna bahwa kekuatan mengikat fatwa DSN-MUI terjadi apabila sudah dituangkan dalam PBI/P-OJK. Ketimpangan ini berpotensi memunculkan *problem* di lapangan di kemudian hari, baik dari perspektif DSN-MUI secara kelembagaan, pelaku bisnis perbankan syariah, maupun kualitas kesyariahan dari regulasi yang dihasilkan.

Pada akhirnya fatwa yang diterbitkan DSN-MUI belum memiliki peran yang signifikaan terhadap bank syariah yang berimbas pada perkembangan produk dan jasa bank syariah. Hal ini dikarenakan bahwa fatwa berperan hanya sebagai komplementer bagi produk dan jasa bank syariah. Hal lain dikarenakan fatwa DSN-MUI sekedar tuntutan undang-undang bagi sektor perbankan syariah dalam konteks kepatuhan syariah. Fakta lain yang menunjukkan fatwa DSN-MUI hanya sebagai komplementer adalah fatwa diterbitkan setelah produk dan jasa sudah terbit, bukan dengan mekanisme pembahasan terlebih dahulu.[36]

C. Perbandingan Dengan Negara Lain

Beberapa negara Islam memiliki lembaga *mufti* yang bertugas mengeluarkan fatwa. Di Indonesia lembaga seperti itu, tidak ada. Indonesia hanya memiliki DSN-MUI, maka jika ada perbedaan fatwa, hal itu tidak menjadi persoalan atau bisa dipersoalkan. Sebaliknya, jika ada lembaga mufti, itu justru dapat memunculkan kekakuan karena fatwa yang dikeluarkan harus benar-benar diikuti.

MUI juga bukan lembaga fatwa seperti di negara Islam lainnya. Sebab, lanjut Atho, kewenangannya tidak resmi. "MUI itu bukan lembaga pemerintah. Kendati demikian fatwa yang dikeluarkan oleh para ulamanya sudah bisa mewarnai dan masuk dalam produk perundang-undangan, seperti produk hukum atau perundang-undangan perbankan," terang Atho.[37]

Fatwa MUI yang masuk dalam perundang-undangan tersebut bukan karena dipaksakan, tetapi karena dianggap tepat. "Itulah nilai lebih dari lembaga *nongoverment* seperti MUI, independen," ujar Atho. Lembaga fatwa Mesir merupakan lembaga fatwa pertama yang didirikan di dunia Islam. Lembaga ini didirikan pada tahun 1895 berdasarkan surat keputusan dari Khedive Mesir

36 Eja Armaz Hardi, "Fatwa DSN MUI dan Perkembangan Produk Perbankan Syariah Di Indonesia", *An nisbah: Jurnal Ekonomi Syariah*, no. 2 (2018): 1, http://doi.org/10.21274/an.2019.5.2.

37 ANTARA, "Fatwa dan Kedudukannya dalam Islam", diakses 6 April 2020 http://www.antarasulutra.com/print/266339/fatwa-dan-kedudukannya-dalam-islam.

Abbas Hilmi yang ditujukan kepada Nidzarah Haqqaniyah No. 10 tanggal tanggal 21 November 1895. Surat tersebut telah diterima oleh oleh Nidzarah yang bersangkutan tanggal 7 Jumad al-Akhir 1313 nomor 55.

Lembaga fatwa Mesir merupakan salah satu pilar institusi Islam di Mesir selain *al-Azhar asy-Syarif*, Universitas al-Azhar dan Kementerian Wakaf. Awalnya, lembaga fatwa Mesir merupakan salah satu lembaga yang berada di bawah naungan Departemen Kehakiman. *Mufti* Agung Mesir selalu diminta pendapatnya tentang vonis mati dan sebagainya. Namun, tugas dan peran lembaga fatwa Mesir tidak terbatas di sana saja bahkan jangkauannya pun tidak hanya Mesir namun menjamah ke seluruh dunia. Hal itu dapat diketahui dengan banyaknya pertanyaan yang dilayangkan ke lembaga fatwa Mesir dimana para penanyanya berasal dari berbagai penjuru dunia, ditambah dengan diadakaanya pelatihan fatwa untuk mahasiswa asing. Terdorong dari faktor ini, ditambah lagi dengan posisi lembaga fatwa Mesir yang selalu dijadikan rujukan (*marji'iah*) karena metodenya yang moderat (*tawasuth*), maka *Daar al-Ifta* hingga saat ini selalu mengikuti perkembangan teknologi terkini agar dapat merealisasikan tuntutan ini semua.

Negara Mesir telah resmi memiliki *Daar al-Ifta* (kantor yang mengeluarkan fatwa-fatwa) sejak tahun 1895 yang dikepalai oleh *grand mufti* negara. Secara teoretis, *mufti* harus terlepas dari negara demi menghindari bias dan penyimpangan dalam pemberian fatwa. Namun, dalam realitasnya peran negara dalam menciptakan otoritas hukum begitu besar. Negara mempunyai kepentingan dalam peran ini, baik dalam perspektif keagamaan, sosial, maupun politik.

Menurut Skovgaard-Petersen, dari abad ke-19, *mufti* diangkat oleh kepala negara menjadi pelayan publik dan mendapat julukan *Mufti al-Diyar al-Misriyyah* (*Mufti* Wilayah Mesir), kemudian istilah tersebut diganti menjadi *Mufti al-Jumhuriyyah* (*Mufti* Republik) (Skovgaard & Petersen, 1997).[38] Secara global tugas lembaga ini terbagi menjadi dua, tugas keagamaan dan tugas yang berkaitan dengan pengadilan. Adapun tugas keagamaan, di dalamnya terdapat beberapa poin diantaranya, menerima permohonan dan pertanyaan fatwa serta menjawabnya dengan berbagai bahasa, menentukan setiap permulaan bulan hijriyah, mengadakan pelatihan fatwa kepada mahasiswa asing, mengeluarkan pernyataan resmi berkenaan dengan masalah keagamaan, menyusun riset-riset ilmiah, menjawab kesalahpahaman terhadap Islam serta mengadakan sistem belajar jarak jauh.

38 Jacob Skovgaard & Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta'* (Leiden: Brill, 1997), 101-103.

Adapun tugas lembaga fatwa Mesir yang berkaitan dengan pengadilan berupa pemberian keputusan menurut *syara'* terhadap vonis mati terhadap terdakwa. Dalam hal ini *Mufti* Agung Mesir mengecek seluruh berkas yang ada (bukti-bukti dari awal hingga akhir) serta mencari dalil dalam agama dan pendapat para ulama terhadap kasus tersebut yang pada nanti akan dikembalikan kepada pihak kehakiman dalam pembacaan vonis terakhir.

Lembaga fatwa Mesir terus memperbaiki kinerjanya, hal ini terlihat dari bidang-bidang yang ada di dalamnya. Lembaga fatwa Mesir terdiri dari lima bagian yang berada di bawah naungannya, bagian dewan fatwa, pusat riset Islam, pusat pelatihan fatwa, pusat terjemah, pusat komunikasi dan fatwa elektronik serta bidang-bidang pendukung. Selain bidang-bidang di atas lembaga fatwa Mesir juga memiliki tim khusus, diantaranya tim khusus *maqashid syari'ah* serta tim pengawas dan sosialisasi data ilmiah.

Perkembangan teknologi yang semakin pesat dimana setiap institusi dituntut untuk terus mengikutinya, maka lembaga fatwa Mesir mulai melebarkan sayapnya dalam menyebarkan misi dan visinya. Berbagai cara dan media di tempuh diantarnya melalui *website* (yang dapat dilihat di www.dar-alifta.org, *facebook, twitter* hingga *youtube*), majalah, buletin bulanan, khazanah fatwa klasik (ensiklopedia yang berisi seluruh fatwa dari *mufti* pertama hingga terkini, bahkan diwacanakan seluruh fatwa ini akan dikomputerisasikan).

Fatwa dan lembaga fatwa merupakan kebutuhan masyarakat Muslim. Masyarakat selalu menanyakan hukum agama kepada para ahli untuk tuntunan hidup sehari-hari. Keadaan ini ditemukan di semua negara yang berpenduduk Muslim, baik minoritas, apalagi mayoritas. Lembaga fatwa ditemukan di negara-negara yang berkonstitusi Islam, atau tidak berkonstitusi Islam, dan bahkan di negara-negara sekular. Lembaga ini tidak hanya dibutuhkan oleh masyarakat, tetapi juga oleh lembaga eksekutif dalam pembuatan kebijakan, oleh lembaga legislatif untuk pembentukan undang-undang, dan oleh lembaga yudikatif untuk memutus perkara, baik perdata maupun pidana.

Brunai Darussalam, negara yang menerapkan syariat Islam, sejak 7 November 1994 atas perintah Sultan Hassanal Bolkiah, Departemen Mufti Kerajaan tidak lagi di bawah Kementerian Hal Ehwal Ugama, tetapi menjadi departemen terpisah di bawah Perdana Menteri. *Mufti* Kerajaan bertanggungjawab langsung kepada Kebawah Duli Yang Maha Mulia berkaitan dengan tugas-tugas sebagai *Mufti* Kerajaan.[39] Dengan ditempatkannya jabatan *mufti* di bawah Perdana Menteri mengukuhkan posisi dan status fatwa menjadi sema-

39 Haji Japar bin Haji Mat Dain, *Institusi Fatwa: Peranan dan Sumbangan Jabatan Mufti Kerajaan Negara Brunei Darussalam,* h. 116, mengutip Buku Kementerian Hal Ehwal Ugama Brunei, terbitan Pusat Dakwah Islamiah, h. 12.

kin kuat. Misi jabatan *Mufti* Kerajaan adalah sebagai institusi yang mengeluarkan fatwa dan *irsyad* (panduan dan bimbingan), dan menjadi institusi yang mengumpulkan, mengeluarkan dan menyebarkan ilmu pengetahuan Islam.[40]

Di tingkat regional Eropa dan Amerika Utara juga berdiri lembaga fatwa. *European Council for Fatwas dan Research* adalah sebuah lembaga fatwa untuk regional Eropa yang berkedudukan di Dublin. Lembaga ini didirikan di London 30 Maret 1997, beranggotakan ulama-ulama terkenal dari negara-negara Eropa dan dunia Islam. Ketuanya adalah Syaikh Yusuf al-Qardhawi. Sementara itu, *the Fiqh Council of North America* adalah sebuah lembaga fatwa yang berdiri pada tahun 1980. Cikal bakal lembaga ini berasal dari *Religious Committee* dari *The Muslim Students Association of US and Canada* pada tahun 1986. Kemudian setelah berdirinya, ISNA, The Religious Committee menjadi the *Fiqh Council of North America*. Lembaga ini beranggotakan ulama-ulama terkenal di Amerika Utara dan beberapa negara Muslim.

Organisasi Konferensi Islam (*Organization of Islamic Conference*) sebagai organisasi negara-negara muslim yang berkedudukan di Jeddah juga mempunyai lembaga fatwa. Liga Dunia Islam (*Rabithah al-'Alam al-Islami*), sebuah organisasi internasional atas prakarsa Saudi Arabia, juga mempunyai lembaga fatwa. Pernah ada upaya dari Mesir untuk mempersatukan lembaga fatwa dan jabatan *mufti* dari seluruh dunia dalam sebuah organisasi dunia, tetapi belum membuahkan hasil sampai sekarang.

Fatwa MUI tidak diakui oleh sebagian kalangan antara lain karena statusnya yang tidak jelas dari sudut kelembagaan negara. Seorang mantan presiden bahkan meminta supaya MUI dibubarkan karena ia bukanlah sebuah lembaga resmi negara dan dengan demikian presiden dan para menteri tidak harus mendengarkan fatwanya.

Lain halnya dengan Sudan. Sudan menempatkan Dewan Syariah (*Sharia Supervisory Board*) di dalam struktur bank sentral (*Bank of Sudan*). Kedudukan *Sharia Supervisory Board* berada setingkat dengan deputi gubernur. Seluruh fatwa yang dikeluarkan oleh *Sharia Supervisory Board* dapat langsung diterapkan di bank syariah, karena fatwa *Sharia Supervisory Board* merupakan keputusan bank sentral. Fatwa *Sharia Supervisory Board* dapat langsung dipositivisasi oleh bank sentral.

Sharia Supervisory Board memiliki fungsi mengeluarkan fatwa yang terkait dengan *sharia compliance*. *Sharia Supervisory Board* juga berfungsi sebagai pemutus atas perbedaan pendapat atau tafsir atas prinsip-prinsip syariah. Di samping ada *Sharia Supervisory Board* (semacam DSN-MUI), Sudan mewa-

40 Ibid., 116-117.

jibkan kepada bank syariah memiliki DPS yang jumlahnya paling sedikit tiga orang.

Di Malaysia, keberadaan lembaga semacam DSN-MUI masuk struktur Bank Negara Malaysia, berada setingkat dengan departemen yaitu di bawah *Islamic Banking and Takaful Department*. Kedudukan ini lebih rendah dibanding dengan kedudukan DSN di Sudan yang setingkat dengan deputi. Fatwa yang dikeluarkan DSN Malaysia secara otomatis diakui oleh bank sentral dan mengikat bagi bank syariah. *Mufti* diberi wewenang mengubah, atau membatalkan fatwa apapun yang lebih dahulu dikeluarkan olehnya atau *mufti* terdahulu. Setiap fatwa apabila telah diwartakan akan mengikat setiap orang di negara berkenaan, serta mengikat semua Mahkamah Syariah di negeri berkenaan.

Dalam literatur hukum Islam, fatwa atau *ifta'* didefinisikan sebagai penjelasan dari suatu putusan hukum tanpa efek yang mengikat. Padahal, menurut ketentuan sistem hukum Malaysia itu dapat didefinisikan sebagai pernyataan yang diberikan oleh *Mufti* (ketua komite fatwa) yang diterbitkan, dan dikukuhkan dan diketahui publik melalui media.[41]

Dilihat dari sejarah berdirinya bank Islam di Malaysia, diawali dengan berdirinya Bank Islam Malaysia Berhad (BIMB) yang didirikan pada tahun 1983. Lahirnya BIMB juga disertai pembentukan *Shariah Supervisory Council* (SSC) yang tugasnya mengawasi agar operasi BIMB tidak menyimpang dari ketentuan hukum Islam.[42]

Semakin berkembangnya sistem perbankan Islam di Malaysia, maka SSC juga di tugaskan untuk mengawasi perbankan konvensional yang menawarkan jasa perbankan syariah pada awal tahun 1993. Seiring dengan semakin berkembangnya perbankan syariah di Malaysia, pemerintah Malaysia mendirikan otoritas syariah tertinggi di Malaysia yaitu *National Shariah Advisory Council* (NSAC) yang didirikan pada 1 Mei 1997, lembaga ini berfungsi sebagai pemegang otoritas tertinggi dalam memutuskan masalah syariah pada lembaga keuangan syariah baik bank ataupun nonbank. NSAC berada dalam struktur organisasi Bank Negara Malaysia (BNM). Anggota NSAC ditunjuk oleh dewan direktur (*board of directors*)

BNM memiliki masa kerja tiga tahun, dan dapat dipilih kembali pada periode berikutnya. Tujuan dari didirikaannya NSAC adalah untuk:

1. Bertindak sebagai satu-satunya badan otoritas yang memberikan saran kepada Bank Negara Malaysia berkaitan dengan operasi perbankan dan asur-

41 Muhammad Majdy Amiruddin, "Imposisi Fatwa Terhadap Regulasi Perbankan Syariah (Studi Komparasi Perbankan Syariah Indonesia dan Malaysia)", *Bilancia*, no. 1 (2018): 69.

42 Karnaen A. Perwataatmadja dan Hendri Tanjung, *Bank Syariah Teori, Praktik, dan Peranannya* (Jakarta: Celestial Publishing, 2007), 196.

ansi syariah;
2. Mengkordinasi isu-isu syariah tentang keuangan dan perbankan syariah, termasuk asuransi Syariah; dan
3. Menganalisis dan mengevaluasi aspek-aspek syariah dari skim atau produk baru yang diajukan oleh institusi perbankan dan perusahaan takaful.

Dengan dibentuknya *National Shariah Advisory Council* maka tugas *Shariah Supervisory Council* (SSC) yang berada di lembaga-lembaga keuangan syariah hanya tinggal mengawasi operasi lembaga keuangan yang diawasinya apakah sudah sesuai dengan ketentuan yang berlaku atau tidak.

Kunci keberhasilan Malaysia dalam mendorong pengembangan ekonomi syariah terletak pada dukungan kebijakan yang sangat kuat, di samping proses edukasi publik yang bersifat *continue*. Secara garis besar, *master plan* untuk kemajuan sektor keuangan dan pasar modal Malaysia dapat dibagi menjadi tiga tahapan utama. Pertama, pengembangan infrastruktur keuangan. Kedua, peningkatan kapasitas dan kemampuan lembaga-lembaga keuangan. Ketiga, pengembangan regulasi-regulasi yang mendukung iklim persaingan yang sehat. Bukti dari keberpihakan itu diwujudkan pemerintah dengan menempatkan dananya di bank syariah yang sudah ada. Menurut data resmi yang dirilis Kementerian Keuangan Malaysia, 53% dana APBN Malaysia ditempatkan di bank syariah. Belum lagi ditambah dengan penempatan dana BUMN Malaysia di bank-bank syariah negeri jiran tersebut.[43]

Di Arab Saudi dibentuk Dewan Tinggi Fatwa dan Pengawas Syariah yang berfungsi untuk menetapkan fatwa tingkat nasional yang menjadi referensi dan rujukan bagi DPS dan bank syariah secara keseluruhan. Arab Saudi memiliki *mufti* yang terkumpul dalam *al-Lajnah al-Da'imah li al-Buhus al-'Ilmiyyah wa al-Ifta'* yang diangkat oleh negara. Fatwa yang dikeluarkan diharuskan mengikuti mazhab yang dianut oleh Arab Saudi, fatwa pun harus merujuk pada kebijakan dan stabilitas politik kerajaan.[44] Dewan fatwa ini menjadi penentu dan pemutus atas fatwa atau fatwa-fatwa yang berbeda di kalangan DPS di bank syariah.

Anggota DPS diambil dari kalangan yang memiliki pengetahuan luas bidang agama, dan mendalami fikih Islam, fikih muamalat, ekonomi Islam, dan memahami peraturan perundangan yang berlaku yang berkaitan dengan bank

43 Sofyan Al-Hakim, "Perkembangan Regulasi Perbankan Syariah Di Indonesia", *Ijtihad, Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, no. 1 (2013): 30.

44 Rusli, "Tipologi Fatwa di Era Modern: Dari Offline ke Online", *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, no. 2 (2011): 281.

syariah. Di bank Islam Faisal dan Bank Islam At-Takwa, penentuan dilakukan oleh rapat umum pemegang saham. RUPS berhak menetapkan siapa yang akan menjadi anggota DPS dan syarat-syarat apa yang harus dipenuhi oleh calon anggota DPS.

Peraturan Bank Islam At-Takwa memberikan kewenangan tambahan kepada DPS yaitu dalam kondisi DPS menolak dewan direksi karena saran-sarannya, DPS dapat mengundang RUPS luar biasa dan menyampaikan penyelewengan bank atas prinsip syariah. RUPS dapat mengambil langkah tepat untuk menyebarkan-luaskan pandangan dan pernyataan DPS melalui sarana media informasi.[45]

Simpulan

Berkembangnya perbankan syariah di Indonesia, butuh dukungan kuat dari pemerintah dalam hal dasar hukum dan kelembagaan DSN-MUI. Pemerintah perlu mengkaji kembali kedudukan DSN-MUI dalam hal menerbitkan fatwa agar dapat dilaksanakan tanpa perlu harus diterbitkan dalam Peraturan Bank Indonesia/Peraturan OJK. Pemerintah dapat mengambil contoh kedudukan lembaga serupa pada berbagai negara dalam menetapkan fatwa untuk dilaksanakan pada perbankan syariah nasional. Kedudukan lembaga fatwa di berbagai negara jika dilihat jauh lebih kuat dan mengikat dari DSN-MUI, dikarenakan adanya dukungan kuat dari pemerintahnya. Lembaga fatwa berbagai negara tidak memerlukan aturan lainnya dalam pelaksanaannya, berbeda dengan DSN-MUI yang memerlukan aturan lainnya dalam penerapan fatwa yang diterbitkan. Pemerintah perlu memberikan dukungan dengan memberikan wewenang lebih kepada DSN-MUI, demi mengembangkan sistem perbankan syariah nasional yang kuat dan maju, sebagaimana yang disampaikan Umar Chapra, untuk mewujudkan sistem perbankan yang Islami, peran positif negara merupakan suatu hal yang mutlak.[46]

45 Hasanuddin, "Peran Dewan Syariah Nasional", diakses pada 6 April 2020 http://www.pa-kendal.go.id/beranda-mainmenu-1-1/artikel/artikel/peran-dewan-syariah-nasional,

46 M. Umer Chapra, *Sistem Moneter Islam, terj. Ikhwan Abidin* (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), 15.

Daftar Pustaka

Buku

Ali, Zainuddin. *Hukum Perbankan Syariah.* Jakarta: Sinar Grafika, 2010.

Amin, Ma'ruf. *Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam*. Jakarta: Elsas, 2008.

Fatah, Rohadi Abdul. *Analisis Fatwa Keagamaan Dalam Fikih Islam*. Jakarta: Bumi Aksara, 2006.

Ascarya. *Akad & Produk bank Syariah*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2008.

Bank Indonesia, *Outlook Perbankan Syariah Indonesia 201*. Jakarta: Direktorat Perbankan Syariah, 2010.

Basir, Cik. *Sengketa Perbankan Syariah*. Jakarta: Kencana Prenada Media Grup, 2005.

Chapra, M. Umer. *Sistem Moneter Islam, terj. Ikhwan Abidin*. Jakarta: Gema Insani Press, 2000.

Hasan, Zubairi. *Undang-Undang Perbankan Syariah: Titik Temu Hukum Islam dan Hukum Nasional* , ed.1. Jakarta: Rajawali Pers, 2009.

Japar, Haji bin Haji Mat Dain. *Institusi Fatwa: Peranan dan Sumbangan Jabatan Mufti Kerajaan Negara Brunei Darussalam*, mengutip Buku Kementerian Hal Ehwal Ugama Brunei, terbitan Pusat Dakwah Islamiah.

Kamus Besar Bahasa Indonesia, edisi ke 3, cetakan I. Jakarta: Balai Pustaka, 2001.

Mudzhar, M. Atho. *Fiqh Sebagai Produk Pemikiran Hukum*, dalam Membaca Gelombang Ijtihad Antara Tradisi dan Liberasi . Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.

Nafis, M. Cholil. *Teori Hukum Ekonomi Syariah*. Jakarta: UI Press, 2011.

Perwataatmadja, Karnaen A & Tanjung, Hendri. *Bank Syariah Teori, Praktik, dan Peranannya.* Jakarta: Celestial Publishing, 2007.

Skovgaard, Jacob & Petersen. *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta'.* Leiden: Brill, 1997.

Jurnal

Afrelian, Muhamad Ibnu & Furqon, Imahda Khoiri. "Legalitas Dan Otoritas Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia Dalam Operasional Lembaga Keuangan Syariah". *MIZANI: Wacana Hukum, Ekonomi dan Keagamaan*, no. 1 (2019): 6, DOI: 10.29300/mzn.v6i1.2195

Al-Hakim, Sofyan. "Perkembangan Regulasi Perbankan Syariah Di Indonesia", *Ijtihad, Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, no. 1 (2013): 30.

Amiruddin, Muhammad Majdy. "Imposisi Fatwa Terhadap Regulasi Perbankan Syariah (Studi Komparasi Perbankan Syariah Indonesia Dan Malaysia)". *Bilancia*, no. 1 (2018): 69.

Ansori, Isa. "Kedudukan Fatwa Di Beberapa Negara Muslim (Malaysia, Brunei Darussalam dan Mesir)". *Analisis,* no. 1 (2017): 140, https://doi.org/10.24042/ajsk.v17i1.1790.

Baehaqi, Ja'far. "Paradoks Fatwa Dewan Syari'ah Nasional Majelis Ulama Indonesia Dalam Regulasi Hukum Perbankan Syari'ah dan Alternatif Solusinya". *Al-Ahkam*, no. 1 (2017): 3.

Fauzi, Niki Alma Febriana. "Fatwa Di Indonesia: Perubahan Sosial, Perkembangan, dan Keberagaman". *Jurnal Hukum NOVELTY*, no. 1 (2017): 110.

Habibaty, Diana Mutia. "Peranan Fatwa Dewan Syariah Nasional - Majelis Ulama Indonesia terhadap Hukum Positif Indonesia". *Jurnal Legislasi Indonesia*, no. 4 (2017): 448.

Hadi, Imam Abdul. "Kedudukan dan Wewenang Lembaga Fatwa (DSN-MUI) Pada Bank Syariah", *Economic: Jurnal Ekonomi dan Hukum Islam*, no. 2 (2011): 4.

Hardi, Eja Armaz. "Fatwa DSN MUI dan Perkembangan Produk Perbankan Syariah Di Indonesia". *An nisbah: Jurnal Ekonomi Syariah*, no. 2 (2018): 1, http://doi.org/10.21274/an.2019.5.2.

Hasanah, Tuti. "Transformasi Fatwa Dewan Syariah Nasional Ke Dalam Hukum Positif", *SYARIAH Jurnal Hukum dan Pemikiran*, no. 2 (2016): 165, DOI: 10.18592/sy.v16i2.1022

Hidayah, Nur. "Fatwa-fatwa Dewan Syariah Nasional Atas Aspek Hukum Islam Perbankan Syariah di Indonesia". *Al-'Adalah*, no. 1 (2011): 13-14.

Iswanto, Bambang. "Peran Bank Indonesia, Dewan Syariah Nasional, Badan Wakaf Indonesia dan Baznas dalam Pengembangan Produk Hukum Ekonomi Islam di Indonesia". *Iqtishadia*, no. 2 (2016): 430, http://dx.doi.org/10.21043/iqtishadia.v9i2

Muhammad, Wildan Imaduddin. "Keberanjakan Fatwa Dari Legal Opinion Menjadi Legal Binding (Studi Kasus Fatwa DSN MUI Tentang Perbankan Syariah)". *JURISPRUDENSI: Jurnal Ilmu Syariah, Perundang-undangan dan Ekonomi Islam*, no. 2 (2019): 147, https://doi.org/10.32505/jurisprudensi.jurisprudensi.v11i2.1076.

Rusli. "Tipologi Fatwa di Era Modern: Dari Offline ke Online". *Hunafa*: Jurnal Studia Islamika, no. 2 (2011): 281.

Sihombing, Aflah. "Kredibilitas Dewan Syariah Nasional dalam Sistem Pengawasan Pada Perbankan Syariah". *HIJRI – Jurnal Manajemen Pendidikan dan Keislaman*, no. 2 (2017): 85.

Suhartono, Slamet. "Eksistensi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Perspektif Negara Hukum Pancasila". *al-Ihkam*, no. 2 (2017): 450, DOI: 10.19105/al-ihkam.v12i2.1255

Sutopo, Umarwan. "Dialektika Fatwa Dan Hukum Positif Di Indonesia: Meneguhkan Urgensi Dan Posisi Fatwa Di Masyarakat Muslim Nusantara". *Justicia Islamica*, no. 1 (2018): 100.

Waluyo, Agus. "Kepatuhan Bank Syariah Terhadap Fatwa Dewan Syariah Nasional Pasca Transformasi Ke Dalam Hukum Positif". *INFERENSI: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, no. 2 (2016): 527, http://dx.doi.org/10.18326/infsl3.v10i2.517-538

Website

ANTARA. "Fatwa dan Kedudukannya dalam Islam", diakses 6 April 2020 http://www.antarasultra.com/print/266339/fatwa-dan-kedudukannya-dalam-islam.

Bakar, Askar Abu. "Konsep Dasar Dewan Syariah Nasional (DSN)", *Reasearchgate,* diakses 1 April 2020, https://www.researchgate.net/publication/334670686_KONSEP_DASAR_DEWAN_SYARIAH_N ASIONAL_DSN

Doni, B. "Mahfud MD: "Apakah Fatwa MUI Harus Diikuti? Tentu Tidak", *Detik News,* 17 Januari 2017, diakses 8 April 2020, https://news.detik.com/berita/d-3397842/mahfud-md-apakah-fatwa-mui-harus-dii kuti-tentu-tidak

Hasanuddin. "Peran Dewan Syariah Nasional", diakses 6 April 2020 http://www.pa-kendal.go.id/beranda-mainmenu-1-1/artikel/artikel/peran-dewan-syariah-nasional,

Majelis Ulama Indonesia. "Profil MUI", diakses 1 April 2020, https://.www.mui.or.id.

Majelis Ulama Indonesia. "Tentang Dewan Syariah Nasional", diakses 1 April 2020, https://www.mui.or.id.

KEMUDAHAN UNTUK KEMASLAHATAN: METODE *AL-TAYSIR AL-MANHAJIY* DALAM FATWA DSN-MUI

Husni Mubarrak
husni.mubarak@ar-raniry.ac.id

Badrul Munir
badrul.munir@ar-raniry.ac.id

Gamal Achyar
gamalachyar@ar-raniry.ac.id
Fakultas Syari'ah dan Hukum (*FSH*)
Universitas Islam Negeri (*UIN*) *Ar-Raniry Banda Aceh*

Abstrak

Artikel ini mendiskusikan salah satu metode jalan keluar fiqh (*makharij fiqhiyyah*) yang dipilih oleh Dewan Syariah Nasional (DSN) Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam proses penetapan fatwanya, khususnya di bidang ekonomi dan keuangan syariah. Sedikitnya terdapat empat *makharij fiqhiyyah* yang diadopsi dalam proses penetapan fatwanya, namun artikel ini akan mendiskusikan secara lebih luas metode *al-taysir al-manhajiy* sebagai salah satunya, yang kerap dikritisi sebagai cara "memudah-mudahkan" dalam berfatwa. Dengan menggunakan studi kepustakaan (*library research*) sebagai metode kajian, artikel ini berupaya mendiskusikan metode *al-taysir al-manhajiy* tersebut yang menjadi pijakan fatwa DSN-MUI dalam upaya mewujudkan kemaslahatan sekaligus jalan keluar dalam persoalan *muamalah maliyah*, khususnya yang berkaitan dengan keuangan dan ekonomi syariah kontemporer. Artikel ini berkesimpulan bahwa penetapan *al-taysir al-manhajiy* itu dibenarkan secara syariah, khususnya di bidang muamalah yang lebih menuntut kepada fleksibilitas hukum (*murunah*), namun tetap harus menjaga dan memper-

hatikan pula *dhawabith syar'iyyah* sebagai rambu mewujudkan kemaslahatan, agar tidak dianggap meng-"gampangkan" (*tasahul*) perkara dalam proses penetapan hukumnya.

Kata Kunci: *Al-Taysir Al-Manhajiy*, *maslahat*, *fatwa*, DSN-MUI, *Ijtihad*

Pendahuluan

Di antara keistimewaan dan kekhasan yang dimiliki fatwa (sering di-Inggris-kan dengan sebutan: *Islamic legal opinion*) dalam kapasitasnya sebagai salah satu produk hukum Islam, adalah karakteristiknya yang cepat menjadi jawaban hukum atas pertanyaan si penanya (*mustaftiy*) serta sifatnya yang lebih memudahkan (*taysir*) tanpa maksud memudah-mudahkan (*tasahul*); tidak mempersulit khalayak (*ta'sir*); berdasarkan pertimbangan nalar hukum yang logis seperti terdapat dalam ilmu ushul fiqh; serta sebisanya mencerminkan semangat adil dan moderat (*i'tidal*) tanpa memberatkan dalam timbangan putusan hukum.[1]

Penyebutan elemen penting perihal fatwa ini terang perlu dijelaskan, sebab fatwa pada esensinya tidaklah kaku, akan tetapi dinamis dan responsif. Selain mesti menghadirkan alasan hukum dan dalil *nash syara'* (*fahmun nushush*) sebagai pegangan, fatwa juga mesti melihat dan mempertimbangkan kondisi yang dihadapi, di mana hukum itu diterapkan (*fiqh al-waqi'*), melalui suatu proses yang dikenal dengan *ijtihad* dalam ilmu ushul fiqh yang menjadi inti dalam proses penetapan fatwa.[2] Karenanya, sungguhpun bisa saja terdapat suatu fatwa yang berbeda dengan fatwa lainnya (untuk satu kasus yang serupa), baik dikarenakan perbedaan dalam proses pemahaman *nash* itu sendiri, maupun perbedaan alam realita yang dihadapinya, sehingga lebih menuntut kearifan dalam menyikapinya.[3]

Terkait fatwa keagamaan ini kian bertambah menarik untuk dikaji, terlebih manakala dikaitkan dengan persoalan muamalah maliyah, di mana termasuk di dalamnya persoalan ekonomi, perbankan, asuransi dan keuangan syariah kontemporer. Pernyataan ini sangat beralasan, tentunya, sebab banyak persoalan hukum Islam kontemporer terus bermunculan, berkaitan dengan perkara muamalah, seiring kian giat dan geliatnya inovasi dan pengembangan transaksi modern dan kontemporer. Pada satu sisi, persoalan baru di bidang

1 Lebih jauh lihat Yusuf Al-Qaradhawi, *Fatawa Mu'asharah*, Cairo: Maktabah Wahbah, t.t.

2 Lihat Wahbah Zuhailiy, *Ushul Fiqh al-Islamiy*, Damascus: Dar el-Fikr, 1996, dan Muhammad Ma'ruf Al-Duwailibiy, *Al-Madkhal ila 'Ilm Ushul Fiqh*. Cairo: Dar al-Syawwaf li al-Nasyr wa al-Tawzi', 1995.

3 Lihat Yusuf Al-Qaradhawi, *Al-Fatwa bayn Al-Indibath wa al-Tasayyub*, Cairo: Dar el-Shahwah li al-Nasyr, 1992.

muamalah maliyah tersebut akan dengan mudah disikapi dengan kaedah fiqh andalan "Al-ashlu fi al-mu'amalah al-ibahah, illa an yadulla al-dalil 'ala tahrimiha" (bahwa dasar semua perkara muamalah adalah boleh, kecuali jika terdapat di dalamnya dalil yang dengan terang mengharamkannya).[4] Namun tak jarang pula, dalam hal transaksi kontemporer banyak mengandung unsur yang, sekalipun tidak sampai ke taraf haram, minimal besar nuansa *syubhat*-nya. Pada titik ini, tak jarang pandangan hukum atau fatwa yang tetap membolehkan hal demikian, acapkali dianggap memudah-mudahkan (*tasahul*), sekalipun dalam pertimbangan hukumnya telah menempuh proses penalaran serta penjelasan dalil hukum dan sejumlah alasan logis.

Dalam kapasitas dan otoritasnya sebagai lembaga penerbit fatwa, khususnya di bidang muamalah maliyah, Dewan Syariah Nasional (DSN) Majelis Ulama Indonesia (MUI) memiliki dan menempuh sejumlah prinsip pengembangan hukum yang dijadikan sebagai metode jalan keluar fiqh (*makharij fiqhiyyah*) dalam penetapan fatwa, di antaranya: *Al-Taysir Al-Manhajiy*; *I'adah al-Nadzar*; *Tafriq al-Halal 'an al-Haram*; serta *Tahqiq al-Manath*. Metode *al-taysir al-manhajiy* kerap disorot dan dikritisi sebagai cara "memudah-mudahkan" dalam berfatwa membolehkan. Padahal sebagai sebuah metode, *al-taysir al-manhajiy* hanyalah dijadikan pijakan fatwa DSN-MUI dalam upaya mewujudkan kemaslahatan sekaligus jalan keluar dalam persoalan *muamalah maliyah*, khususnya yang berkaitan dengan keuangan dan ekonomi syariah kontemporer, yang mana perkara muamalah, pada dasarnya, memang longgar dan fleksibel (*murunah*) dalam tinjauan hukumnya.

Artikel ini bersifat kualitatif dengan menjadikan studi kepustakaan (*library research*) sebagai metodenya. Tulisan ini mendiskusikan salah satu metode jalan keluar fiqh (*makharij fiqhiyyah*) yang dipilih oleh Dewan Syariah Nasional (DSN) Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam proses penetapan fatwanya, khususnya di bidang ekonomi dan keuangan syariah, yaitu metode *al-taysir al-manhajiy*. Pada bagian berikut, akan disajikan tinjauan kepustakaan mengenai studi fatwa DSN-MUI serta *manhaj al-taysir*, baik secara pengertian, kriteria dan prasyaratnya. Selanjutnya diikuti dengan pembahasan dan diskusi mengenai metode *al-taysir al-manhajiy* yang dipakai DSN-MUI sebagai salah satu *makharij fiqhiyyah* dalam penetapan fatwa. Pada bagian akhir dari tulisan ini akan ditutup dengan bagian kesimpulan.

Tinjauan Kepustakaan

4 Lihat Husni Mubarrak A. Latief, *Belajar Mudah Fikih Kontemporer Catatan Kritis Dinamika Metode Penalaran Hukum Islam*. (Banda Aceh: LKKI Press), 2019.

Pada bagian tinjauan kepustakaan ini, berisi tentang studi literatur yang dianggap representatif, masing-masing membahas mengenai kajian tentang fatwa DSN-MUI berikut prinsip penetapannya, serta metode (*manhaj al-taysir*) dalam penetapan hukum.

Fatwa MUI

Studi mengenai fatwa MUI secara umum telah banyak dilakukan dan dikaji sebelumnya secara luas. Sejumlah karya ilmiah akademik, baik berupa skripsi, tesis hingga disertasi, serta pelbagai buku ilmiah popular dan prosiding konferensi ilmiah, telah banyak dihasilkan, baik itu mengenai pembahasan fatwa MUI dari berbagai perspektif dan tinjauan saintifik keilmuan; maupun dari sisi penalaran hukum Islam (*ushul fiqh*); ataupun melalui pendekatan analisa sosio-politis yang mengitari proses penerbitan fatwa itu ketika dihasilkan.

Kendati dalam ranah hukum Islam, fatwa bersifat pemakluman dan notifikasi hukum Islam semata yang tidak bersifat mengikat (*unbinding/ ghayr al-mulzimah*); namun fatwa ketika telah dihasilkan dan ditetapkan bukanlah dihasilkan dari ruang hampa, melainkan muncul sebagai akibat pergumulan (dialektika) antara pemahaman nash (*fahmun nushush*) dan pemahaman realita (*fiqh al-waqi'*) yang dihadapi, sehingga sedikit banyak fatwa lebih bersifat fleksibel (*murunah*) dan dinamis (*mutaghayyir*) serta responsif (sejalan dengan kaedah *taghayyur al-fatawa bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah*).

Demikian pula halnya penerbitan fatwa oleh suatu lembaga, semisal MUI, tentulah sudah mempertimbangkan prioritas kebutuhan (urgensi: mendesak atau tidak); begitu juga keharusan mengetahui secara rinci kasus yang dipertanyakan. Sebab jamak diketahui, bahwa memahami duduk persoalan yang dihadapi dengan baik, merupakan setengah jawaban dari persoalan yang ditanyakan (sesuai kaedah *al-hukm 'an al-syay'i far'un 'an tashawwurihi*). Sebagaimana, penting pula mempertimbangkan kemaslahatan peminta fatwa (*mustaftiy*); serta menjadikan alasan perwujudan kemaslahatan (*jalb al-mashlahah*) dalam koridor syariat (*maqashid*) haruslah menjadi alasan paling utama, di samping mengenal dengan baik kondisi lingkungan (*al-waqi'*) yang akan diberlakukan putusan fatwa itu; serta mengerti tujuan yang ingin diraih dari fatwa itu sendiri.

Menyangkut studi kepustakaan fatwa MUI, terdapat sejumlah kajian yang pernah dilakukan menggunakan berbagai pendekatan (*approaches*). Sepertinya tidaklah berlebihan di sini, jika disebut di antara yang mula-mula menaruh perhatian besar pada kajian fatwa MUI, berawal dari disertasi Muhammad Atho Mudzhar di kampus UCLA di Amerika Serikat, tahun 1990.

Karya lawas ini terbilang lengkap sebab memulai pengkajian dengan menelaah dari sisi metode penggalian hukum (*istinbath*) yang digunakan MUI serta mendiskusikan dalil dan alasan hukum dalam penerbitan fatwa. Lebih jauh, dalam buku ini turut mempertanyakan pula independensi MUI sebagai lembaga keagamaan yang mengeluarkan fatwa dari segala intervensi pemerintah, dengan menilik dan menguji beberapa fatwa yang telah diterbitkan, seperti terlihat dalam fatwa MUI pada tahun 90-an mengenai Porkas dan Keluarga Berencana.[5]

Selain itu, terdapat pula kajian aktual yang menguji dan mempertanyakan arah kebijakan fatwa MUI dengan menilik apakah telah terjadi pergeseran orientasi ataukah tetap mempertahankan sikap ortodoksi. Kajian seperti ini pada galibnya dilakukan untuk memotret realitas fatwa yang dihasilkan MUI, dalam kaitannya dengan kondisi sosio-politik di Indonesia, seperti ditunjukkan kajian Nur Ichwan (2011 dan 2013). Sebagaimana terdapat pula kajian yang mempertanyakan sejauh mana moderatisme yang diusung MUI di tengah menguatnya pusaran puritanisme saat sekarang ini: apakah benar-benar moderat ataukah lebih menampilkan wajahnya yang pragmatis? Sejumlah pertanyaan semisal menyeruak ke permukaan setelah melihat perkembangan dan arah kebijakan fatwa MUI terkait persoalan sosio-kegamaan di Indonesia dari tahuan ke tahun, seperti ditunjukkan oleh studi penelitian Syafiq Hasyim terbitan ISEAS (2021).

1) **Fatwa DSN-MUI**

Sebagai sebuah lembaga yang berdiri sejak tahun 1999 dengan segala aspek historis, sosiologis, maupun yuridis, Dewan Syariah Nasional (DSN) Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan lembaga koordinasi para ulama dalam menanggapi isu-isu yang berkenaan dengan muamalah maliyah kontemporer serta bertanggung jawab dalam menampung berbagai masalah yang memerlukan fatwa supaya diperoleh kesamaan dalam penanganan dari masing-masing Dewan Pengawas Syariah (DPS) yang ada di perbankan syariah maupun lembaga keuangan syariah lainnya.

Di antara studi awal yang dengan serius mengetengahkan prinsip pengembangan hukum Islam dalam proses penetapan Fatwa DSN-MUI adalah orasi ilmiah Pengangkatan Guru Besar Mantan Ketua MUI, Prof. K. H. Ma'ruf Amin, di bidang ekonomi syariah, pada tahun 2017 di UIN Maulana Malik Ibrahim, Malang.[6] Dalam penyampaiannya itu, Prof. K. H. Ma'ruf Amin, menawar-

5 Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988*, Jakarta: INIS, 1993, hlm. 123-126.

6 Ma'ruf Amin, *Solusi Hukum Islam* (*Makharij Fiqhiyyah*) *sebagai Pendorong Arus Baru Ekonomi*

kan *makharij fiqhiyyah* sebagai terobosan fatwa, salah satunya adalah dengan cara *al-taysir al-manhajiy*. Hal ini tidak terlepas dari fatwa DSN-MUI sendiri sebagai suatu produk ijtihad.

Dalam pandangannya itu, disebutkan bahwa hukum agama diturunkan untuk merealisasikan tujuan syariah (*maqashid al-syari'ah*), yaitu mewujudkan kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Para ulama sepakat terhadap lima tujuan utama syariah (*al-mabadi' al-khamsah*), yaitu: menjaga agama (*hifdz al-din*), menjaga jiwa (*hifdz al-nafs*), memelihara akal (*hifdz al-'aql*), memelihara keturunan (*hifdz al-nasl*), serta menjaga harta (*hifdz al-mal*). Selanjutnya ulama, seperti Al-Qaradhawi misalkan, mengklasifikasi tujuan syariat dalam bidang muamalah dalam beberapa kategori: *pertama*, tujuan syariah berkaitan dengan nilai dan kedudukan harta; *kedua*, hubungan harta dan ekonomi dengan iman dan akhlak; *ketiga*, tujuan syariah dengan pengembangan harta; *keempat*, tujuan syariah berhubungan dengan pemanfaatan harta; *kelima*, tujuan syariah berkaitan dengan pertukaran harta; serta *keenam*, tujuan syariah berkaitan dengan pembagian harta.

Sejalan dan selaras dengan ayat Al-Qur'an dan hadits Nabi Muhamamd Saw., maka didapatilah bahwa tujuan syariah utama di bidang harta (juga kegiatan muamalah di dalamnya) adalah menghindari kemudaratan (sesuai kaedah *al-dharar yuzal*) serta mewujudkan kemaslahatan bagi manusia (sejalan dengan kaedah *madar fiqh al-mu'amalat 'ala tahqiq mashalih al-'ibad*). Selanjutnya, salah satu prinsip kemaslahatan adalah memberikan kemudahan (*al-taysir*), namun harus tetap dalam koridor *manhaj* yang ada. Maka dalam hal ini, prinsip *al-taysir al-manhajiy* atau *al-taysir al-mundhabith* berarti memberikan kemudahan dengan berpegang teguh pada koridor dan metode tertentu, selama tidak bertentangan dengan syariah. Metode ini dikembangkan berdasarkan kaedah fiqh, "kesulitan menuntut adanya kemudahan" (*al-masyaqqah tajlibu al-taysir*).

Fatwa DSN-MUI yang berprinsip pada metode *al-taysir al-manhajiy* dilandasi kesadaran bahwa setiap persoalan yang muncul tidak mungkin dapat terjawab dengan hanya menyandarkan diri pada *aqwal* (pendapat) yang terdapat dalam *al-kutub al-mu'tabarah*. Sebab bisa saja persoalan yang muncul sama sekali baru dan belum dibahas, atau sejatinya ulama terdahulu telah mendiskusikannya, akan tetapi masalah-masalah baru yang mesti direspon terus bermunculan dan berkembang. Dalam kondisi demikian, tentu tak bijak menjawab persoalan seperti tersebut di atas dengan jawaban sekadar me-

---

Syariah di Indonesia (*Kontribusi Fatwa DSN-MUI dalam Peraturan Perundang-undangan RI*), Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim, 2017.

madai, bahwa hal itu belum direspon atau dikerjakan, ataupun bahkan belum ditransaksikan (*tasharruf*) oleh salah seorang pun dari kalangan ulama salaf. Maka dari itu, metode *al-taysir al-manhajiy* ini diperlukan untuk memberikan jawaban persoalan yang semakin komples dan pelik dengan mengedepankan pendekatan paradigmatik: "Menggunakan pendapat yang lebih *rajih* dan lebih mashlahat jika memungkinkan; jika tidak, maka yang akan digunakan adalah pendapat yang lebih mashlahat saja" (*al-akhdzu bi arjah al-aqwal wal ashlah in amkana, wa illa fa al-ashlah*).

Sementara itu, kajian lain ditulis oleh Rahman Helmi menguraikan fatwa-fatwa DSN-MUI memberikan peluang besar bagi berkembangnya ekonomi syariah di Indonesia, yang mana DSN-MUI dalam penerbitan fatwanya berpatokan pada prinsip, masing-masing *Al-Taysir Al-Manhajiy*; *I'adah al-Nadzar*; *Tafriq al-Halal 'an al-Haram*; serta *Tahqiq al-Manath*.[7] Keempat metode itu disertai dengan sejumlah prinsip dalam bermuamalah menurut pandangan syariat Islam seperti hukum asal muamalat adalah boleh, kecuali jika terdapat nash atau dalil yang dengan terang mengharamkannya. Pada gilirannya, fatwa DSN-MUI dapat dijadikan sebagai jawaban dan rujukan bagi Lembaga Keuangan Syariah di Indonesia dalam pengembangan usahanya untuk berpartisipasi dalam peningkatan kesejahteraan dan keadilan ekonomi yang berlandaskan kepada nilai-nilai syariat.

Akan halnya tulisan Fateh sebagai kajian kepustakaan berikutnya terkait tema artikel ini, lebih mendalami tentang metode ijtihad dalam penetapan fatwa DSN-MUI, serta nilai-nilai filosofis yang dikandungnya dengan mencermati penggunaan kaedah fikih yang terkait dengan mashlahat.[8] Perwujudan kemaslahatan dan menghindari kemudaratan menjadi orientasi dan tujuan utama dalam setiap penetapan fatwa DSN-MUI dengan mengkaji Himpunan Fatwa-nya antara tahun 2000-2017.

Sedangkan artikel Iqbal lebih berupaya menghadirkan suatu diskusi kritis mengenai metode *talfiq manhaji* dalam fatwa MUI dengan melihat keberadaan fatwa dalam merespon problematika ibadah di masa pandemik Covid-19.[9] Seperti dimaklumi, bagi sebagian kalangan, metode *talfiq* ditolak secara mutlak penggunaannya, sebab dirasa memilih hal yang memudahkan dan memudah-mudahkan (*al-ikhtiyar bi al-taysir wa al-tasahul*). Namun, sebagian kalangan ulama lainnya membolehkan secara mutlak, dikarenakan tidak adanya keha-

7 Rahman Helmi, "*Manhaj* Penetapan Fatwa Hukum Ekonomi Syariah di Indonesia". *Syariah: Jurnal Hukum dan Pemikiran*, Vol. 18, No. 2, 2018.

8 Mohammad Fateh, "Konstruksi Filosofis Fatwa DSN-MUI". *Jurnal Hukum Islam*. Vol. 16, No. 2, 2018.

9 Muhammad Iqbal, "Metode Talfiq Manhaji MUI dalam Fatwa". *Al-'Adl.* Vol. 13, No. 2, 2020.

rusan untuk mengikuti pendapat Imam tertentu dalam suatu permasalahan. Dengan melihat kedudukan fatwa MUI dalam merespon problematika ibadah di masa pandemik Covid-19, artikel ini menyimpulkan bahwa metode *talfiq manhaji* dapat menjadi terobosan paradigmatik yang bisa menjawab cabaran zaman serta dapat dipertanggungjawabkan secara normatif dan sosial.

2) ***Manhaj al-Taysir***

Jika ditelisik lebih jauh, metode pemudahan (*manhaj al-taysir*) bukanlah hal yang asing ataupun ganjil dalam proses penetapan hukum syariat, baik sebagaimana terdapat dalam khasanah kitab fiqh klasik ataupun fatwa. Sebab bila dilacak dan dirujuk dalam dalil normatif syariat sendiri, seperti Al-Qur'an dan hadits Nabi, akan terdapat banyak pesan Rabbaniy yang menyerukan pada pentingnya perhatian syariat pada perwujudan kemudahan dan kemaslahatan bagi hamba dalam menempuh hidupnya di dunia. Sebut saja di antaranya firman Allah Swt. (dalam Q.S. Al-Baqarah dan Q.S. Al-Hajj), yang mana disebutkan bahwa Allah menginginkan kemudahan bagi sekalian manusia, bukan kesulitan (*yuridu Allah bikum al-yusra, wa la yuridu bikum al-'usra*). Begitu pula halnya dengan pesan hadits Nabi Muhammad Saw. bermaksud sama. Bahkan dalam salah satu pesan sabda Nabi Muhammad Saw. disebutkan, "seandainya terpaksa memilih di antara dua perkara, maka beliau akan memilih hal yang paling mudah (dikerjakan), asalkan itu belum sampai menjadi dosa (*ma khuyyira bayna amrayn, illa ikhtara aysarahuma ma lam yakun itsman*). Pesan normatif ini tentulah amat sejalan dengan metode *al-taysir* dalam penetapan hukum maupun fatwa.

Studi mengenai metode *al-taysir* ini telah banyak dilakukan sebelumnya. Sebagai sebuah kajian akademis yang serius mengenai hal ini, dapatlah disebutkan karya mutakhir Abdullah bin Ibrahim Al-Thawil yang berasal dari tesisnya.[10] Dalam kajiannya dijelaskan terlebih dahulu pengertian dan akar konsep *al-yusr* dalam syariat Islam. Sejurus kemudian, ditelaah tentang kemunculan akar *manhaj al-taysir* ini di masa kini, baik yang muncul di kalangan ulama kontemporer maupun sarjana sekuler. Lebih jauh, karya ini mengupas pula contoh penerapan *taysir*, baik dalam perkara ibadah, muamalah, keluarga dan sanksi (*'uqubat*). Hasil penelitian ini tak luput pula menyajikan analisa dari dampak penerapan *manhaj al-taysir* ini, baik secara hukum syariat, prilaku dan pemikiran.

Sementara terkait kaedah fiqh mengenai perkara *al-taysir* dapat dirujuk

10 Lihat Abdullah bin Ibrahim Al-Thawil, *Manhaj Al-Taysir Al-Mu'ashir Dirasat Tahliliyyah*, Manshourah: Dar el-Hadyi el-Nabawiy, 2005.

pada karya Imam Al-Suyuthiy[11], di mana pada salah satu kaedah induk fiqh (*qawa'id fiqhiyyah kulliyyah kubra/ Islamic legal maxims*) disebutkan bahwa *al-masyaqqah tajlibu al-taysir* (kesulitan itu menghendaki kepada pemudahan). Kelak berawal turunan dari kaedah fiqh ini pula lah yang dikembangkan oleh DSN-MUI menjadi metode *al-taysir al-manhajiy* yang banyak dipakai dalam penetapan fatwanya di bidang muamalah maliyah.

Pembahasan dan Diskusi

Bertolak dari kajian kepustakaan di atas, setidaknya yang menjadi bahasan dan diskusi penting dapat disajikan dalam artikel ini, adalah maksud dan pengembangan dari *al-taysir al-manhajiy* dalam kajian muamalah maliyah Fatwa DSN-MUI, serta sejauh mana metode yang dipakai itu dapat mewujudkan kemaslahatan yang sememangnya menjadi tujuan utama dari penetapan hukum syariat melalui fatwa.

1) **Maksud dan Pengembangan dari *al-Taysir al-Manhajiy***

Seperti telah disebut sebelumnya, bahwa salah satu metode pengembangan hukum yang diambil oleh DSN-MUI dalam penetapan fatwanya di bidang muamalah maliyah adalah metode *al-taysir al-manhajiy*. Secara sederhana, tak ada yang salah dengan metode tersebut, bahkan sejalan dengan normativitas syariat yang sangat menghendaki pemudahan dalam setiap pembebanan hukum bagi manusia.

Sungguhpun *al-taysir al-manhajiy* dalam konsep paradigmatiknya diartikan sebagai *al-akhdzu bi arjah al-aqwal wal ashlah in amkana, wa illa fa al-ashlah*, namun penggunaan metode ini juga sejatinya tidak dilakukan secara berlebihan. Sebab sisi ini mesti dijaga dalam memelihara sikap yang *mu'tadil dan mutawassith* dalam penetapan fatwa, serta tidak terjadi tindakan *al-mubalaghah fi al-taysir* (berlebihan dalam memberikan kemudahan) sebab pada gilirannya hal ini akan menimbulkan sikap menganggap *enteng* (*al-tasahul*). Dari itu, menjadi penting menerapkan metode *al-taysir al-manhajiy* ini dalam koridor mewujudkan kemaslahatan, tanpa memudah-mudahkan, dengan memperhatikan *dhawabith syar'iyyah* sebagai rambu mewujudkan kemaslahatan.

Manakala *al-taysir al-manhajiy* dipilih dengan dalih *li al-hajah* atau *li ajl al-mashlahah* atau *li maqashid al-syari'ah* tanpa ada perincian batasan dan patokan (*bi la hudud wa la dhawabith*), maka sikap seperti ini akan mencirikan

11 Lihat Jalaluddin Al-Suyuthiy, *Al-Asybah wa al-Nadhair fi Qawa'id wa Furu' Fiqh al-Syafi'iyyah*. Beyrut: Dar el-Kutub el-Ilmiyyah, 1983.

sifat yang berlebihan (*ifrath*). Sebaliknya, jika abai atau tidak menetapkan putusan fatwa hanya dikarenakan tidak terdapat *nash qath'iy* atau pendapat yang bisa dirujuk (*aqwal*) sebagaimana terdapat dalam *kutub fiqh mu'tabarah*, maka sikap demikian juga berarti sangat kaku dan rigid, sehingga mencerminkan sikap *tafrith*. Dari itu, pemakaian *al-taysir al-manhajiy* tidaklah boleh dilakukan secara berlebihan, melainkan mesti dalam koridor mewujudkan kemaslahatan terukur agar dapat menjadi salah satu solusi fiqh (*makharij fiqhiyyah*) sebagai suatu upaya guna memenuhi persyaratan fatwa yang diusahakan secara cermat dan mendalam.[12]

Akan halnya pengembangan kaedah *al-taysir al-manhajiy* adalah dalam penentuan pemakaian dua kaedah berkaitan dengan muamalah, yaitu: *pertama*, pandangan substantif yang menjadikan tujuan atau hasil akhir (*maqashid*) sebagai pijakan dalam menentukan hukum, yang berbunyi "al-'ibratu fi al-'uqud bi al-maqashid wa al-ma'aniy, la li al-alfadz wa al-mabaniy" (patokan dari keabsahan suatu akad adalah maksud dan maknanya, bukan kata-kata dan susunannya). Sebagai contoh terapan dari kaedah ini, adalah praktik penghimpunan dana berupa tabungan dan giro, di mana akad *wadi'ah* (titipan) adalah bentuk formalnya (*al-alfadz wa al-mabaniy*), sedangkan substansinya (*al-maqashid wa al-ma'aniy*) adalah akad *al-qardh* (hutang). Hal ini disebabkan akad *wadi'ah* yang terdapat izin dari pemiliknya untuk menggunakan barang titipan oleh penerima titipan (*wadi'ah yad dhamanah*), sementara barang titipan dapat diganti oleh barang lain (yang senilai atau seharga/ *mitsliyyat*) yang merupakan akad *qardh*.

Sementara, pandangan legal-formal menganggap kata dan kalimat (*al-alfadz wa al-mabaniy*) sebagai ukuran keabsahan dalam menentukan hukum, sejalan dengan kaedah: "al-'ibratu fi al-'uqud li al-alfadz wa al-mabaniy, la bi al-maqashid wa al-ma'aniy" (patokan untuk menentukan keabsahan akad adalah kata-kata dan susunannya, bukan tujuan dan maknanya).

Dalam menyikapi dua pandangan seperti di atas itulah, DSN-MUI menerapkan *al-taysir al-manhajiy* dengan menggunakan pendekatan paradigmatik *al-akhdzu bi arjah al-aqwal wal ashlah in amkana, wa illa fa al-ashlah*.[13]

2) **Mewujudkan Kemashlahatan**

Secara kebahasaan, kata "mashlahat" tidaklah ditemukan secara khusus dalam Al-Qur'an, namun akar kata lain yang seakar dengannya: *shaluha - yashluhu* digunakan secara berulang di banyak ayat Al-Qur'an. Sedang secara otoritas, konsep mashlahat secara praktik sudah berlaku sejak zaman Nabi

12 Lihat Ma'ruf Amin, *Solusi Hukum Islam*...., hlm. 24-26.

13 *Ibid*.

Muhammad Saw., terus berlanjut ke masa Sahabat dan Tabi'in yang relatif menerima penetapan hukum yang didasarkan pada maslahat, kendati belum berwujud proses penalaran teknis seperti dikenal pada masa sekarang (penalaran *al-istishlahiy*). Bahkan diskusi di masa Sahabat dan Tabi'in bukan lagi berkutat pada boleh tidaknya menjadikan maslahat sebagai pertimbangan untuk menetapkan hukum, tetapi lebih mengarah kepada apakah penetapan hukum tersebut telah betul-betul mengandung dan mendatangkan maslahat atau belum.

Demikianlah kegelisahan dalam penetapan hukum sudah lama menggelayut di kalangan kaum Muslimin agar dalam setiap penetapan hukum haruslah mewujudkan kemaslahatan dan menghindarkan kemudaratan, sebagaimana menjadi maksud dan esensi pemberlakuan hukum syariat itu sendiri (*maqashid syariat*). Sebab hukum syariat yang diturunkan kepada segenap manusia pada dasarnya bertujuan untuk kemaslahatan, kemanfaatan dan kebaikan hamba dalam menjalani hidupnya, baik di dunia maupun akhirat. Sekaitan hal ini, Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah, seorang ulama bermadzhab Hanbali pada abad pertengahan (691–751 H/ 1292–1350 M), menuliskan:

> "فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل."[14]

> *"Sesungguhnya syariat itu berlandaskan kepada hikmah dan kemaslahatan hamba di dunia dan akhirat. Semua ajaran syariat itu mengandung keadilan, rahmat, kemaslahatan serta hikmah. Maka segala hal yang mengeluarkan syariat dari keadilan kepada kedhaliman, rahmat kepada sebaliknya, maslahat kepada mafsadat* (*kemudharatan*)*, hikmah kepada kesia-siaan, maka ia bukanlah tergolong ke dalam syariat, meski dicoba pahami dengan cara hermeneutik* (ta'wil)*."*

Pernyataan Ibnu Al-Qayyim di atas dapatlah dijadikan sebagai patron atau formula utama yang mesti dipahami dalam mengkaji syariat (hukum Islam), sebab hukum yang dibangun itu, baik berupa *fiqh*, *fatwa* atau berbagai produk hukum Islam lainnya sejatinya jauh dari unsur-unsur ketidakadilan, ketimpangan, despotisme, kesia-siaan, dan otoritarianisme.

Terkait *al-taysir al-manhajiy* sebagai metode dalam pengembangan hukum Islam melalui fatwa DSN-MUI, maka sejatinya diperhatikan betul kebolehan atau penggunaan metode ini benar-benar mewujudkan kemaslahatan

14 Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah, *I'lamu al-Muwaqqi'in 'an Rab al-'Alamin*, Beirut: Dar al-Jil, 1973, jld. 3, hlm. 3

yang hakiki, bukan semu. Terlebih lagi, di bidang muamalat maliyah, maka segala hal yang pada dasarnya adalah boleh, maka mesti lebih berhati-hati agar terhindar dari segala hal yang mengandung unsur *mahdzurat syar'iyyah*, seperti unsur *maghrib*: *gharar* (*uncertainty*), *maysir* (*gambling*) dan *riba* (*usury*).

Mengingat fleksibilitas dan kelenturan yang dimiliki terma maslahat sehingga terkesan sedikit absurd dalam menerangkan jenis kemaslahatan mana yang dapat dibenarkan secara syariat, maka istilah maslahat itu sendiri secara hukum setidaknya harus mengandung tiga hal yang dapat dijadikan sebagai *dhawabith*, yaitu: *pertama*, maslahat tersebut bukanlah hawa nafsu, atau upaya untuk memenuhi kepentingan orang-perorang; *kedua*, maslahat mengandung aspek positif dan negatif, karenanya menolak kemudaratan sama maknanya dengan mendatangkan kemanfaatan; dan *ketiga*, semua maslahat yang dilindungi syari'at, secara langsung atau tidak, berhubungan dengan lima masalah dasariah (*dharuriyyat*) bagi kehidupan manusia, yaitu: perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta (Zayd, 1964: 22).

Kesimpulan

Dalam keterbatasan halaman dan kesederhanaan diskusi dan pemaparannya, artikel ini telah berupaya sebisa mungkin mengetengahkan persoalan metode *al-taysir al-manhajiy* yang menjadi salah satu prinsip fatwa DSN-MUI dalam penetapan hukum perihal perkara muamalah maliyah kontemporer. Dilihat dari fungsi, kedudukan dan kebutuhannya, metode ini sangat kontekstual dengan kondisi tempatan di Indonesia yang multikultur dan heterogen. Setidaknya karena beberapa alasan, antara lain: prinsip dasar muamalah yang memang semulanya adalah boleh, kecuali jika mengandung hal yang diharamkan secara syariat, jika terbukti mengandung unsur *maghrib*: *gharar* (*uncertainty*), *maysir* (*gambling*) dan *riba* (*usury*). Karenanya, tuntutan kebolehan dalam hal muamalah dan transaksi kontemporer menjadi lebih mesti dipenuhi, ketimbang melarang atau menegahnya, kecuali jika memang didapati di dalamnya benar-benar mengandung unsur *maghrib* yang dilarang dalam syariat.

Selain itu, filosofi hukum fatwa dalam penetapannya mestilah ditujukan mewujudkan kemaslahatan (*jalb al-mashlahah wa dar'ul mafsadah*) sebagaimana tujuan utama dari hukum syariat itu sendiri, serta bersifat memudahkan (*taysir*), tanpa diakal-akali (*hilah*) dengan tujuan atau alasan memudah-mudahkan (*tasahul*). Sebab dalam proses perumusan hingga penetapannya, fatwa tentu telah melewati proses penalaran hukum Islam (*Islamic legal reasoning*) yang menjadi *core* (inti) dari ilmu ushul fiqh dan kaedah fiqhi-

yyah lainnya.

Sebagai sebuah produk hukum syariat, fatwa—kendatipun bermakna pemakluman hukum syariat (*al-ikhbar 'an hukmin syar'iyyin*) dan bersifat tidak mengikat (*ghayru mulzimah*), namun putusan fatwa, terlebih setingkat DSN-MUI—tentulah telah melalui penalaran yang bisa dipertanggungjawabkan secara ilmu ushul fiqh, serta telah melewati perdebatan panjang sebelum penetapannya. Karenanya, mematuhi dan mengikuti putusan fatwa DSN-MUI, khususnya di bidang muamalah maliyah seperti ekonomi, perbankan, dan keuangan syariah, menjadi urgen dan sangat beralasan, terlebih dalam kapasitasnya sebagai sebuah fatwa majelis ulama.

Referensi

Amin, Ma'ruf. (2017). *Solusi Hukum Islam* (*Makharij Fiqhiyyah*) *sebagai Pendorong Arus Baru Ekonomi Syariah di Indonesia* (*Kontribusi Fatwa DSN-MUI dalam Peraturan Perundang-undangan RI*). Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim.

Azb 'Abdul 'Al, Abdul Hayy. (2000). *Al-Dawabith al-Syar'iyyah li al-Ifta'*. Cairo: Maktabah wa Mathba'ah al-Ghad.

Al-Buwaithiy, Muhammad Sa'id Ramadhan. (1992). *Dhawabith al-Mashlahah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Beyrut: Muassasah al-Risalah.

Al-Duwailibiy, Muhammad Ma'ruf. (1995). *Al-Madkhal ila 'Ilm Ushul Fiqh*. Cairo: Dar al-Syawwaf li al-Nasyr wa al-Tawzi'.

Al-Jawziyyah, Ibnu Qayyim. (1973). *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabbil 'Alamin*. Beyrut: Dar el-Jil.

Al-Suyuthiy, Jalaluddin. (1983). *Al-Asybah wa al-Nadhair fi Qawa'id wa Furu' Fiqh al-Syafi'iyyah*. Beyrut: Dar el-Kutub el-Ilmiyyah.

Al-Qaradhawi, Yusuf. (1992). *Al-Fatwa bayn al-Indhibath wa al-Tasayyub*. Cairo: Dar el-Shahwah li al-Nasyr.

_____. (1998). *Al-Ijtihad al-Mu'ashir bayn al-Indibath wa al-Infirath*. Beyrut: al-Maktab al-Islamiy.

_____. (1999). *Al-Fiqh al-Islamiy bayn al-Ashalah wa al-Tajdid*. Cairo: Maktabah Wahbah.

_____. (t.t.). *Fatawa Mu'asharah*. Cairo: Maktabah Wahbah.

Dewan Syariah Nasional MUI. (2014). *Himpunan Fatwa Keuangan Syariah*. Jakarta: Penerbit Erlangga.

Fateh, Mohammad. (2018). "Konstruksi Filosofis Fatwa DSN-MUI". *Jurnal Hukum Islam*. Vol. 16, No. 2.

Helmi, Rahman. (2018). "*Manhaj* Penetapan Fatwa Hukum Ekonomi Syariah di Indonesia". *Syariah: Jurnal Hukum dan Pemikiran*, Vol. 18, No. 2.

Ibrahim Al-Thawil, Abdullah bin. (2005). *Manhaj al-Taysir al-Mu'ashir Dirasat Tahliliyyah*. Mansho-urah: Dar el-Hady el-Nabawiy.

Iqbal, Muhammad. (2020). "Metode Talfiq Manhaji MUI dalam Fatwa". *Al-'Adl*. Vol. 13, No. 2.

Mubarrak A. Latief, Husni. (2019). *Belajar Mudah Fikih Kontemporer Catatan Kritis Dinamika Metode Penalaran Hukum Islam*. (Banda Aceh: LKKI Press).

_____. (2021). "Darurat Vaksin, Fatwa MUI dan Tinjauan Fikih Daruri (Studi Kasus Fatwa Vaksin Covid-19 di Indonesia)". *Istinbath*. Vol. 20, No. 2. Mataram: UIN Mataram.

Mubarrak, Husni. (2020). "Dirasat Fatwa Majelis Ulama Indonesia 'an al-Tahshin wa al-That'im: Tahlil wa Munaqasyah". *Ahkam*. Vol. 20, No. 1. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah.

Mudzhar, Muhammad Atho. (1993). *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988*. Jakarta: INIS.

Raisuniy, Quthb. (2014). *Shina'at al-Fatwa fi al-Qadhaya al-Mu'asharah – Ma'alim wa Dhawabith wa Tashihat*. Beyrut: Dar Ibn Hazmin.

Washfiy, Abdul Aziz. (2010). "Al-Ijtihad al-Istishlahiy wa Atsaruhu fi Tsabat wa Taghayyur al-Hukm wa al-Fatwa". *Disertasi PhD*. Maroko: Universitas al-Hasan al-Tsani.

Zuhailiy, Wahbah. (1996). *Ushul Fiqh al-Islamiy*. Damascus: Dar el-Fikr.

KEPASTIAN HUKUM KEDUDUKAN FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA PADA PERBANKAN SYARIAH BERDASARKAN TEORI POSITIVISME HUKUM

Dr. Rahmadi Indra Tektona.,SH.,MH
Universitas Jember Email: rahmadiindra@unej.ac.id

Abstrak

Sila pertama Pancasila tidak dapat dipisahkan dengan agama karena agama merupakan salah satu tiang pokok dari kehidupan manusia dan bangsa Indonesia. Hukum Islam di Indonesia hidup, berkembang, dikenal, dan ditaati oleh umat Islam di negara ini karena tidak terlepas dari pengaruh Majelis Ulama Indonesia yang dimana memberikan arahan dalam bentuk fatwa- fatwa agar kita bisa hidup sesuai dengan ajaran Islam. Kebutuhan masyarakat untuk memilikipedoman dalam melaksanakan kegiatan usaha berbasis syariah melahirkan fatwa DewanSyariah Nasional yang selanjutnya disebut DSN sebagai dasar ketentuan ekonomi syariah. Karena pengetahuan tentang hukum Islam yang dimiliki oleh anggota DSN maka masyarakat dan pemerintah percaya kepada DSN (MUI) untuk membuat pedoman. Kedudukan fatwa DSN dalam peraturan perundang-undangan adalah sebagai hukum positif, mengikat bagi para pelakuekonomi syariah. Fatwa diperlukan karena menjadi pedoman bagi pemerintah dalam membuatperaturan. Fatwa MUI tidak termasuk sebagai hukum positif atau peraturan perundang-undangan karena tidak memenuhi kelima unsur tersebut. Fatwa MUI hanya memenuhi unsur tertulis dan memuat norma hukum, selebihnya fatwa MUI tidak mengikat secara umum, tidaksesuai prosedur pembentukan peraturan perundang-undangan berdasarkan ketentuan Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan, dan MUI bukanlah sebuah lembaga Negara yang berwenang membentuk peraturan perundang- undangan.
Kata Kunci: Fatwa, Hukum Islam, Hukum Positif.

Abstract

The first principle of Pancasila cannot be separated from religion because religion is one ofthe main pillars of human life and the Indonesian nation. Islamic law in Indonesia lives,develops, is known, and obeyed by Muslims in this country because it can-

not be separated fromthe influence of the Indonesian Ulema Council which provides direction in the form of fatwasso that we can live according to Islamic teachings. The community's need to have guidelinesin carrying out sharia-based business activities gave rise to the fatwa of the National ShariaCouncil, hereinafter referred to as DSN as the basis for sharia economic provisions. Becauseof the knowledge of Islamic law possessed by DSN members, the community and governmenttrust the DSN (MUI) to make guidelines. The position of the DSN fatwa in the legislation is asa positive law, binding on sharia economic actors. Fatwas are needed because they serve asguidelines for the government in making regulations. The MUI fatwa is not included as positivelaw or legislation because it does not fulfill the five elements. The MUI fatwa only fulfills written elements and contains legal norms, the rest of the MUI fatwas are not binding ingeneral, are not in accordance with the procedures for the formation of laws and regulationsbased on the provisions of Law Number 12 of 2011 concerning the Establishment ofLegislation, and MUI is not a State institution that authorized to form laws and regulations. ***Keywords: Fatwa, Islamic Law, Positive Law.***

Pendahuluan

Kewenangan MUI sebagai pemberi fatwa tidak terlepas dari fungsi MUI yang ditentukan dalam Pasal 4 Anggaran Dasar dan Anggaran RumahTangga (AD/ART) MUI, yakni sebagai pemberi fatwa kepada umat Islam dan pemerintah, baik diminta maupun tidakdiminta. Secara sosiologis fatwa MUI dibutuhkan oleh umat Islam di Indonesia sebagai pendapat alim ulama terhadap suatu perkara tertentu. Bahkan secara yuridis, pemerintah membutuhkan fatwa MUI karena diwajibkan dalam peraturan perundang-undangan. Fatwa MUI seringkali dijadikan dasar oleh umat Islam daripada peraturan perundang-undangan itu sendiri, fatwa menjadi bagian yang sangat penting dalam kehidupan sosial keagamaan. Fatwa juga menjadi legitimasi atas praktik sosial ekonomi baru yang tidak terdapat secara ekspilisitaturan bakunya dalam Al-Quran dan Sunah.Selanjutnya muncul pertanyaan mendasar, yaitu apakah fatwa MUI merupakan hukum positif atau bukan, dengan kata lain apakah fatwa MUImerupakan bagian dari peraturan perundang-undangan. Sebagaimana Peraturan Bank Indonesia No.11/15/PBI/2009 dalam pasal 1 ayat 7 maka fatwa yang dikeluarkan oleh DewanSyariah Nasional Majelis Ulama Indonesia yang selanjutnya disebut DSN MUI menjadi acuan prinsip syariah dalam mengatur Lembaga Keuangan Syariah.

Pemerintah menyerahkan sepenuhnya domain kesyariahan yang terkait dengan Lembaga Keuangan Syariah kepada DSN MUI. Misalnya dalam hal memverifikasi salah satuizin prinsip pendirian Lembaga Keuangan Syariah di Indonesia yang disyaratkan harus telah memenuhi aspek kesyariahan, maka dalam hal penentuan apakah lembaga tersebut benar telah memenuhi aspek kesyariahan atau belum, sepenuhnya Destrehan kepada DSN MUI. Selain itu,

dalam hal produk dan akad-akad yang dipergunakan Lembaga Keuangan Syariah untuk menjalankan opersionalnya juga harus didasarkan atas ketetapan fatwa yang dikeluarkan oleh DSN MUI. Dengan begitu tidak dibenarkan bagi Lembaga KeuanganSyariah untuk mendasarkanprinsip kesyariahan operasionalnya dari pendapat ulama yang tidak tercover dalam fatwa DSN MUI.[1]

Terdapat beberapa problem dalam fatwa DSN MUI yang pertama Problem Filsafati, terjadinya ketidakpastian hukum dan adanya dualisme hukum antara hukum negara dan hukum agama. Problem kedua ialah Problem Yuridis, Fatwa telah digunakan oleh hakim sebagai pertimbangan dalam memutus perkara perdata yakni pada Undang-Undang nomor 3tahun 2006 tentang Pengadilan Agama disebutkan bahwa Pengadilan Agama berwenang untuk menyelesaikan sengketa ekonomi syari'ah, maka dari ituproduk fatwa MUI dijadikan sebagai dasar untuk memutus sebelum ada Undang-Undang tentang ekonomi syari'ah, misalnya fatwa MUI nomor 21 tahun 2001 tentang pedoman umum asuransi syari'ah, fatwa MUI nomor 3tahun 2003 tentang zakat penghasilan, dan fatwa-fatwa lain tentangekonomi yang berbasis syari'ah. Seorang hakim juga menggunakan INPRES Nomor 1 Ttahun 1991 yang sering disebut sebagai KHI (Kompilasi Hukum Islam) sebagai dasar hukum, padahal dalam sejarah menyebutkan bahwa KHI merupakan hasil ijtihâd ulama imam mahzab, yaknimahzab Syafi'i, hal ini menyebutkan bahwa ijtihad ulama sebagai sebuah fatwa telah mewarnai keberadaan hukum di Indonesia, yang ketiga ialah Problem Teoritis, yang didalamnya berisi tentang sebuah pertanyaan besar, yakni Apakah hukum agama termasuk sumber hukum materiil atau sumber hukum formil?

Bagir Manan dengan mengutip pendapat N.E Van Duyvendijk, menempatkannya sebagai bagian dari sumber hukum materiil dalam kelompok tradisi seperti pendapat keagamaan, moral, dan tradisi di bidang hukum. Sebaliknya Utrectht memasukkan hukum agama sebagai sumber hukum formil, dengan menjelaskan bahwa di daerah-daerah Indonesia Yang dimana pandangan hidup penduduknya sangat terikat oleh agama, sehingga sumber hukum agama dianggap sangat penting. Problem keempat ialah Problem Sosiologis, ada beberapa pihak menganggap bahwa fatwa MUI merupakan suatu hal yang wajib dijalankan dan akan mendapatkan sanksi bila tidak mampu menjalankannya. Sementara itu, bila kita lihatpengertian dari fatwa sendiri adalah anjuran ataupun imabauan, sehingga tidak ada sanksi tertentu bila seseorang maupun masyarakat tidak mematuhinya. Tetapi saat ini, dikalangan masyarakat kita terdapat kecenderungan untuk meletakkan fatwa sebagai dasar hukum, hal ini

1 M. Cholil Nafis, *Teori Hukum Ekonomi Syariah*, (Jakarta: Penerbit Universitas, 2011), hlm. 5

terjadi karena ketidakfahaman masyarakat terhadap fatwa dan sumber hukum positif dalamsistem hukum nasional serta sumber hukum dalam hukum Islam.

Dalam penelitian terdahulu oleh Ainun Najib, kedudukan MUI dalam ketatanegaraanIndonesia sebenarnya adalah berada dalam elemen infrastruktur ketatanegaraan, sebab MUI adalah organisasi Alim Ulama Umat Islam yang mempunyai tugas dan fungsi untuk pemberdayaan masyarakat/umat Islam, artinya MUI adalah organisasi yang ada dalam masyarakat, bukan merupakan institusi milik negara atau merepresentasikan negara. Artinyafatwa MUI bukanlah hukum negara yang mempunyai kedaulatan yang bisa dipaksakan bagi seluruh rakyat, fatwa MUI juga tidak mempunyai sanksi dan tidak harus ditaati oleh seluruh warga negara. Sebagai sebuah kekuatan sosial politik yang ada dalam infra struktur ketatanegaraan, Fatwa MUI hanya mengikat dan ditaati oleh komunitas umat Islam yang merasa mempunyai ikatan terhadap MUI itu sendiri. Legalitas fatwa MUI pun tidak bisa danmampu memaksa harus ditaati oleh seluruh umat Islam. Fatwa sendiri pada hakikatnya tak lebih dari sebuah pendapat dan pemikiran belaka, dari individu ulama atau institusi keulamaan, yang boleh diikuti atau justru diabaikan sama sekali. Metode penelitian yang digunakan adalah yuridis normatif.

Dalam penelitian Yeni Salma Barlinti, kebutuhan masyarakat untuk memiliki pedoman dalam melaksanakan kegiatan usaha berbasis syariah melahirkan fatwa DSN sebagai dasar ketentuan ekonomi syariah. Karena pengetahuan tentang hukum Islam yang dimiliki oleh anggota DSN maka masyarakat dan pemerintah percaya kepada DSN (MUI) untuk membuat pedoman. Bank Syariah atau unit-unit syariah kan masing-masing punya DPS, kalau misalnya antar DPS berbeda pendapat tentang kegiatan, produk, atau jasa tertentu,ini akan menimbulkan kebingungan, sama halnya di LKS asuransi syariah, pembiayaan syariah. Lembaga yang bisa mengakomodir pelaku ekonomi syariah saat itu adalah MUI yangsejak awal dilibatkan pemerintah dalam pengkajian dan pelaksanaan ekonomi syariah hinggaterbentuknya DSN. Lantaran belum ada peraturan ekonomi syariah, keberadaan fatwa DSN hingga kini telah mengeluarkan 73 fatwa menjadi kebutuhan dan pedoman kegiatan ekonomisyariah. Fatwa DSN selain menjadi kebutuhan masyarakat juga untuk keseragaman aturan bagi pelaku ekonomi syariah. Dalam perkembangannya, pemerintah Bank Indonesia, Kementerian Keuangan atau Bapepam-LK seringkali melibatkan DSN dalam menyusun peraturan. Misalnya, Keputusan Menkeu, Peraturan Bank Indonesia (PBI), Peraturan Ketua Bapepam-LK.

DSN kerap diminta membuat fatwa terlebih dahulu ketika pemerintah akan membuataturan. Hampir semua peraturan kegiatan ekonomi syariah di bidang perbankan, asuransi syariah, pasar modal syariah menyebutkan prin-

sip syariah sesuai Al-Qur'an dan Hadits yangterdapat dalam fatwa DSN MUI. Dengan demikian, fatwa DSN MUI menjadi pedoman atau dasar keberlakuan kegiatan ekonomi syariah tertentu bagi pemerintah dan LKS. Jadi fatwa DSN itu bersifat mengikat karena diserap ke dalam peraturan perundang-undangan. Terlebih,adanya keterikatan antara DPS dan DSN karena anggota DPS direkomendasikan oleh DSN. Keterikatan itu juga ketika melakukan tugas pengawasan, DPS harus merujuk pada fatwa DSN. Dalam disertasinya terungkap bahwa hakim agama dan arbiter Basyarnas seringkali tak menjadikan fatwa DSN sebagai dasar pertimbangan karena fatwa DSN bersifat tak mengikatseperti halnya Al-Qur'an, Hadits, dan peraturan perundang-undangan. Menurut Yeni, para hakim agama dan arbiter tak melihat keterkaitan antara fatwa DSN dan peraturan perundang-undangan, tetapi lebih melihat kedudukan fatwa itu sendiri yang bukan dianggap sebagai sumber hukum Islam yang utama. Metode penelitian yang digunakan adalah yuridis normatif. Berdasarkan uraian di atas, penulis tertarik untuk mengkaji apakah fatwa-fatwa yang telah dikeluarkan Majelis Ulama Indonesia mempunyai kekuatan hukum. Artikel ini berguna sebagai sebuah penelitian penulis dengan judul: **"Kepastian Hukum Kedudukan Fatwa Majelis Ulama Indonesia pada Perbankan Syariah berdasarkan Teori PositivismeHukum".** Dengan rumusan masalah Bagaimana Kepastian Hukum Kedudukan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Pada Perbankan Syariah berdasarkan Teori Positivisme Hukum?

Metode Penelitian

Penelitian hukum dalam Bahasa Inggris disebut *legal research* atau dalam Bahasa Belanda *rechtsonderzoek.*[2]Penelitian hukum (*legal research*) menurut Peter Mahmud Marzuki adalah menemukan kebenaran koherensi, yaitu adakah aturan hukum sesuai norma hukum danadakah norma yang berupa perintah atau larangan itu sesuai dengan prinsip hukum, serta apakah tindakan (*act*) seseorang sesuai dengan norma hukum (bukan hanya sesuai aturan hukum) atau prinsip hukum.[3]

Tipe penelitian yang digunakan dalam penulisan artikel ini adalah tipe penelitian hukum normatif. Menurut Soerjono Soekanto dan Sri Maudji, penelitian hukum normatif disebut juga dengan istilah penelitian kepustakaan. Karena dalam penelitian hukum normatif dilakukan dengan cara meneliti bahan-bahan pustaka atau data sekunder saja, yang mencakup:

2 *Ibid,* hlm. 1

3 Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum, Edisi Revisi,* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2016), hlm.47

Penelitian terhadap asas-asas hukum; Penelitian terhadap sistematik hukum; Penelitianterhadap taraf sinkronisasi vertikal dan horisontal; Perbandingan hukum; dan Sejarah hukum.[4] Pendekatan yang digunakan penulis dalam penelitian ini adalah pendekatan perundang- undang dan pendekatan konseptual. Pendekatan undang-undang dilakukan dengan menelaahsemua undang-undang dan regulasi yang bersangkut paut dengan isu hukum yang diketengahkan Terkait dengan isu hukum yang menjadi topik bahasan, yaitu kekuatan hukum fatwa Dewan Syariah Nasional majelis Ulama Indonesia maka digunakan pendekatanperundang-undangan yang diharapkan mampu menjawab isu hukum tersebut. Setelah dilakukan telah terhadap regulasi-regulasi terkait isu hukum tersebut, maka hasilnya akan digunakan sebagai argumen untuk memecahkan isu hukum yang dihadapi.[5]

Pendekatan konseptual yang penulis gunakan dilakukan manakala peneliti tidak beranjak dari aturan hukum yang ada. Hal ini peneliti lakukan karena memang belum ada ataupun tidak ada aturan hukum untuk masalah yang dihadapi. Guna dapat menjawab isu hukum yang menjadi pokok permasalahan, maka pendekatan konseptual digunakan untuk memahami lebih mendalam terkait dengan prinsip-prinsip, baik melalui doktrin-doktrin hukum maupun pandangan-pandangan hukum.

Pembahasan

1. Kepastian Hukum Kedudukan fatwa Majelis Ulama Indonesia Pada Perbankan Syariah berdasarkan Teori Positivisme Hukum".

Pancasila yang merupakan falsafah dan ideologi Negara, yang sila pertamanya adalah Ketuhanan Yang Maha Esa dan disebutkan dalam Pembukaan UUD NRI 1945, kemudian dijabarkan pula dalam batang tubuh UUD tersebut, yaitu pada BAB XI tentang Agama Pasal 29, menunjukkan bahwa pandangan hidup yang diletakkan dalam Pancasila adalah pandangan hidup yang religious, bukan pandangan yang materialistis maupun sekulerisme. MUI mempunyai kewenangan sebagai pemberi fatwa sesuai dengan fungsi MUI yang tercantum dalam Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga (AD/ART) Nomor: Kep-407/MUI/IV/2016 dalam pasal 4 ayat (1) yang berbunyi:[6]

DSN-MUI mempunyai tugas untuk Menetapkan fatwa atas sistem, kegiatan, produk, dan jasaLembaga Keuangan Syariah, Lembaga Bisnis Syariah,

4 Dyah Ochtorina Susanti dan A'an Efendi, *Op., Cit,* hlm. 19

5 *Ibid.* Hlm. 110

6 Peraturan Organisasi Majelis Ulama Indonesia Nomor: Kep-407/MUI/IV/2016 tentang Anggaran Dasardan Anggran Rumah Tangga Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia

dan Lembaga Perekonomian Syariah lainnya. Berdasarkan ketentuan tersebut MUI dapat memberikan fatwa baik kepada umat Islamsecara khusus maupun kepada pemerintah dengan cara diminta ataupun tidak diminta. MUI dalam menjalankan fungsinya telah mengeluarkan beberapa fatwa yang terkait dengan *'ubudiyah* maupun *muammalah*.[7]

Sejak berdirinya MUI sampai dengan sekarang telah mencatatkan banyak sejarah dimana fatwa MUI terserap dalam pembentukan undang-undang seperti:

a) **Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan berbagai peraturanpelaksanaannya.**
b) **Undang-Undang No 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama**
c) **Undang-Undang No 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji**
d) **Undang-Undang No 41 Tahun 2004 tentang Wakaf**
e) **Undang-Undang No 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas Undang-Undang No 7Tahun 1989 tentang Peradilan Agama**
f) **Undang-Undang No 13 Tahun 2008 tentang Penyelenggaraan haji yang menggantikanUndang-Undang No 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji**
g) **Undang-Undang No 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah**
h) **Undang-Undang No 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal**

Dalam ketentuan hukum yang berlaku yakni hukum nasional Indonesia memiliki hierarki peraturan perundang-undangan yang telah diatur dalam pasal 7 ayat (1) Undang- Undang Nomor 12 tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan yang berbunyi:

Jenis dan hierarki Peraturan Perundang-undangan terdiri atas:

a) Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945;
b) Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat;
c) Undang-Undang/Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang;
d) Peraturan Pemerintah;
e) Peraturan Presiden;
f) Peraturan Daerah Provinsi; dan
g) Peraturan Daerah Kabupaten/Kota.

Dan diperkuat oleh pasal 8 ayat (1) Undang-Undang Nomor 12 tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan yang menyatakan "Jenis Peraturan Perundang-undangan selain sebagaimana dimaksud dalam Pasal

7 Slamet Suhartono, *Eksistensi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Perspektif Negara HukumPancasila*, Fakultas Hukum Universitas 17 Agustus 1945 Surabaya

7 ayat (1) mencakup peraturan yang ditetapkan oleh Majelis Permusyawaratan Rakyat, Dewan Perwakilan Rakyat, Dewan Perwakilan Daerah, Mahkamah Agung, Mahkamah Konstitusi, Badan Pemeriksa Keuangan, Komisi Yudisial, Bank Indonesia, Menteri, badan, lembaga, atau komisi yang setingkat yang dibentuk dengan Undang-Undang atau Pemerintah atas perintah Undang-Undang, Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Provinsi, Gubernur, Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Kabupaten/Kota, Bupati/Walikota, Kepala Desa atau yang setingkat. Berdasarkan ketentuan pasal 8 ayat 1 tersebut maka fatwa Majelis Ulama Indonesia bisa dikatakan sebagai produk hukum yang mengikat apabila Majelis Ulama Indonesia adalah sebagai lembaga Negara atau badan Negara yang dimana dibentuk dengan Undang-Undang atau Pemerintah.[8] Pada saat ini banyak peraturan yang menyatakan bahwa MUI adalah suatu lembaga yang mempunyai wewenang pemerintahan contoh Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal pasal 1 ayat (7) menyatakan "Majelis Ulama Indonesia yang selanjutnya disingkat MUI adalah wadah musyawarah para ulama, zuama, dan cendekiawan muslim. Bahkan dalam Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 151 Tahun 2014 tentang Pendanaan Kegiatan MUI menerangkan secara jelas bahwa MUI sebagai mitra pemerintah dandidanai oleh pemerintah".

Pasal 2 MUI merupakan mitra pemerintah dalam penyelenggaraan program pembangunan pengembangan kehidupan yang islami. Pasal 3 Untuk kelancaran pelaksanaan peranan MUI sebagai mitra Pemerintah sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2, Pemerintah Pusat dan Pemerintah Daerah dapat memberikan bantuan pendanaan kegiatan MUI. Hal ini diperkuat apabila kita mengingat kembali pelajaran dalam mata kuliah Hukum Administrasi Negara (HAN), dimana di Indonesia pengertian administrasi Negara terdapat pada pasal 1 angka 2 Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1986 tentang Peradilan Tata Usaha Negara yang menyatakan "Badan atau Pejabat Tata Usaha Negara adalah Badan atau Pejabat yang melaksanakan urusan pemerintahan berdasarkan peraturan perundang-undangan yang berlaku.Pengertian administrasi Negara sangat luas yaitu siapa saja badan atau pejabat yang melaksanakan urusan pemerintahan berdasarkan perundang-undangan. Pengertian perundang-undangan pun tidak hanya undang-undang tetapi diberikan makna yang sangat luas berdasarkan Penjelasan Pasal 1 angka 2 yang menetapkan sebagai berikut: Yang dimaksud dengan "peraturan perundang-undangan" dalam undang-undang ini ialah semua peraturan yang bersifat mengikat secara umum yang dikeluarkan oleh Dewan Perwakilan Rakyat bersama Pemerintah baik di

8 Ainun Najib, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Perspektif Pembangunan Hukum Responsif*,Fakultas Syariah IAI Ibrahimy Situbondo "Volume 4, No. 2, Desember 2012"

tingkat pusat maupun di tingkat daerah, serta semua keputusan badan atau pejabat Tata Usaha Negara, baik di tingkat pusat maupun di tingkat daerah, yang juga bersifat mengikat secara umum.

Jadi, berdasarkan ketentuan pasal 1 angka 2 beserta Penjelasannya dan Penjelasan pasal1 angka 1 Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1986 tentang Peradilan Tata Usaha Negara, pengertian administrasi Negara meliputi:[9]

a) Badan atau pejabat yang melaksanakan urusan pemerintahan yaitu kegiatan yang bersifat eksekutif
b) Badan atau pejabat di luar kekuasaan eksekutif sepanjang melaksanakan urusan pemerintahan. Misalnya, Ketua Dewan Perwakilan Rakyat menerbitkan keputusan yang mengangkat seorang tenaga ahli atau Ketua Pengadilan Negeri mengeluarkan keputusan yang menetapkan tim majelis hakim yang akan menyidangkan suatu perkaratertentu. Dewan Perwakilan Rakyat dan Kekuasaan Kehakiman bukanlah kekuasaan eksekutif tetapi ketika pejabat di dalamnya melaksanakan fungsi pemerintahan maka pejabat tersebut termasuk dalam pengertian administrasi Negara.
c) Siapa saja di luar kekuasaan eksekutif dan cabang kekuasaan lainnya yang berdasarkanperaturan perundang-undangan yang berlaku melaksanakan fungsi pemerintahan. Misalnya, dalam Putusan PTUN Medan Nomor: 04/G/1991/PTUN-Mdn menyatakan bahwa PT P dinggap sebagai badan tata usaha Negara karena memperoleh wewenang pemerintahan yaitu semua urusan tentang pensertifikatan tanah harus melalui PT P.

Mengenai pengertian badan atau pejabat pemerintah, George Herbert menjelaskan bahwa:[10] "Pemerintah adalah konsep hukum public. Korporasi publik maupun privat ketika melakukan tindakan menurut hukum public maka mereka termasuk dalam pengertian pemerintah. Jadi, ukurannya fungsinya bukan structural maupun nama resminya. Menurut Indroharto, pasal 1 angka 2 Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1986 harus dimaknai sebagai berikut:[11] Menurut rumusan pasal 1 angka 2 dapat disimpulkan secara singkat, bahwa yang dimaksud dengan Badan atau Pejabat TUN adalah keseluruhan aparat pemerintahan yang berdasarkan peraturan perundang-undangan yang berlaku pada suatu saat melaksanakan suatubidang urusan pemerintahan. Undang-undang ini menimbulkan namanya dengan sebutan Badan atau Pejabat TUN. Jadi, apa saja dan siapa saja yang berdasarkan peraturan perundang-un-

9 A'an Efendi, *Hukum Administrasi.* (Jakarta: Sinar Grafika, 2017) hlm. 18
10 *Ibid*, hlm. 183
11 *Ibid*, hlm. 182

dangan yang berlaku pada suatu saat melaksanakan suatu urusan pemerintahan, maka menurut undang-undang ini dapat dianggap berkedudukan sebagai Badan atau Pejabat TUN.

Jadi, yang menjadi patokan bukanlah kedudukan *structural* organ atau pejabat yang bersangkutan dalam jajaran pemerintah, bukan pula nama resminya, melainkan fungsi pemerintahan yang dilaksanakannya pada suatu saat. Apabila fungsi yang dilaksankan itu berdasarkan peraturan perundang-undangan merupakan suatu tugas urusan pemerintahan,maka yang berbuat demikian itu menurut undang-undang ini dapat dianggap sebagai Badan atau Pejabat TUN. Sama dengan Indroharto, Philipus M. Hadjon pun menyatakan bahwa:[12] "Pengertian badan atau pejabat TUN janganlah diartikan semata-mata secara structural tetapi lebih ditekankan pada aspek fungsional". Oleh karena itu, berdasarkan Undang-Undang Nomor5 Tahun 1986, ukuran untuk dapat disebut sebagai badan atau pejabat tata usaha Negara tidakberdasarkan kedudukan structural maupun nama resminya tetapi pada fungsi yang dilaksanakannya. Meskipun di luar structural pemerintahan dan tidak menggunakan nama resmi organ pemerintahan tetapi sepanjang oleh peraturan perundang-undangan diberikan wewenang menjalankan fungsi pemerintahan maka ia termasuk badan atau pejabat tata usaha Negara.

Menurut disertasi dari Yeni Salma Barlinti yang berjudul Kedudukan Fatwa DSN dalam Sistem Hukum Nasional bahwa:[13] "Kebutuhan masyarakat untuk memiliki pedoman dalam melaksanakan kegiatan usaha berbasis syariah melahirkan fatwa DSN sebagai dasar ketentuan ekonomi syariah". Karena pengetahuan tentang hukum Islam yang dimiliki oleh anggota DSN maka masyarakat dan pemerintah percaya kepada DSN (MUI) untuk membuat pedoman. Kedudukan fatwa DSN dalam peraturan perundang-undangan adalah sebagai hukumpositif, mengikat bagi para pelaku ekonomi syariah. Fatwa diperlukan karena menjadi pedomanbagi pemerintah dalam membuat peraturan. Sebagai peraturan perundang-undangan maka harus memenuhi unsur-unsur tersebut karena bersifat kumulatif, apabila ada satu saja unsur yang tidak terpenuhi maka tidak dapat dikatakan sebagai peraturan perundang-undangan ataupun hukum positif. Hal ini sesuai dengan pasal 1 angka 2 Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan "Peraturan Perundang- undangan adalah peraturan tertulis yang memuat norma hukum yang mengikat secara umum dan dibentuk atau ditetapkan oleh lembaga negara atau pejabat yang berwenang melalui prosedur yang ditetap-

12 *Ibid*, hlm. 182

13 Yeni Salma Barlinti, *Kedudukan fatwa Dewan Syariah Nasional dalam Sistem Hukum Nasional diIndonesia*, Disertasi Fakultas Hukum Universitas Indonesia.

kan dalam Peraturan Perundang-undangan".

Dapat kita analisis apakah fatwa MUI memenuhi unsur-unsur sehingga dapat dikatakan sebagai hukum positif atau peraturan perundang-undangan dengan beberapa hal sebagai beikut:

a) Apakah fatwa MUI tertulis? Iya, fatwa yang dikeluarkan MUI dalam berbentuk tulisan
b) Apakah fatwa MUI memuat norma hukum? Iya, fatwa MUI memuat norma hukum islam
c) Apakah fatwa MUI mengikat secara umum? Tidak, karena fatwa MUI hanya mengikatsecara moral sehingga tidak dapat dipaksakan kepada masyarakat yang tidak mematuhinya dan aparat penegak hukum seperti hakim, jaksa maupun polisi tidak dapatmenjadikan fatwa MUI sebagai acuan menuntut seseorang yang melanggar fatwa MUIuntuk dijadikan sebagai tersangka maupun menjatuhkan hukuman
d) Apakah MUI adalah pejabat atau badan yang berwenang membentuk peraturan perundang-undangan? Tidak, karena MUI bukan termasuk lembaga Negara yang diakuioleh UUD NRI 1945 maupun undang-undang
e) Apakah fatwa MUI dibentuk sesuai dengan prosedur pembentukan peraturan perundang-undangan? Tidak, karena pembentukan fatwa dibentuk sesuai dengan prosedur internal MUI dan tidak berdasarkan ketentuan Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan.

Sesuai analisis diatas maka dapat disimpulkan bahwa fatwa MUI tidak termasuk sebagai hukum positif atau peraturan perundang-undangan karena tidak memenuhi kelima unsur tersebut. Fatwa MUI hanya memenuhi unsur tertulis dan memuat norma hukum, selebihnya fatwa MUI tidak mengikat secara umum, tidak sesuai prosedur pembentukan peraturan perundang-undangan berdasarkan ketentuan Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan, dan MUI bukanlah sebuah lembaga Negara yang berwenang membentuk peraturan perundang-undangan. Dalam pelajaran Pengantar Hukum Indonesia (PHI) tidak dapat terlepas dari pendapat Sudikno Mertokusumo yang berpendapat mengenai tiga aspek kekuatan peraturan perundang-undangan agar mempunyai kekuatan berlaku yakni:[14]

a) Kekuatan yuridis
b) Kekuatan sosiologis

14 Ija Suntana, *Politik Hukum Islam,* (Bandung: CV Pustaka Setia, 2014) hlm 30

c) Kekuatan filosofis

Jika fatwa MUI dikaitkan dengan tiga aspek diatas, maka fatwa MUI hanya mempunyaisatu aspek saja, yakni kekuatan sosiologis yang secara khusus kepada umat Islam yang dimanamenjadi mayoritas dalam Negara Indonesia namun tidak memiliki kekuatan yuridis karena fatwa MUI bukan termasuk hukum positif dan aspek filosofis fatwa MUI berlandaskan hukumIslam, bukan berdasarkan nilai-nilai Pancasila. Menurut pendapat dari mantan ketua Mahkamah Konstitusi (MK) Mohammad Mahfud MD menjelaskan bahwa:[15] "Semua yang adadalam undang-undang dan diatur oleh lembaga Negara adalah hukum positif, sedangkan MUIbukan termasuk lembaga Negara. Orang yang melanggar fatwa MUI tidak dapat dikenakan sanksi karena tidak diatur oleh undang-undang. Bahkan apabila kita kaji dengan ilmu teknologi komunikasi Majelis Ulama Indonesia jelas-jelas bukanlah lembaga Negara karena semua lembaga Negara ataupun instansi pemerintahan mempunyai domain (.go) yang berarti *"government"* contoh: Bank Indonesia (www.bi.go.id), Komisi Pemilihan Umum (www.kpu.go.id) sedangkan Majelis Ulama Indonesia (www.mui.or.id) yang berarti "organisasi", jadi MUI tidak lebih dari sekedar lembaga sosial masyarakat.

2. Kekuatan Hukum Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia dalam Perbankan Syariah

Dari segi kekuatan hukum, fatwa sebagai pandangan yang sah tidak bersifat mengikat.Dengan kata lain, pihak yang meminta fatwa baik perorangan, kelompok, ataupun lembaga tidak harus mengikuti isi fatwa yang diberikan kepadanya. Hal ini karena, fatwa seorang muftidi suatu daerah kemungkinan berbeda dengan fatwa mufti lain di daerah yang sama. Namun demikian, jika fatwa yang dikeluarkan itu diambil menjadi keputusan pengadilan, atau ditetapkan sebagai peraturan perundang-undangan oleh pemerintah yang mempunyai kekuasaan untuk itu, maka fatwa tersebut menjadi keputusan yang memiliki kekuatan hukum dan bersifat mengikat.[16]

Fatwa ulama tersebut dianggap oleh masyarakat sebagai ketetapan yang mengikat untuk dipatuhi. Di Indonesia, pada awalnya fatwa dikeluarkan oleh individu, yaitu tokoh agamayang dijadikan sebagai tempat rujukan untuk mengemukakan persoalan atau permasalahan, kemudian diberikan jawaban sesuai hukum Islam.[17] Namun setelah itu fatwa dikeluarkan secara kolektif oleh para ulama, yaitu melalui organisasi kemasyarakatan yang sesuai dengan

15 Andi Fariana, *Urgensi Fatwa MUI dalam Pembangunan Sistem Hukum Ekonomi Islam di Indonesia,* Asian Banking-Finance and Informatics Instutute of Perbanas -ABFII Perbanas

16 *Ibid*.

17 Iswahyudi, *Majelis Ulama Indonesia dan Nalar Fatwa-Fatwa Eksklusif*, STAIN Ponorogo

aliran pemahaman keagamaan. Organisasi tersebut merupakan cermin dari formalitas kolektivitas perorangan yang bersepakat untuk bersatu dalam satu wadah tertentu. Seperti warga *Nahdiyyin* pengikut organisasi Nahdlatul Ulama dan warga Muhammadiyah yangmengkaji setiap masalah yang dihadapi oleh anggotanya dalam forum masing-masing dan kemudian mencari jalan penyelesaiannya serta memutuskan hukum yang sepatutnya sesuai dengan syariah. Karenanya dalam konteks nasional, pemerintah dan masyarakat bersatu berhimpun dalam satu wadah yaitu Majelis Ulama Indonesia dalam memberi fatwa demi kesatuan suara dan metode yang digunakan.

Sebagaimana sifat fatwa yang tidak mempunyai kekuatan mengikat, di Indonesia fatwayang dikeluarkan oleh individu ataupun kelompok yang tergabung dalam sebuah organisasi kemasyarakatan sama sekali tidak ada yang mengikat anggotanya. Hal ini terbukti dalam Anggaran Dasar, Anggaran Rumah tangga dan aturan lain organisasi yang tidak mewajibkan para anggotanya untuk mengikuti keputusan hukum yang sudah ditetapkan. Fatwa yang diputuskan oleh organisasi Islam hanya bersifat ketetapan hukum yang mengandung konsekuensi moral bagi anggotanya, meskipun seruan moral tersebut secara tegas tidak ada pengawasan dari aturan organisasi.[18] Semua itu berbeda dengan fatwa Dewan Syariah NasionalMajelis Ulama Indonesia (DSN-MUI). DSN-MUI mengeluarkan fatwa tentang *fiqih* muamalahberdasarkan permintaan lembaga regulator keuangan syariah yang memiliki kepentinganterhadap fatwa tersebut untuk menetapkan dasar aturan atau regulasi terhadap LembagaKeuangan Syariah dan lembaga nonkeuangan syariah. Oleh sebab itu, setiap fatwa yang dikeluarkan DSN-MUI bersifat mengikat yang harus dijadikan sebagai panduan dan aturan oleh lembaga keuangan dan non keuangan syariah di Indonesia.[19]

Penyerapan fatwa muamalah MUI diawali dari lahirnya ide bank Islam melalui undang-undang yang dimana memberi ruang bagi penyerapan fatwa ke dalam praktik atau sistem perbankan. Pada awalnya fatwa-fatwa DSN-MUI tersebut diserap dalam Peraturan Bank Indonesia dalam bentuk cara dan petunjuk teknis yang ditetapkan. Kemudian fatwa tentang perbankan syariah diserap ke dalam Undang-Undang Perbankan Syariah yang disahkan pada 18 Juni 2008 yang menjadi dasar dalam pelaksanaan praktik bank Syariah di Indonesia.[20]Penyerapan fatwa muamalah ke dalam peraturan undang-undang dimulai dari pasal 6 huruf m,Undang-Undang Nomor 10 tahun 1998 tentang Pe-

18 Niki Alma Febriana Fauzi, *Fatwa di Indonesia: Perubahan Sosial, Perkembangan dan Keberagaman*,Academy of Islamic Studies, University of Malaya, Malaysia Pendidikan Ulama Tarjih Muhammadiyah

19 Renny Supriyatni Bachro, *Penemuan Hukum Islam Melalui Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (*MUI*)*dalam Bidang Peerbankan Syariah*, Fakultas Hukum Universitas Padjajaran Bandung 2011

20 Diana Mutia Habibaty, *Peranan Fatwa Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia Terhadap Hukum Positif*, Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

rubahan atas Undang-Undang Nomor 7 tahun 1992 tentang Perbankan yang berbunyi: Menyediakan pembiayaan dan/atau melakukan kegiatan lain berdasarkan Prinsip Syariah, sesuai dengan ketentuan yang ditetapkan oleh Bank Indonesia. Dalam praktik pelaksanaan perbankan syariah, Bank Indonesia telah banyak mengeluarkan peraturan sebagai tuntunan pelaksanaan prinsip-prinsip syariah.

Fatwa Majelis Ulama Indonesia hampir seluruhnya terserap ke dalam Undang-Undang Perbankan Syariah, sehingga fatwa tersebut menjadi dasar dalam perumusan dan pelaksanaan undang-undang tersebut. Hal ini dapat dilihat dalam pasal yang menempatkan Majelis Ulama Indonesia sebagai rujukan pelaksanaan undang-undang. Pasal 1 ayat (12) Undang-Undang Perbankan Syariah menyatakan bahwa "Prinsip Syariah adalah prinsip hukum Islam dalam kegiatan perbankan berdasarkan fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga yang memiliki kewenangan dalam penetapan fatwa di bidang syariah". Bank Indonesia memberikan pengertian mengenai apa yang dimaksud dengan prinsip syariah dengan menerbitkan Peraturan Bank Indonesia No.11/15/PBI/2009 dalam pasal 1 ayat 7 menerangkan bahwa" Prinsip Syariahadalah prinsip hukum Islam dalam kegiatan perbankan berdasarkan fatwa yang dikeluarkan oleh DSN MUI". Berdasarkan Peraturan Bank Indonesia diatas maka fatwa DSN-MUI sebagaiprinsip syariah dianggap sudah berlaku menjadi hukum positif sekalipun belum dituangkan dalam bentuk Peraturan Bank Indonesia.

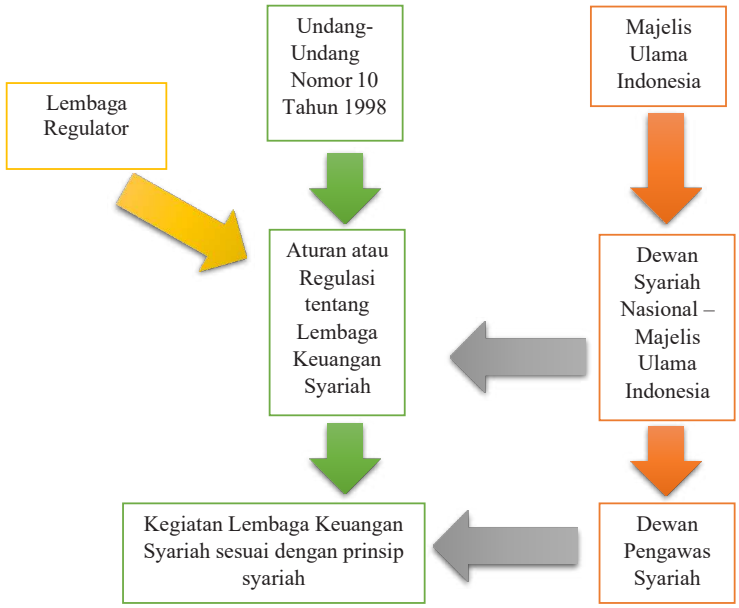
Fatwa DSN-MUI juga diserap dalam Peraturan Mahkamah Agung Republik IndonesiaNomor 2 Tahun 2008 yang berwujud Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES):[21]

Fatwa DSN-MUI	Materi Fatwa	Penyerapan dalam KHES
No. 5/DSN-MUI/IV/2000	Jual beli salam	Jenis Jual Beli
No. 6/DSN-MUI/IV/2000	Bai' al-Istishna'	Jenis Jual Beli
No. 4/DSN-MUI/IV/2000	Murabahah	Jual Beli Murabahah Konversi Akad Murabahah
No. 8/DSN-MUI/2000	Pembiayaan Musyarakah	Kontrak Kerjasama (*Syirkah*)
No. 9/DSN-MUI/2000	Pembiayaan Ijarah	Sewa Menyewa
No. 10/DSN-MUI/2000	Wakalah	Wakalah (Pemberian Kuasa)
No. 11/DSN-MUI/2000	Kafalah	Penjaminan (Kafalah)
No. 12/DSN-MUI/2000	Hawalah	Pemindahan Hutang (Hiwalah)
No. 21/DSN-MUI/2001	Pedoman Umum Asuransi Syariah	Asuransi
No. 39/DSN-MUI/2002	Asuransi Haji	Asuransi

Sumber: Jurnal, Soleh Hasan Wahid

21 Soleh Hasan Wahid, *Pola Transformasi Fatwa Ekonomi Syariah DSN-MUI dalam PeraturanPerundang-Undangan di Indonesia*, IAIN Tulungagung

Otoritas DSN-MUI dalam bidang syariah sangat penting untuk menjamin kesesuaian Lembaga Keuangan Syariah di Indonesia dengan hukum Islam. Hal itu diatur dalam Undang-Undang Nomor 10 Tahun 1992 dan Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1998. Keberadaan DSN-MUI sebagai lembaga yang mempunyai kemampuan dalam bidang keagamaan dan mempunyaihak menetapkan fatwa tentang ekonomi dan keuangan islam telah diakui oleh Bank Indonesia(BI), sebagai pemegang kekuasaan dan pusat kebijakan di bidang moneter, dan Kementerian Keuangan sebagai pemegang kekuasaan di bidang *fiscal*. Kedua lembaga pemerintah tersebuttelah menetapkan DSN-MUI sebagai mitra dalam mengatur Lembaga Keuangan Syariah yangmenajdi tanggung jawab masing-masing.



Sumber: Teori Hukum Ekonomi Syariah, M. Cholil Nafis

Berdasarkan skema diatas, kedua lembaga pemerintah tersebut menyerahkan sepenuhnya hak aturan syariah yang berkaitan dengan Lembaga Keuangan Syariah kepada DSN-MUI. Misalnya dalam hal memeriksa izin prinsip pendirian Lembaga Keuangan Syariahdi Indonesia, Lembaga Keuangan Syariah telah disyaratkan mematuhi dan memenuhi aspek syariah. Maka semua penentuan yang dilaksanakan di lembaga tersebut apakah betul-betul memenuhi aspek dan tuntutan syariah atau tidak, semuanya bergantung pada peran DSN-MUI.Selain itu dalam hal produk dan akad yang digunakan Lembaga Keuangan Syariah untuk menjalankan operasi dan aktivitasnya juga harus

merujuk fatwa DSN-MUI. Dengan ituLembaga Keuangan Syariah tidak dibenarkan mendasarkan prinsip syariah dalam operasinya hanya merujuk pendapat ulama tertentu tanpa merujuk fatwa DSN-MUI.

Dalam pasal 31 SK DIR BI 32/34/1999 dinyatakan bahwa untuk melakukan usahanya, Bank Umum Syariah diwajibkan merujuk fatwa DSN-MUI. Demikian pula dalam pasal 28 danpasal 29 disebutkan bahwa bank yang akan melakukan usaha atau aktivitas yang belum difatwakan DSN-MUI, maka bank itu wajib memohon persetujuan terlebih dahulu dari DSN- MUI. Permasalahannya, fatwa-fatwa DSN-MUI tidak secara otomatis mengikat setiap Lembaga Keuangan Syariah sebelum dijadikan aturan atau regulasi oleh lembaga regulator, baik dalam bentuk undang-undang, peraturan Bank Indonesia atau peraturan Menteri Keuangan. Hal ini karena DSN-MUI sebagai lembaga swasta tidak mempunyai otoritas untukmengatur secara langsung Lembaga Keuangan Syariah, maka fatwa-fatwa DSN-MUI perlu dijadikan sebagai regulasi terlebih dahulu oleh lembaga regulator.

Adanya transformasi dimana fatwa DSN-MUI dapat diserap dalam peraturan perundang-undangan yang diwujudkan menjadi PBI:

Peraturan Perundang-Undangan	Ketentuan dalam Peraturan Perundang-Undangan	Fatwa yang diserap
PBI No. 11/24/PBI/2009 tentang Fasilitas Pendanaan Jangka Pendek Syariah Bagi Bank UmumSyariah	Pasal 3, yang berbunyi: FPJPS yang diterima oleh Bank sebagaimana dimaksuddalam Pasal 2 ayat (1) berdasarkan akad Mudharabah	Fatwa tentang Pembiayaan Mudharabah
PBI No. 11/29/PBI/2009 tentang Fasilitas Pendanaan Jangka Pendek Syariah Bagi Bank Pembiayaan Rakyat Syariah	Pasal 3 yang berbunyi: FPJPS yang diterima oleh BPRS menggunakan akadmudharabah	Fatwa tentangPembiayaan Mudharabah

PBI No. 13/9/PBI/2011 tentang Perubahan atas Peraturan Bank IndonesiaNomor 10/18/ PBI/2008 Tentang Restrukturisasi Pembiayaan Bagi Bank Syariah Dan Unit Usaha Syariah	Pasal 1, ayat 6 yang berbunyi: Pembiayaanadalah penyediaan dana atau tagihan yang dipersamakan dengan itu berupa: Transaksi bagi hasil dalam bentuk mudharabah dan musyarakah; Transaksi sewa menyewa dalam bentuk ijarah atau sewa beli dalam bentuk ijarah muntahiyah bit tamlik; Transaksi jual beli dalam bentuk piutang murabahah, salam dan istishna, Transaksi pinjam meminjam dalam bentuk piutang qardh; dan Transaksi sewa-menyewa jasa dalam bentuk ijarah untuk transaksi multijasa, berdasarkan persetujuan atau kesepakatan antara Bank Syariah dan/atau UUS dan pihak lain yang mewajibkan pihak-pihak yang dibiayai dan/atau diberi fasilitas dana untuk mengembalikan dana tersebut setelah jangka waktu tertentu dengan imbalan ujrah, tanpa imbalan atau bagi hasil sebagaimana dimaksud dalam Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah	Fatwa DSN-MUI tentang Mudharabah,Musyarakah, Ijarah, IMBT, Qardh, Murabahah, Salam, Istishna', Multijasa, Ujrah dan Bagi Hasil
	Pasal 1, ayat 7 yang berbunyi:	
	Penjadwalan kembali (rescheduling), yaitu perubahanjadwal pembayaran kewajiban nasabah atau jangka waktunya; Persyaratan kembali (reconditioning), yaitu perubahansebagian atau seluruh persyaratan	Fatwa tentang Penjadwalan Kembali Tagihan Murabahah, Fatwatentang Prinsip Distribusi Hasil Usaha dalam

PBI No. 14/17/2012 tentang Kegiatan UsahaBank Berupa Penitipan Dengan Pengelolaan (Trust)	Pasal 8 Kegiatan Trustee sebagai agen peminjaman (borrowing agent) dan/atau agen pembiayaan berdasarkan prinsip syariah sebagaimana dimaksud dalam Pasal 5 ayat (1) huruf c antara lain mencakup: a. Memperoleh pinjaman atau pembiayaan berdasarkan prinsip syariah, yang dibuktikan dengan perjanjian kredit atau perjanjian pembiayaan berdasarkan prinsip syariah; b. Melakukan transaksi lindung nilai(hedging) atau tahawwuth berdasarkan prinsip syariah; c. Mencadangkan dana untuk membayar pinjaman atau pembiayaan berdasarkan prinsip syariah berdasarkan mekanisme yang ditetapkan Settlor; dan/atau d. Kegiatan lainnya yang terkait dengan peminjaman atau pembiayaan berdasarkan prinsip syariah	Fatwa tentang Giro,Tabungan, Pembiayaan, *Hedging* (lindung Nilai)
PBI No. 14/20/PBI/2012 tentang Perubahan Atas Peraturan Bank IndonesiaNo. 11/24/ PBI/2009 tentang Fasilitas Pendanaan Jangka PendekSyariah Bagi Bank UmumSyariah	Pasal 3, yang berbunyi: FPJPS yang diterima oleh BPRS menggunakan akadMudharabah	Pembiayaan Mudharabah

Berdasarkan table diatas, maka dapat disimpilkan bahwa penyerapan fatwa DSN-MUIterdiri dari dua pola yakni:

a) Menyalin seluruh ketentuan dari fatwa DSN-MUI
b) Menterjemahkan isi fatwa DSN-MUI dalam ketentuan yang masih bersifat umum, contoh fatwa tentang Pencadangan Penghapusan Aktiva Produktif dalam Lembaga Keuangan Syariah

Timbul persoalan, apakah semua fatwa-fatwa yang telah dikeluarkan

DSN-MUI telah dimasukkan dalam peraturan-peraturan yang telah ditetapkan sehingga fatwa-fatwa DSN-MUI itu betul-betul mengikat setiap Lembaga Keuangan Syariah di Indonesia? Jawabannya, mayoritas fatwa DSN-MUI terserap dalam peraturan yang dibuat oleh lembaga regulator, walaupun tidak menyeluruh. Terdapat juga fatwa DSN-MUI yang tidak terserap dalam peraturan karena isinya tidak dapat diterapkan dan sukar diterjemahkan dalam bahasa peraturanperundang-undangan. Kesulitan mengaplikasikan fatwa tersebut ke dalam peraturan perundang-undangan sangat dipahami dan diketahui regulator dan DSN-MUI. DSN-MUI ini juga diberi hak untuk memastikan bahwa fatwa yang ditetapkan dapat diserap ke dalam setiapoperasional Lembaga Keuangan Syariah.

Dalam melakukan fungsi pengawasan ini, DSN-MUI memberikan kepercayaan pada Dewan Pengawas Syariah (DPS) yang merupakan salah satu struktur di bawah DSN-MUI yangditempatkan di Lembaga Keuangan Syariah. Selain bertugas mengawasi pelaksanaan fatwa DSN di Lembaga Keuangan Syariah, DPS juga bertugas memberikan pandangan syariah terhadap permasalahan agama yang timbul di Lembaga Keuangan Syariah yang belum diputuskan dalam fatwa DSN. Selama tidak terdapat fatwa yang diputuskan DSN, Lembaga Keuangan Syariah dibenarkan menjalankan operasi dan aktivitasnya berdasarkan kepadapandangan syariah yang dikemukakan DPS. Akan tetapi pandangan tersebut bersifat sementara. Jika DSN telah mengeluarkan fatwa terhadap permaslahan yang dikehendaki, makaoperasioanl dan aktivitas Lembaga Keuangan Syariah mestilah mengikuti fatwa baru yang diputuskan itu. Dengan demikian keberadaan DSN-MUI bukan sekedar sebagai lembaga yang mempunyai wewenang menetapkan fatwa tentang *fiqih* muamalah, tetapi juga sebagai lembagayang bertugas mengawasi pelaksanaan fatwa tersebut di setiap operasi Lembaga Keuangan Syariah.

Penutup Kesimpulan

Adapun beberapa kesimpulan yang dapat diambil dari pembahasan diatas diantaranya adalah:

1. Kepastian Hukum Kedudukan fatwa MUI Pada Perbankan Syariah berdasarkan Teori Positivisme Hukum jika dilihat dalam kerangka hukum nasional dan melalui hukum tata usaha negara dan hukum administrasi negara bahwa MUI bisa dikatakan sebagai lembaga negara atau badan negara, karena MUI mempunyai tugas atau fungsi yang dimana menjadi tugas pemerintah, dalam hierarki peraturan perundang-undangan yang telah diatur dalam pasal 7 ayat (1) Undang-Undang Nomor 12 tahun 2011

tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan bahwa fatwa MUI bukan termasuk hukum positif karena fatwa Majelis Ulama Indonesia tidak mengikat secara umum, fatwa MUI tidak dibentuk oleh pejabat atau badan yang berwenang membentuk perundang-undangan dan fatwa MUI tidak dibentuk sesuai dengan ketentuan Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan. Jadi apabila ada seseorang yang melanggar fatwa Majelis Ulama Indonesia tidak dapat dikenakan sanksi karena tidak diatur oleh undang-undang.

2. Kekuatan hukum fatwa DSN MUI dalam perbankan syariah bersifat mengikat karena Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia mengeluarkan fatwa tentang *fiqih* muamalah berdasarkan permintaan lembaga regulator keuangan syariah yang memilikikepentingan terhadap fatwa tersebut untuk menetapkan dasar aturan atau regulasi terhadap Lembaga Keuangan Syariah dan lembaga nonkeuangan syariah. Oleh sebab itu, setiap fatwa yang dikeluarkan DSN-MUI bersifat mengikat yang harus dijadikan sebagai panduan dan aturan oleh lembaga keuangan dan non keuangan syariah di Indonesia. Sebagaimana ketentuan Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah, Bank Indonesia memberika pengertian mengenai apa yang dimaksud dengan prinsip syariah dengan menerbitkan Peraturan Bank Indonesia No.11/15/PBI/2009 dalam pasal 1 ayat (7) maka fatwa DSN-MUI sebagai prinsip syariah dianggap sudah berlaku menjadi hukum positif sekalipun belum dituangkan dalam bentuk Peraturan Bank Indonesia.

Saran

1. Untuk pemerintah ataupun lembaga legislative agar membuat peraturan dimana adanyakepastian hukum mengenai fatwa MUI sehingga tidak menimbulkan dualisme hukumdalam masyarakat antara hukum positif dan fatwa MUI
2. Dalam bidang perbankan, sepatutnya umat Islam Indonesia lebih meningkatkan pertumbuhan perbankan syariah karena telah memiliki instrument ekonomi Islam melalui keputusan fatwa dan sudah ada kepastian hukum yang telah dijamin oleh Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah dengan carasosialisasi dan mewajibkan umat Islam untuk menggunakan bank syariah.
3. MUI dalam mengeluarkan fatwa-fatwa *fiqih* muamalah sebaiknya tidak hanya memberi focus kepada permasalahan keuangan syariah saja seperti masalahperbankan. akan tetapi perlu juga memberi bimbingan *fiqih* mua-

malah dalam sektor perdagangan dan pertanian. Sebab ekonomi syariah tidak hanya melibatkan masalah keuangan saja, namun juga mengenai seluruh aspek transaksi.

Daftar Pustaka

Buku :

A'an Efendi, 2017, *Hukum Administrasi.* Jakarta: Sinar Grafika

Abdul Manan, 2016, *Hukum Ekonomi Syariah dalam Perspektif Kewenangan PeradilanAgama.* Jakarta: Kencana Prenadamedia Group

Abdul Shomad, 2012, *Hukum Islam: Penormaan Prinsip Syariah dalam Hukum Indonesia.* Jakarta: Kencana

Ahmad Hidayat Buang, 2004, *Penulisan dan Kajian Fatwa*, Kuala Lumpur: Jabatan Syariah dan Undang-Undang, Akademi Pengajian Islam

Awang Abdul Aziz bin Juned, 1998, *Perkembangan dan Peranan Institusi Fatwa di NegaraBrunei Darussalam* (Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia

Baharuddin Ahmad, 2015, *Eksistensi dan Implementasi Hukum Islam di Indonesia.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Bustari Muchtar, 2016, *Bank dan Lembaga Keuangan*. Jakarta: Kencana Prenadamedia GroupChumi Zahroul, *Buku Diktat Lembaga Keuangan,* Jember

Dyah Ochtorina Susanti, A'an Efendi. 2014. *Penelitian Hukum* (*Legal Research*). Jakarta:Sinar Grafika.

Ija Suntana, 2014, *Politik Hukum Islam,* Bandung: CV Pustaka Setia

Isnani Harahap, 2015, *Hadis-Hadis Ekonomi,* Jakarta: Prenadamedia GroupJuhaya Pradja, 2015, *Ekonomi Syariah,* Bandung:CV Pustaka Media

M. Cholil Nafis, 2011, *Teori Hukum Ekonomi Syariah*. Jakarta: Penerbit Universitas IndonesiaMardani, 2013, *Hukum Perikatan Syariah di Indonesia,* Jakarta: Sinar Grafika

, 2013, *Kumpulan Peraturan Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: KencanaPrenadamedia Group

Ma'ruf Amin, 2006, *Himpunan Fatwa Dewan Syariah Nasional MUI*, Jakarta: Kerja samaDewan Syariah Nasional MUI-Bank Indonesia

Mohammad Mufid, 2016, *Ushul Fiqh dan Keuangan Kontemporer*. Jakarta: KencanaPrenadamedia Group

Neneng Nurhasanah, 2015, *Mudharabah dalam Teori dan Praktik,* Bandung: PT RefikaAditama

Neni Sri Ismaniyati, 2013, *Perbankan Syariah dalam Perspektif Hukum Ekonomi*. Bandung:Mandar Maju

Nurul Huda, 2016, *Baitul Mal Wa Tamwil,* Jakarta: Amzah

Peter Mahmud Marzuki, 2014, *Penelitian Hukum*. Jakarta: Prenada Media Group.

Rachmadi Usman, 2002, *Aspek-aspek Hukum Perbankan di Indonesia*, Bandung: PT CitraAditya Bakti

Rohadi Abdul Fatah, 2006, *Analisis Fatwa Keagamaan dalam Fikih Islam*. Jakarta: BumiAksara

Sabian Utsman, 2014, *Metodologi Penelitian Hukum Progresif*. Yogyakarta: Pustaka PelajarSoerjono Soekanto, 1986, *Pengantar Penelitian Hukum*. Jakarta: Universitas Indonesia Suparman Jassin, 2015, *Sejarah Peradilan Indonesia,* Bandung: CV Pustaka Setia

Warkum Sumitro, 2005, *Perkembangan Hukum Islam di Tengah Dinamika Sosial politik diIndonesia,* Malang: Bayumedia Publishing

Wisma Kalimetro, 2015, *Legislasi Hukum Islam Transformatif Reformulasi KonsepFormalisasi Syariah dalam Legislasi Hukum Islam di Indonesia,* Malang: Setara Press
Yadi Janwari, 2015, *Fikih Lembaga Keuangan Syariah.* Bandung: Remaja Rosdakarya.

Undang-Undang:
Undang-Undang Nomor 10 tahun 1998 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 7tahun 1992 tentang Perbankan
Undang-undang nomor 10 tahun 2004 tentang peraturan perundang-undangan.
Undang Undang Republik Indonesia Nomor 21 Tahun 2008 Tentang Perbankan Syariah. Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 Tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan.
Undang-Undang No 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal
Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 151 Tahun 2014 tentang Pendanaan KegiatanMUI
Peraturan Mahkamah Agung Republik Indonesia Nomor 02 Tahun 2008 tentang Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah.
Peraturan Bank Indonesia Nomor 7/46/PBI/2005 tentang Akad Penghimpunan Uang dan Penyalurannya bagi Bank yang Melaksanakan Transaksi Berdasarkan Prinsip Syariah
Peraturan Bank Indonesia Nomor 9/19/PBI/2007 tentang Pelaksanaan Prinsip Syariah dalam Kegiatan Penghimpunan Uang dan Penyalurannya serta Layanan Jasa Bank Syariah
Peraturan Bank Indonesia Nomor 10/16/PBI/2008 tentang Pelaksanaan Prinsip Syariah Bagi Aktivitas Penghimpunan Keuangan dan Pembagiannya Serta Jasa Layanan Bank Syariah
Peraturan Bank Indonesia No.11/15/PBI/2009 tentang Perubahan Kegiatan Usaha Bank Konvensional Menjadi Bank Syariah
Peraturan Organisasi Majelis Ulama Indonesia Nomor: Kep-407/MUI/IV/2016 tentang Anggaran Dasar dan Anggran Rumag Tangga Dewan Syariah Nasional Majelis UlamaIndonesia.

Jurnal:
Ainun Najib, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Perspektif Pembangunan Hukum Responsif*, Fakultas Syariah IAI Ibrahimy Situbondo, "Volume 4, No. 2, Desember 2012"
Andi Fariana, *Urgensi Fatwa MUI dalam Pembangunan Sistem Hukum Ekonomi Islam di Indonesia,* Asian Banking-Finance and Informatics Instutute of Perbanas -ABFII Perbanas
Diana Mutia Habibaty, *Peranan Fatwa Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia Terhadap Hukum Positif*, Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif HidayatullahJakarta
Imam Abdul Hadi, *Kedudukan dan Wewenang Lembaga Fatwa* (*DSN-MUI*) *Pada Bank Syariah*, UIN Jakarta
Iswahyudi, *Majelis Ulama Indonesia dan Nalar Fatwa-Fatwa Eksklusif*, STAIN Ponorogo Niki Alma Febriana Fauzi, *Fatwa di Indonesia: Perubahan Sosial, Perkembangan dan*
Keberagaman, Academy of Islamic Studies, University of Malaya, Malaysia Pendidikan Ulama Tarjih Muhammadiyah
Renny Supriyatni Bachro, *Penemuan Hukum Islam Melalui Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (*MUI*) *dalam Bidang Peerbankan Syariah*, Fakultas Hukum Universitas Padjajaran Bandung 2011
Slamet Suhartono, *Eksistensi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Perspektif Negara Hukum Pancasila*, Fakultas Hukum Universitas 17 Agustus 1945 Surabaya
Soleh Hasan Wahid, *Pola Transformasi Fatwa Ekonomi Syariah DSN-MUI dalam Peraturan Perundang-Undangan di Indonesia*, IAIN Tulungagung

Disertasi:
Yeni Salma Barlinti, *Kedudukan fatwa Dewan Syariah Nasional dalam Sistem Hukum Nasional di Indonesia*, Disertasi Fakultas Hukum Universitas Indonesia.

KONSTRUKSI FILOSOFIS FATWA DSN-MUI DALAM PERSPEKTIF MAQĀṢID ASY-SYARĪ'AH (STUDI TERHADAP PENGGUNAAN METODE IJTIHAD DAN KAIDAH FIQH PADA FATWA DSN)

Dr. Mohammad Fateh, M.A.g.
Email: mohammad.fateh@iainpekalongan.ac.id
Fakultas Syariah
UIN K.H. Abdurrahman Wahid Pekalongan

Pendahuluan

A. Latar Belakang

Fatwa keagamaan memiliki urgensi dan manfaat yang sangat besar dalam kehidupan umat Islam. Hal ini mengingat, bahwa pada dasarnya al-Qur'an dan al-Hadiṡ masih bersifat global, sehingga memerlukan adanya perincian secara analitis, agar umat Islam mengetahui duduk persoalan yang sebenarnya. Kedua warisan Nabi saw. tersebut masih memerlukan penjabaran secara mendetail terhadap masalah-masalah yang diangkat sebelumnya, sepanjang masalah itu masih bersifat *ẓanni*.[1] Terhadap masalah dalil-dalil yang bersifat *qaṭ'i*[2] ada dua

1 Naṣ yang menunjukkan kepada suatu makna, akan tetapi masih menungkinkan untuk ditakwilkan kee pada makna lain selain yang dimaksudkan darinya. Seperti lafaẓ "Quru'" dalam QS. Al-Baqarah (2): 228 yang bisa diartikan suci atau haid. Abdul Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islāmiyyah Syabāb al-Azhar, tt), hlm. 35.

2 Naṣ yang menunjukkan kepada makna tertentu sebagaimana yang tertera dan tidak mengandung takwil, serta tidak ada peluang untuk memahami makna selainnya. Seperti keterangan dalam QS. An-Nisa' (4): 12 bahwa bagian suami seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh istrinya. Abdul Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islāmiyyah Syabāb al-Azhar, tt), hlm. 35.

pendapat yang masyhur. Pendapat pertama bahwa dalil-dalil *qaṭ'i* tidak perlu penjelasan secara rinci dan detail. Pendapat kedua menyatakan dalil-dalil yang *qaṭ'i* pun masih memerlukan penjabaran dan analisis yang mendalam, sepanjang tidak keluar dari aturan penafsiran dan takwil-takwil (*qarīb*) yang telah ditentukan oleh aturan (kaidah) yang berlaku. Alasan-alasan tersebut dapat dibenarkan mengingat umat Islam pada umumnya belum mengetahui secara mendalam isi kandungan al-Qur'an dan al-Hadiṡ. Dalam konteks ini fatwa memiliki peranan penting karena ia merupakan hasil keputusan pakar/ahli agama Islam dalam memberikan, mengeluarkan, dan mengambil keputusan hukum secara bertanggung jawab dan konsisten.[3]

Ada dua hal penting di dalam fatwa, yaitu: *Pertama*, ia merupakan jawaban hukum (*legal opinion*) yang dikeluarkan setelah ada pertanyaan atau permintaan fatwa (*based on demand*). Pada umumnya, fatwa dikeluarkan sebagai jawaban atas pertanyaan berupa peristiwa atau kasus yang telah terjadi di tengah-tengah masyarakat. Seorang mufti boleh menolak memberikan fatwa atas pertanyaan tentang peristiwa yang belum terjadi. *Kedua*, fatwa tidak bersifat mengikat. Orang yang meminta fatwa (*mustafti*), baik perseorangan maupun kelompok masyarakat luas tidak harus mengikuti isi putusan fatwa. Hal ini disebabkan bahwa fatwa tidak mengikat *mustafti*, berbeda dengan putusan pengadilan (*qaḍā'*) yang mengikat pihak-pihak yang berperkara. Bisa jadi fatwa seorang mufti di suatu tempat berbeda dengan fatwa mufti lain di tempat yang sama. Namun demikian, apabila fatwa ini kemudian diadopsi menjadi keputusan pengadilan, maka barulah ia memiliki kekuatan hukum yang mengikat, terlebih lagi jika diadopsi menjadi hukum positif/regulasi suatu wilayah tertentu.[4]

Fatwa harus selalu *up to date* mengikuti perkembangan zaman mengingat eksistensi hukum Islam dewasa ini bergantung pada laju-kembangnya situasi dan kondisi kekinian. Oleh karenanya, fatwa harus memperhatikan hal-hal berikut ini: *Pertama*, perubahan sosial, meliputi perubahan budaya, ekonomi, dan politik pada masa kini yang mengharuskan para ahli hukum Islam (*fuqahā*) untuk melakukan telaah ulang terhadap pendapat-pendapat ulama terdahulu yang tidak sesuai lagi dengan konteks sosial saat ini. *Kedua*, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi sangat berpengaruh terhadap upaya mencari pendapat yang lebih kuat (*arjah*) di antara pendapat-pendapat yang berkembang dalam fiqh klasik di mana pada masa klasik ilmu pengeta-

3 Rohadi Abdul Fatah, *Analisis Fatwa Keagamaan dalam Fikih Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 2010), hlm.27.

4 Yeni Salma Barlinti, *Kedudukan Fatwa Dewan Syari'ah Nasional dalam Sistem Hukum Nasional di Indonesia* (Jakarta: Balitbang dan Diklat Kemenag RI, 2010), hlm. 65-66. Ahmad Rofiq, *Fiqh Kontekstual; dari Normatif Ke Pemaknaan Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm. 23.

huan dan teknologi belum berkembang pesat, khususnya ilmu-ilmu eksakta. Dengan bantuan ilmu dan teknologi, para *fuqahā* dapat menelaah kembali ketentuan hukum-hukum lama yang telah menjadi diskursus pada abad pertengahan untuk dikontekstualisasikan dengan kondisi kekinian yang jauh lebih kompleks. Pada saat ini, penentuan pendapat yang lebih kuat (*arjah*) tidak hanya didasarkan pada argumen tekstual dengan pendekatan deduktif, atau bahkan sekedar pendekatan madzhab fiqh *an sich*, tetapi juga relevansinya dengan perubahan masyarakat. *Ketiga*, tuntutan perkembangan zaman mengharuskan para *fuqahā* untuk melihat kompleksitas masalah kontemporer dan memilih pandangan-pandangan dan fatwa hukum yang lebih memudahkan (*taysīr*) dan menghindari kesulitan (*al-haraj*) dalam hukum-hukum *furu'* atau cabang, baik dalam masalah ibadah maupun muamalah. *Keempat*, munculnya kasus-kasus baru mengharuskan adanya ijtihad baru karena masalah-masalah tersebut belum pernah dijawab oleh para *fuqahā* klasik.[5]

Hukum Islam (fiqh) pada garis besarnya dapat diidentifikasikan ke dalam dua bidang besar, *ibadah* dan *muamalah*.[6] Sebagian besar masalah yang ditunjukkan oleh naṣ-naṣ *ẓanni* adalah masalah yang termasuk dalam bidang muamalah, sedangkan masalah yang termasuk dalam bidang ibadah diatur dengan naṣ-naṣ yang *qaṭ'i* dan rinci baik dalam al-Qur'an maupun al-Hadiṡ. Hal ini didasarkan pada alasan bahwa ibadah merupakan aturan tentang hubungan manusia dengan Tuhan yang tidak menyentuh langsung kepentingan lahiriyah manusia dan mempunyai kemaslahatan yang *gairu ma'qūl al-ma'na*, tidak mampu dijangkau akal manusia. Oleh karenanya, ia harus diterima dalam bentuk yang sudah ditentukan oleh naṣ. Manusia sebagai hamba, pelaku ibadah harus meneruskan bentuk yang telah ditentukan itu dan tidak perlu membuat-buat bentuk baru atau melakukan interpretasi atau perubahan dalam bentuk yang sudah ada. Sikap dasar dalam bidang ibadah ini adalah menerima apa adanya dan tindak pelaksanaannya (*taken for granted*). Berbeda dengan naṣ-naṣ dalam bidang ibadah, naṣ-naṣ dalam bidang muamalah sebagian besar dalam bentuk prinsip-prinsip umum yang ditunjukkan oleh naṣ-naṣ *ẓanni*. Keberadaannya dalam bentuk *ẓanni* ini dimaksudkan dapat dikembangkan oleh manusia sesuai dengan kebutuhan dan kemaslahatan manusia itu sendiri, yang tidak terlepas dari perubahan dan tuntutan tempat dan waktu. Pada bidang inilah terdapat wilayah ijtihad.[7]

5 Hijrah Saputra dkk (ed), *Himpunan Fatwa Keuangan Syari'ah DSN-MUI* (Jakarta: Erlangga, 2014), hlm. 898-899.

6 Abdul Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islāmiyyah Syabāb al-Azhar, tt), hlm. 32-33.

7 Samir 'Aliyah, *'Ilm al-Qānun wa al-Fiqh al-Islamiy: Naẓariyah al-Qānun wa al-Mu'āmalat al-Syar'iyyah* (Beirut: al-Muassasah al-Jāmi'ah li ad-Dirāsah wa an-Nasyr wa al-Tauzi', 1996), hlm. 64. Asafri Jaya Bakri,

Bidang ekonomi syari'ah (muamalah) adalah merupakan lahan baru bagi lembaga-lembaga fatwa di Indonesia (khususnya MUI) untuk melakukan ijtihad karena perkembangannya yang begitu cepat dan masih sedikitnya pendapat ahli fiqh tentang masalah ini. Untuk merespon hal ini dilakukanlah *ijtihād jamā'iy*[8] melalui perumusan fatwa Dewan Syari'ah Nasional (DSN) MUI.[9]

DSN-MUI menggunakan tiga pendekatan dalam metode penetapan fatwa, yaitu pendekatan *naṣ qaṭ'i*, pendekatan *qauli* (pernyataan verbal) dan pendekatan *manhaji* (metodologis). Pendekatan *naṣ qaṭ'i* dilakukan dengan berpegang pada *naṣ* al-Qur'an dan Hadits untuk suatu masalah yang jawabannya dapat ditemukan dalam ke dua *naṣ* tersebut secara jelas. Sedangkan apabila masalah tersebut jawabannya tidak ditemukan di dalam *naṣ* al-Qur'an maupun al-Hadiṡ (*naṣ qaṭ'i*), maka proses perumusan fatwa dilakukan dengan pendekatan *qauli* dan *manhaji*.

Pendekatan *qauli* dilakukan apabila jawaban dapat dicukupi oleh pendapat dalam *al-kutub al-mu'tabarah* dan hanya terdapat satu pendapat (*qaul*), kecuali jika *qaul* yang ada dianggap tidak cocok lagi untuk dipegangi karena *ta'assur* (menimbulkan kesulitan), atau karena *ta'adzdzur al-'amal* atau *ṣu'ūbah al'amal* (sulit diaplikasikan), atau karena *'illat*-nya berubah. Dalam hal ini perlu melakukan telaah ulang (i*'ādah al-naẓar*) yang sudah menjadi kebiasaan ulama-ulama terdahulu, agar tidak terpaku pada teks-teks hukum lama yang sudah tidak tepat lagi untuk dipegangi.

Apabila jawaban tidak dapat dicukupi oleh *naṣ qaṭ'i* dan pendapat yang ada dalam *al-kutub al-mu'tabarah*, maka jawaban dilakukan melalui pendekatan *manhaji* dengan menggunakan metode atau cara *al-Jam'u wa al-Taufīq*, *Tarjīhi*, *Ilhāqi*. Jika dengan metode-metode tersebut masalah belum/tidak bisa terjawab, maka digunakanlah metode *Istinbāṭi* dengan menerapkan metode *Qiyāsi*, *Istiṣlāhi* atau maslahah mursalah, *Istihsāni*, dan *Saddu aż-żarī'ah*. Dis-

---

Konsep Maqasid Syariah menurut asy-Syatibi, (Jakarta: PT Raja Grafika Persada, 1996), hlm. 125-126.

8 *Ijtihād Jamā'i* (*ijtihad kolektif*) adalah kata sepakat sekelompok ahli dalam merumuskan hukum Allah tentang sebuah permasalahan atau sebatas substraksinya dalam kehidupan nyata, yang memiliki pengaruh terhadap kehidupan masyarakat banyak, atau sekelompok orang di distrik dan daerah tertentu. Jaenal Aripin, *Kamus Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012), hlm. 248.

9 DSN adalah lembaga yang dibentuk oleh MUI yang secara struktural berada di bawah MUI. Pada tanggal14 Oktober 1997 telah disepakati pembentukan DSN dan ditindaklanjuti sampai dengan tersusunnya DSN secara resmi pada tahun 1998. Keberadaan DSN ini kemudian dikukuhkan kembali melalui SK Dewan Pimpinan MUI Nomor: Kep-754/MUI/1999 tanggal 10 Pebruari 1999, dengan tugas utamanya yaitu menjalankan tugas MUI dalam menangani masalah-masalah yang berhubungan dengan ekonomi syari'ah, baik yang berhubungan dengan aktivitas lembaga keuangan syari'ah ataupun yang lainnya. Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah: Wacana Ulama dan Cendekiawan* (Jakarta: Tazkia Institute, 1999), hlm, 285. Mukhtar Alshodiq (penyunting), *Briefcase Book Edukasi Profesional Syariah: Fatwa-fatwa Ekonomi Syariah Kontemporer* (Jakarta: Renaisan, 2005), hlm. 21.

amping metode-metode tersebut, Dewan Syari'ah Nasional (DSN) MUI memperhatikan pula kemaslahatan umum (*maṣālih 'āmmah*) dan *maqāsid asy-syarī'ah* agar fatwa selalu *up to date* sepanjang masa.[10]

Penelitian ini hendak menguji bagaimana konsep *maqāsid asy-syarī'ah* digunakan sebagai *hujjah* dalam menemukan nilai-nilai filosofis pada fatwa DSN-MUI. Oleh karena muara *maqāsid asy-syarī'ah* itu adalah maṣlahat, maka metode pengujian itu dilakukan dengan mencermati metode ijtihad dan penggunaan kaidah-kaidah fiqh yang terkait dengan maṣlahat dalam produk fatwa DSN-MUI. Berdasarkan studi pendahuluan yang peneliti lakukan ditemukan bahwa penggunaan kaidah fiqh dalam fatwa DSN-MUI sebanyak 41 macam kaidah yang berbeda-beda yang diulang-ulang sebanyak 296 kali. Kaidah fikih yang lebih banyak digunakan ialah kaidah yang menyatakan bahwa asal hukum urusan muamalat itu dibolehkan selama tidak ada dalil yang mengharamkannya. Kaidah tersebut dicantumkan sebanyak 97 kali dengan prosentase 32,7. Kaidah yang sangat umum ini, seringkali digunakan dalam putusan fatwa yang diterbitkan pada tahun 2000 s.d 2017, tanpa disertai dengan kaidah lain yang lebih khusus. Di sisi lain, hanya terdapat 9 macam kaidah yang bermuatan nilai-nilai filosofis (*maqāsid asy-syarī'ah*) dengan kuantitas penggunaannya diulang-ulang sebanyak 137 kali. Kenyataan inilah yang mendorong peneliti untuk menelaah dan mengkaji bangunan nilai-nilai filosofis pada fatwa DSN-MUI melalui penelusuran langsung terhadap metode ijtihad dan penggunaan kaidah-kaidah fiqh dalam fatwa DSN yang memuat dimensi maṣlahat, oleh karena diskursus mengenai *maqāṣid asy-Syarī'ah* akan berujung pada perbincangan tentang maṣlahat itu sendiri. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui metode ijtihad dan kaidah-kaidah fikih yang digunakan oleh Dewan Syari'ah Nasional MUI dalam penetapan fatwa, dan mengetahui nilai-nilai filosofis pada fatwa Dewan Syari'ah Nasional MUI ditinjau dari konsep *maqāṣid asy-syarī'ah*.

Metodologi Penelitian

Sesuai dengan obyek kajiannya yaitu konstruksi filosofis fatwa Dewan Syariah nasional (DSN MUI), penelitian ini dapat dikategorikan sebagai penelitian kualitatif, yaitu penelitian yang pemecahan masalahnya menggunakan data empiris.[11] Atau dengan kata lain, penelitian yang meneliti pada kondisi

10 Hijrah Saputra dkk (ed), *Himpunan Fatwa Keuangan Syari'ah DSN-MUI,* (Jakarta: Erlangga, 2014), hlm. 905-906.

11 Masyhuri dan Zainuddin, *Metodologi Penelitian; Pendekatan Praktis dan Aplikatif* , (Bandung: Refika Aditama, 2009), hlm. 13.

obyek yang alamiah, di mana peneliti adalah sebagai instumen kunci, teknik pengumpulan data dilakukan secara trianggulasi (gabungan), analisis data bersifat induktif, dan hasil penelitiannya lebih menekankan *makna* daripada *generalisasi*.[12]

Sumber data pada penelitian ini terdiri dari dua macam sumber, yaitu: 1) Sumber primer, yakni sumber utama penelitian ini adalah himpunan fatwa Dewan Syariah Nasional (DSN MUI) mulai tahun 2000 s.d 2017 tentang perbankan syariah, perasuransian syariah, pasar modal syariah, pegadaian syariah, pembiayaaan, penjaminan syariah, akutansi syariah, MLM syariah, dan komoditi syariah; 2) Sumber sekunder, yaitu sumber-sumber lain yang dapat mendukung dan menyempurnakan penelitian ini yaitu Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES), dan lain-lain.

Pada penelitian ini terdapat dua masalah utama, yaitu: *Pertama*, bagaimana metode ijtihad yang dipergunakan oleh Dewan Syari'ah Nasional MUI dalam penetapan fatwa. Cara memperoleh datanya adalah dengan menilik pada Pedoman Dasar DSN-MUI, serta Pedoman dan Prosedur Penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia. *Kedua*, bagaimana nilai-nilai filosofis pada fatwa Dewan Syari'ah Nasional MUI dalam perspektif *maqāṣid asy-syarī'ah*. Untuk memperoleh data pada masalah penelitian yang kedua ini peneliti merujuk pada himpunan fatwa DSN-MUI dan memilah-milahnya satu persatu, mulai dari fatwa tentang perbankan syariah, perasuransian syariah, pasar modal syariah, pegadaian syariah, pembiayaaan, penjaminan syariah, akutansi syariah, MLM syariah, hingga fatwa tentang komoditi syariah, dilihat dari perspektif *maqāṣid asy-syarī'ah*. Kemudian dilakukan pemetaan mana fatwa yang menggunakan nilai-nilai filosofis dan mana yang tidak.

Setelah data dikumpulkan, tahap selanjutnya adalah melakukan pengolahan data, yaitu mengelola data sedemikian rupa sehingga data tersebut tersusun secara runtut dan sistematis sehingga akan memudahkan peneliti melakukan analisis. Data yang telah terkumpul melalui kegiatan pengumpulan data belum memberikan makna apapun sebelum mengklasifikasikan data-data tersebut ke dalam kelas-kelas tertentu berdasarkan gejala-gejala yang sama atau dianggap sama.[13]

Data yang berupa metode ijtihad yang dilakukan oleh Dewan Syariah Nasional (DSN-MUI) ditelusuri terlebih dahulu sumber akarnya dari beberapa metode *istinbāṭ* hukum yang dikembangkan oleh Muhammadiyah melalui Majelis Tarjihnya dan Nahdhatul Ulama melalui Lembaga Bahtsul Masail

12 Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif,* (Bandung: ALFABETA, 2005), hlm. 1.

13 Mukti Fajar ND dan Yulianto Achmad, *Dualisme Penelitian Hukum Normatif dan Empiris,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 180.

(LBM)-nya. Dengan diketahui sumber akarnya maka akan tampak jelas *genitas* dari pola atau metode yang diberlakukan oleh Dewan Syariah Nasional (DSN-MUI) dalam melakukan fatwa.

Untuk mendapatkan data tentang nilai-nilai filosofis pada fatwa DSN MUI, terlebih dahulu peneliti melakukan kategorisasi terhadap hasil fatwa DSN-MUI ke dalam sembilan jenis fatwa, yaitu: (1) fatwa tentang perbankan syariah, terdiri dari 58 fatwa (2) fatwa tentang perasuransian syariah, terdiri dari 6 fatwa (3) fatwa tentang pasar modal syariah, terdiri dari 13 fatwa (4) fatwa tentang pegadaian syariah, terdiri dari 2 fatwa (5) fatwa tentang pembiayaaan syariah, terdiri dari 1 fatwa (6) fatwa tentang penjaminan syariah, terdiri dari 1 fatwa (7) fatwa tentang akutansi syariah, terdiri dari 3 fatwa (8) fatwa tentang MLM syariah, terdiri dari 2 fatwa (9) fatwa tentang komoditi syariah, terdiri dari 1 fatwa. Total fatwa dari tahun 2000 s.d 2012 sebanyak 87 buah, ditambah dengan fatwa tahun 2013 s.d 2017 sebanyak 22 fatwa. Total keseluruhan fatwa dari tahun 2000 s.d 2017 sebanyak 109 buah. Kemudian masing-masing fatwa tersebut dibedah satu persatu agar diketahui fatwa mana yang menggunakan pijakan *maqāṣid asy-syarī'ah*, dan mana yang tidak. Oleh karena muara *maqāṣid asy-syarī'ah* adalah maslahat, maka metode pengujian yang dilakukan adalah dengan mencermati penggunaan kaidah-kaidah fiqh yang terkait dengan maslahat dalam fatwa-fatwa yang diterbitkan oleh DSN-MUI.

Hasil fatwa berkaitan erat dengan metode ijtihad yang digunakan oleh Dewan Syari'ah Nasional (DSN-MUI). Apa yang telah dihasilkan lewat pengumpulan data diolah terlebih dahulu dan kemudian dianalisa dengan cermat dan kritis agar ditemukan jawaban dari masalah yang telah dirumuskan terdahulu. Beberapa kegiatan perlu dilakukan, antara lain memeriksa data mentah sekali lagi, dan membuatnya dalam bentuk tabel untuk kodifikasi data. Kemudian dianalisis dan dibuat penafsiran-penafsiran terhadap hubungan antara konstruksi filosofis fatwa DSN-MUI dengan teori *maqāṣid asy-syarī'ah*.

Hasil Penelitian

1. Metode Ijtihad Dewan Syari'ah Nasional (DSN-MUI) dalam Penetapan Fatwa

Ada beberapa faktor yang mendorong para ulama merumuskan metode penetapan hukum Islam (fikih), diantaranya adalah perubahan sosial dan politik, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, tuntutan perkembangan zaman dengan kompleksitas masalah kontemporernya yang mengharuskan ulama memilih pendapat atau fatwa hukum yang lebih memudahkan untuk diterapkan, serta munculnya kasus-kasus baru yang mengharuskan adanya ijti-

had baru karena belum pernah dijawab oleh para fuqaha klasik.[14] Dalam proses penetapan fatwa, DSN-MUI mempergunakan tiga pendekatan, yaitu pendekatan *naṣ qaṭ'i*, pendekatan *qauli* (pernyataan verbal) dan pendekatan *manhaji* (metodologis).

Pendekatan *naṣ qaṭ'i* dilakukan dengan berpegang kepada naṣ al-Qur'an ataupun al-Hadiṡ yang *dalālah*-nya ditunjukkan secara jelas. Apabila masalah ini tidak terdapat di dalam naṣ al-Qur'an maupun al-Hadiṡ, maka proses perumusan fatwa dilakukan dengan pendekatan *qauli* dan *manhaji*. Pendekatan *qauli* dilakukan apabila permasalahan yang ada telah ditemukan jawabannya melalui pendapat ahli fiqh yang terdapat dalam *al-kutub al-mu'tabarah*,[15] yang '*illat* hukumnya sesuai dengan yang terjadi saat ini dan hanya terdapat satu pendapat (*qaul*). Dalam kondisi seperti itu maka fatwa akan menggunakan pendapat ulama tersebut. Namun jika pendapat yang ada dianggap tidak cocok lagi untuk dipegangi karena sangat sulit untuk dilaksanakan (*ta'assur*, *ta'aẓẓur al-'amal*, *ṣu'ūbat al-'amal*), atau karena '*illat*-nya berubah, maka dalam hal ini perlu dilakukan telaah ulang (*i'ādat an-naẓar*) pendapat tersebut.

Apabila jawaban terhadap masalah yang dimintakan fatwa tidak dapat dipenuhi oleh *naṣ qaṭ'i* dan pendapat yang ada dalam *al-kutub al-mu'tabarah*, maka penetapan fatwa dilakukan melalui pendekatan manhaji, yakni dengan mengggunakan metode: *al-jam'u wa al-taufīq*,[16] *tarjīhi*,[17] *ilhāqi*,[18] dan *istinbāṭi*.[19] Jika dalam masalah yang dimintakan fatwa tersebut terjadi perbedaan pendapat (*khilāfiyah*) di kalangan imam maẓhab, maka penetapan fatwa didasarkan pada hasil usaha penemuan titik temu di antara pendapat-pendapat maẓhab melalui metode *al-jam'u wa al-taufīq*. Namun jika usaha ini tidak berhasil, maka penetapan fatwa dilakukan melalui metode *tarjīhi*, yaitu dengan menggunakan metode *muqāran al-maẓāhib* (perbandingan maẓhab) dan den-

14 Ma'ruf Amin, *Era Baru Ekonomi Indonesia; dari Fikih ke Praktek Ekonomi Islam*, (Jakarta: ėLSAS, 2011), hlm. 31-32.

15 Yang dimaksud adalah kitab-kitab Ahlussunnah dan dipersempit lagi kitab-kitab *maẓāhib*. Kitab-kitab di luar *ahl maẓāhib* tidak boleh dipakai. Tim LTN PBNU, *Ahkamul Fuqaha* (Surabaya: Khalista, 2011), Hlm. xii.

16 *al-Jam'u wa al-Taufīq* yaitu mengumpulkan dalil-dalil yang terlihat kontradiksi, kemudian mengkompromikannya, hasil kompromi inilah yang menjadi hasil hukum. Abdul Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islāmiyyah Syabāb al-Azhar, tt), hlm. 229.

17 *Tarjīhi* yaitu mendahulukan salah satu dari dua dalil yang bertentangan atas yang lain, dengan kewajiban mengamalkan yang satu dan mengabaikan yang lainnya. Abdul Karim al-Namlah, *Ithāfu Ẓawi al-Baṣāir; Syarah Rauḍah al-Nādzir fi Uṣūl al-Fiqh*, Jilid VIII, (Riyad: Dār al-'Āṣimah, 1996), hlm. 212.

18 *Ilhāqi* yaitu menghimpun suatu masalah dengan bandingannya. Jaenal Aripin, *Kamus Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012), hlm. 275.

19 *Istinbāṭi* yaitu mengeluarkan dalil dari yang ditunjukinya dengan melihat secara jeli terhadap hal-hal yang memberi faedah, semisal *umum, khusus, muṭlaq, muqayyad, mujmal, atau mubayyan* dari naṣ itu sendiri. Imam al-Syaukani, *Irsyād al-Fuhūl ilā Tahqīq al-Haq min 'Ilm al-Uṣūl*, Juz II, (Riyad: Dār al-Faḍilah, 2000), hlm. 852.

gan menggunakan kaidah-kaidah ushul fiqh *al-muqāran*.

Ketika suatu masalah atau suatu kasus belum ada *qaul* yang menjelaskan secara persis dalam *al-kutub al-mu'tabarah* namun terdapat padanannya dari masalah tersebut, maka penetapan fatwa dilakukan melalui metode *ilhāqi*, yaitu menyamakan suatu masalah yang terjadi dengan kasus padanannya dalam *al-kutub al-mu'tabarah*. Jika metode *ilhāqi* ini tidak bisa dilakukan karena tidak ada *mulhaq bih* (kasus padanannya) dalam *al-kutub al-mu'tabarah*, maka penyelesaiannya dilakukan dengan metode *istinbāṭi*. Metode *istinbāṭi* ini dilakukan dengan memberlakukan metode *qiyāsi*,[20] *istiṣlāhi*,[21] *istihsāni*,[22] dan *saddu aż-żarī'ah*.[23] Metode-metode inilah yang lazim digunakan oleh DSN-MUI dalam menetapkan fatwa.

Di samping metode-metode tersebut, secara umum penetapan fatwa Dewan Syari'ah Nasional (DSN) MUI memperhatikan pula kemaslahatan umum (*maṣālih 'āmmah*) dan *maqāsid asy-syarī'ah* agar fatwa tidak terkesan *rigid* atau kaku karena hanya berpegang pada metode istinbāṭ hukum yang sudah baku.[24]

Melalui ketiga pendekatan tersebut di atas, setiap persoalan yang muncul akan dapat terjawab. Adalah tidak mungkin menjawab semua persoalan dengan pendekatan *naṣ*, karena *naṣ* sifatnya sangat terbatas sedangkan persoalan baru terus bermunculan. Begitu pula, tidak mungkin hanya berpegang pada *aqwāl* atau pendapat hukum ulama klasik yang terdapat dalam *al-kutub al-mu'tabarah* karena penulisannya sudah terhenti sejak ratusan tahun yang lalu. Padahal masalah-masalah baru yang butuh direspon terus bermunculan

---

20 *Qiyāsi* adalah menyamakan kasus cabang pada kasus pokok untuk memberlakukan hukum asal pada kasus cabang itu, hal itu dikarenakan titik konvergensi antara keduanya.//menjadikan suatu keserupaan dengan keserupaan lainnya semakin identik, yakni untuk memberlakukan ketentuannya. Imam al-Amidi, *Muntahā al-Sūl fī 'Ilm al-Uṣūl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), hlm. 338. Imam al-Amidi, *Al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, Juz III, (Riyad: Dār al-Ṣumai'iy, 2003), hlm. 227.

21 *Istiṣlāhi* adalah penetapan hukum pada suatu perkara yang tidak ditegaskan dalam nas ataupun ijma' atas pertimbangan maslahah mursalah. Dengan kata lain, bangunan hukum yang didasarkan pada logika maslahah mursalah. Muhammad Khudhari Bek, *Uṣūl Fiqh* (Beirut: Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā, 1969), hlm. 310.

22 *Istihsāni* adalah beralih dari penetapan hukum sesuai dengan teori dasarnya, dikarenakan adanya dalil yang lebih kuat yang menuntut beralih dari pendapat yang pertama. Imam al-Amidi, *Muntahā al-Sūl fī 'Ilm al-Uṣūl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), hlm. 245. Abdul Karim al-Namlah, *Ithāfu Ẓawi al-Baṣāir; Syarah Rauḍah al-Nādzir fī Uṣūl al-Fiqh*, Jilid IV, (Riyad: Dār al-'Āṣimah, 1996), hlm. 285.

23 *Saddu aż-żarī'ah* adalah menutup jalan/melakukan suatu pekerjaan yang semula mengandung kemaslak hatan untuk menuju suatu kemafsadatan. Al-Zarkasyi, *al-Bahr al-Muhīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*, Juz VI, (Kuwait: Dār al-Ṣafwah, 1992), hlm. 82.

24 Ma'ruf Amin, *Pembaharuan Hukum Ekonomi Syariah dalam Pengembangan Produk Keuangan Kontemporer* (*Transformasi Fiqh Muamalah dalam Pengembangan Ekonomi Syari'ah*), pidato ilmiah pada penganugerahan gelar Doktor Kehormatan (Doctor Honoris Causa) dalam bidang Hukum Ekonomi Syari'ah. Disampaikan di hadapan sidang senat terbuka UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 5 Maret 2012, dalam Hijrah Saputra dkk (ed), *Himpunan Fatwa Keuangan Syari'ah DSN-MUI*, (Jakarta: Erlangga, 2014), hlm. 905-906.

dan berkembang.

Tindakan yang kurang bijak bila membiarkan masalah-masalah tersebut tanpa jawaban dengan alasan tidak ada *naṣ* atau tidak ada *qaul*. Oleh karena itu, perlu adanya *manhaj* yang dijadikan acuan untuk menyelesaikan persoalan-persoalan baru sehingga tidak terjadi penumpukan masalah yang tidak terjawab. Selain itu, *manhaj* ini juga dimaksudkan agar tidak timbul pemberian jawaban hukum tanpa pedoman, yang hanya berdalih karena kebutuhan mendesak (*lil hājah*) atau maslahat (*lil maṣlahah*), atau tujuan hukum (*li maqāṣid al-syarī'ah*), dengan tanpa batasan dan patokan (*bi lā hudūdin wa lā ḍawābiṭa*) ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan.[25]

Jumhur ulama menyepakati Al-Qur'an, Sunnah, Ijma' dan qiyas sebagai sumber hukum syara' sedangkan lainnya seperti *istihsan*, *istiṣlah* atau *maslahah mursalah*, *sadd al-dzari'ah* dan lain sebagainya diperselisihkan keberadaannya sebagai sumber hukum oleh jumhur ulama.[26] Walau demikian, dalam pendekatan *manhaj* sumber hukum yang *mukhtalafun fihā* tersebut dapat dijadikan metode dalam memberikan jawaban terhadap suatu masalah, disamping qiyas yang tidak dianggap sebagai sumber hukum yang berdiri sendiri karena membutuhkan kepada sumber hukum lain seperti Al-Qur'an, Sunnah, dan Ijma'.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa dalam pengembangan hukum pada era sekarang DSN-MUI dapat melakukan langkah-langkah sebagai berikut:

a. Melihat ketetapan hukum teks *naṣ* yang jelas (*ṣarīh*) dalam Al-Qur'an, Sunnah, maupun Ijma'.
b. Metode *murā'atul khilāf* adalah sikap menjaga perbedaan pendapat dengan lebih mengutamakan aspek-aspek yang disepakati atau titik temu bila mendapati perbedaan pendapat dalam fiqh.
c. Memilih pendapat fuqaha yang paling kuat dan paling maslahat (*arjah wa aṣlah al-'arā'*).
d. Jika langkah pada nomer 2 tidak mungkin dilakukan maka memilih pendapat yang lebih dekat kemaslahatannya (*ikhtiyār aṣlah ra'y al-mazahabih*).
e. Melakukan istinbaṭ hukum bila terdapat kasus-kasus baru (*al-masāil al-mustajaddah*) dengan melakukan telaah ulang (*i'ādah al-nadzar*) terhadap *'illat* hukumnya.[27]

25 Ma'ruf Amin, *Era Baru Ekonomi Indonesia; dari Fikih ke Praktek Ekonomi Islam*, (Jakarta: ėLSAS, 2011), hlm. 33-34.

26 Wahbah al-Zuhailiy, *Ushul al-Fiqh al-Islamiy*, Juz I, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), hlm. 417.

27 Ma'ruf Amin, *Era Baru Ekonomi Indonesia; dari Fikih ke Praktek Ekonomi Islam*, (Jakarta: ėLSAS, 2011), hlm.

Sebagai respon terhadap perkembangan fiqh ekonomi kontemporer DSN-MUI perlu mengembangkan teori-teori akad yang lebih rinci (small theory) agar lebih aplikatif dari mulai proses fatwa hingga regulasi (*taqnīn al-ahkām al-iqtiṣādiyyah*).

a. Teori *tafrīq al-halāl minal harām* (memisahkan unsur halal dari unsur haram)

Teori ini perlu dikembangkan mengingat bahwa kegiatan ekonomi syari'ah belum bisa dilepaskan sepenuhnya dari sistem ekonomi konvensional yang ribawi. Paling tidak lembaga ekonomi syari'ah akan berhubungan dengan ekonomi konvensional yang ribawi dari aspek permodalan, pengembangan produk, maupun keuntungan yang diperoleh.

Pemisahan unsur halal dari yang haram dapat dilakukan dari unsur, sepanjang yang diharamkan tidak lebih besar atau dominan dari yang halal. Bila unsur halal dan haram telah dapat diidentifikasi maka unsur haram harus dikeluarkan.

Teori ini secara ringkas dapat dirumuskan bahwa harta atau uang dalam perspektif fiqh bukanlah benda haram karena zatnya (*'ainiyah*) tapi karena cara memperolehnya (*kasbiyah*). Oleh karena itu, bila tercampur uang yang halal dan yang haram, sedangkan bagian yang haram dapat diidentifikasi dan dikeluarkan, maka uang yang tersisa adalah halal hukumnya.

Teori di atas merupakan sebuah pengecualian terhadap kaidah fiqh yang umum yakni:

اذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام

"jika hal yang halal dan haram tercampur maka dimenangkan atau didahulukan yang haram"

Hal ini karena kaidah umum tersebut hanya berlaku bila terhadap percampuran yang tidak mungkin dipisahkan unsur halal dan haram tersebut selamanya, baik secara hakiki maupun secara hukum. Sedangkan dalam kasus harta atau uang maka pemisahan yang halal dari yang haram (*tafrīq al-halāl minal harām*) adalah mungkin dilakukan dengan cara memisahkan unsur haram dari yang halal, karena haramnya harta disini bukan karena zatnya tapi karena cara memperolehnya.

Aplikasi teori ini dalam contoh kasus adalah pembentukan Unit-unit Usaha Syari'ah pada perbankan konvensional. Sebagian orang meragukan kehalalan produk Unit Usaha Syari'ah karena modal pembentukan berasal

43

dari bank konvensional ribawi. Padahal dalam kasus ini dapat dilakukan *tafrīq al-halal minal harām*. Caranya adalah dengan mengidentifikasi unsur-unsur yang halal dan haram dari asset kekayaan bank konvensional dengan mengeluarkan aspek haramnya secara hukumnya saja.[28]

b. Teori *i'ādah al-nazhar* (telaah ulang)

Telaah ulang pendapat ulama terdahulu ini bisa dilakukan bilamana ia dianggap tidak cocok lagi untuk dipedomani karena faktor sulit diimplementasikan (*ta'assur, ta'adzdzur wa ṣu'ūbah al-'amal*). Telaah ulang salah satu caranya dilakukan dengan menguji kembali pendapat yang *mu'tamad* dengan mempertimbangkan pendapat hukum yang selama ini dipandang lemah (*marjuh* bahkan *mahjur*), karena adanya *'illat* hukum yang baru dan atau pendapat tersebut lebih membawa kemaslahatan. Selanjutnya pendapat tersebut dijadikan pedoman (*mu'tamad*) dalam menetapkan hukum.

Mempertimbangkan kembali pendapat yang lemah (*marjuh*) menjadi pendapat yang *mu'tamad* adalah sebuah upaya terobosan terhadap kebekuan fiqh di bidang ekonomi yang selam ini mengalami kemandekan yang cukup lama di tengah hegemoni teori hukum bisnis atau dagang konvensional. Di sisi lain mengembangkan teori ini lebih bersikap hati-hati dan terukur secara ilmiah di banding pendapat yang bersikap longgar dalam menetapkan hukum dengan alasan *al-aṣlu fi al-asyyā' al-ibāhah* (hukum asal segala sesuatu itu boleh), atau *lil maṣlahah* (adanya maslahat), atau *lil hājah* (karena kepentingan yang sangat mendesak).

Teori ini merupakan jalan tengah di antara pemikiran sebagian pakar ekonomi Islam yang terlalu longgar dalam penerapan prinsip-prinsip hukum ekonomi Islam, sehingga ekonomi Islam terjebak pada labeling. Sebaliknya dengan teori ini pengembangan ekonomi Islam tidak terlalu ketat dan terikat dalam kaidah-kaidah dan pemikiran fiqh klasik yang mungkin sulit diaplikasikan kembali pada era sekarang.

Contoh penerapan teori ini antara lain soal posisi wakil dalam akad sewa menyewa. Wakil boleh menyewa benda yang dipercayakan kepadanya untuk disewakan. Pendapat ini diambil bertentangan dengan pendapat mayoritas ulama setelah melakukan telaah ulang (*i'ādah al-nazhar*) terhadap *'illat* hukum yang dikemukakan jumhur. Jumhur berpendapat larangan wakil menyewa benda yang diserahkan kepada dia untuk disewakan kepada orang lain karena adanya *tuhmah* (diduga kuat ada kebohongan)

28 Ma'ruf Amin, *Era Baru Ekonomi Indonesia; dari Fikih ke Praktek Ekonomi Islam*, (Jakarta: ėLSAS, 2011), hlm. 44-48.

dari wakil sehingga dapat merugikan pemilik. Namun bila dilakukan telaah ulang terhadap *'illat* hukum tersebut, maka *'illat* hukum tersebut akan hilang bila si pemilik memberikan tarif yang jelas terhadap harta benda yang akan disewakan kepada wakilnya, lalu si wakil menyepakati tarif tersebut dan kemudian ia menyewa sendiri harta benda tersebut. Inilah yang dimaksud telaah ulang terhadap pendapat yang *mu'tamad* di kalangan jumhur ulama.[29]

2. **Penggunaan Kaidah Fiqh yang Mengandung *Maqāṣid asy-Syarī'ah* pada Fatwa Dewan Syari'ah Nasional (DSN-MUI)**

Qawā'id fiqhiyyah dalam istinbaṭ hukum Islam memiliki urgensi yang cukup besar dalam penetapan hukum Islam. Kaidah fiqh (*qawā'id fiqhiyyah*) merupakan sebuah kajian yang menekankan pembahasan pada kerangka-kerangka hukum yang bersifat umum, yang dirumuskan berdasarkan adanya dalil atau kesamaan '*illat* dan karakteristik persoalan. Kaidah fiqh merupakan rumusan umum dari beragam persoalan *furu'iyyah* yang tak terhitung jumlahnya dan memiliki keserupaan '*illat* (ratio legis), dimana keserupaan '*illat* tersebut berkesesuaian dengan dalil naṣ dan prinsip-prinsip dasar syari'at. Hukum-hukum hasil generalisasi itu kemudian dirumuskan dalam sebuah prinsip dasar yang berfungsi untuk menelaah persoalan-persoalan lain yang memiliki kesamaan '*illat*. Disamping itu, jika seseorang mempelajari satuan hukum fiqh dalam kitab-kitab klasik konvensional tanpa disertai rumusan-rumusan kaidahnya, maka akan menambah kerumitan/keruwetan, mengingat dinamika kehidupan manusia terus berkembang dari waktu ke waktu. Sementara itu, rumusan-rumusan hukum secara general (*qawā'id fiqhiyyah*) sebagai hasil kreasi ijtihad para *salaf al-salih* harus dikuasai agar tidak terjebak ke dalam persoalan parsial-partikular yang tak kunjung usai. Dengan menguasai ilmu kaidah fiqh, seseorang akan mengetahui hakekat fiqh, dasar-dasar, dan rahasia-rahasianya.

Kaidah fiqh memiliki urgensi dalam penggalian dan penetapan hukum (*istinbāṭ al-ahkām*), bila dilihat dari manfaat dan keutamaan mempelajarinya. Terdapat beberapa keutamaan mempelajari kaidah fiqh, yaitu: pertama, bahasanya yang ringkas dan padat menyebabkan kaidah fiqh akan mudah dipelajari, dikuasai dan dihafalkan oleh siapapun. Sebab, untuk menguasai setiap permasalahan fiqh amat menyulitkan, dan biasanya hukum-hukum fiqh itu hanya mudah diingat ketika dibutuhkan atau sedang terjadi.

Kedua, dengan mengkaji kaidah fiqh seseorang terhindar dari kon-

29 Ma'ruf Amin, *Era Baru Ekonomi Indonesia; dari Fikih ke Praktek Ekonomi Islam*, (Jakarta: ẻLSAS, 2011), hlm. 51-55.

tradiksi hukum-hukum *furu'iyyah*. Seseorang terkadang bingung kenapa hukum A berbeda dengan hukum B padahal karakteristik permasalahannya sama. Berbeda jika orang tersebut telah menguasai kaidah fiqh, maka ia akan mudah mengetahui perbedaan dan persamaan antara satu persoalan dengan persoalan lainnya tanpa merasakan adanya kontradiksi.

Ketiga, mempelajari kaidah fiqh akan sangat membantu seseorang untuk mengetahui status hukum beragam persoalan kontemporer yang sedang dihadapi, dimana persoalan-persoalan itu tidak pernah terjadi sebelumnya, atau tidak pernah diterangkan hukumnya oleh ulama-ulama terdahulu. Bahkan kaidah-kaidah fiqh akan mengantarkan seorang faqih (ahli fiqh) ke derajat mujtahid fatwa, dengan syarat ia betul-betul menguasai secara mendalam dalil-dalil asalnya, *furu'-furu'* yang dicakupnya, serta pengecualian-pengecualiannya.

Keempat, menguasai kaidah-kaidah fiqh, khususnya kaidah-kaisah *kubra*, akan membantu pelajar untuk mengetahui tujuan-tujuan fundamental dari syari'at Islam (*maqāṣid asy-syarī'ah*), dimana hal itu sulit dicapai bila hanya mempelajari satu persatu hukum *juz'iyyah*-nya. Misalkan seseorang menelaah kaidah " *al-masyaqqah tajlib al-taysir*" (kesulitan dapat menarik/beralih kepada kemudahan), maka seseorang akan dengan mudah memahami bahwa tujuan dari syari'at Islam itu adalah untuk memberi kemudahan kepada umatnya, bukan menimpakan kesulitan-kesulitan yang membebani mereka.

Kelima, kaidah fiqh sebagai sebuah disiplin ilmu bersifat terbuka dan tidak eksklusif, dalam artian siapa saja dengan mudah mempelajari dan mengaplikasikannya dalam kehidupan sehari-hari. Berbeda misalnya dengan ilmu ushul fiqh atau ilmu tafsir yang hanya "dibidangi" oleh ahli fiqh (mujtahid) atau ahli tafsir (mufassir) yang memang memiliki prasyarat ketat dan tidak sembarangan orang bisa masuk ke wilayah tersebut. Lain halnya, dengan Kaidah fiqh yang dapat dikaji, dipelajari, dan diterapkan oleh siapapun yang ingin memahami prinsip dasar syari'at Islam.

Keenam, mempelajari kaidah fiqh sama dengan mempelajari bangunan-bangunan terbentuknya hukum fiqh. Hanya saja, langkah yang ditempuh berbeda, yakni bahwa ilmu kaidah fiqh menggiring persoalan-persoalan *juz'iyyah* (parsial-partikular) ke dalam bentuk *kulliyyah* (universal-fundamental). Sementara ilmu-ilmu keislaman lain, umumnya menggiring setiap persoalan dari sisi *kulliyyah* menuju telaah secara *juz'iyyah*.[30]

Tujuan akhir dari *qawā'id fiqhiyyah* adalah untuk memberi isyarat

30 Abdul Haq dkk., *Formulasi Nalar Fiqh; Telaah Kaidah Fiqh Konseptual*, Buku I, (Surabaya: Khalista, 2006), hlm. 17-19.

dalam rangka mengidentifikasi metode yang dipakainya terdahulu, bukan untuk beristidlal dengannya. Ini sebagai indikator bahwa *qawā'id fiqhiyyah* tidak dapat dijadikan hujjah, tapi hanya sebagai sarana untuk mengenal metode ijtihad. *Qawā'id fiqhiyyah* dapat dijadikan semacam instrument bagi seorang faqih (pakar hukum Islam) dalam mengidentifikasi *uṣul al-mażhab* dan menyingkap dasar-dasar fiqh.

Hal ini bisa dimaklumi, sebab pada dasarnya masing-masing mażhab fiqh memiliki *qawā'id fiqhiyyah* yang beragam yang diciptakan oleh para ulama mereka dengan berpatokan pada *uṣul al-mażhab*-nya. Walaupun begitu, bukan berarti seluruh ulama mażhab (terutama mażhab Syafi'iyyah) menolak *qawā'id fiqhiyyah* untuk dijadikan sebagai *hujjah*, karena mayoritasnya justru lebih cenderung dapat menerima *qawā'id fiqhiyyah* untuk dijadikan sebagai dalil hukum. Ini tampak misalnya pernyataan al-Bannani "menurut mażhab Syafi'I, *qawā'id fiqhiyyah* dapat dijadikan hujjah dan sangat penting keberadaannya dalam fiqh.

Begitu juga al-Suyuti yang menjelaskan bahwa ilmu *al-asybāh wa al-naẓāir* adalah ilmu yang agung, dapat menyingkap hakikat, dasar-dasar dan rahasia fiqh, mempertajam analisa fiqh serta mampu membekali seseorang untuk mampu mengidentifikasi berbagai persoalan yang tak terhingga banyaknya sepanjang masa dengan cara *ilhaq* dan *takhrij*. Oleh sebab itu al-Suyuti menyimpulkan bahwa *qawā'id fiqhiyyah* dapat dijadikan hujjah.

Tak jauh beda dengan mażhab Syafi'i, dalam mażhab Hanafipun tidak ada kesepakatan di antara para ulama mereka terhadap boleh tidaknya berfatwa atau berhujjah dengan menggunakan *qawā'id fiqhiyyah*. Mereka yang tidak setuju, beralasan bahwa qaidah itu bersifat *aghlabiyah* (mayoritas), tidak bersifat *kulliyah* (universal menyeluruh). Diantaranya ibn al-Nujaim sebagaimana dikutip al-Hamawi yang mengatakan: "tidak boleh berfatwa dengan menggunakan *qawā'id fiqhiyyah* dan *ḍawābiṭ* karena sifatnya *aghlabiyah*. Akan tetapi, bagi ulama mażhab Hanafi yang setuju *qawā'id fiqhiyyah* dapat dijadikan sebagai *hujjah*, beralasan bahwa bahwa bila diperhatikan ternyata tidak semua kaidah itu bersifat *aghlabiyah*, namun ada juga kaidah yang sifatnya *kulliyah*.

Di sini sayangnya ia tidak memberikan contoh konkret kaidah yang bersifat *kulliyah* tersebut. Oleh sebab itu, ibn al-Nujaim hanya secara implisit menyatakan bahwa kaidah yang sifatnya *kulliyah* boleh dijadikan *hujjah* hukum Islam. Begitu pula dengan penyusun kitab *Majallat al-Ahkam al-'Adliyah* sebagaimana dikutip al-Zarqa - yang mayoritasnya bermażhab Hanafi, mereka sependapat dengan mengatakan bahwa para ahli hukum

Islam sebelum menemukan dalil yang konkrit, tidak boleh menetapkan hukum dengan hanya berpegang pada salah satu kondisi dari kaidah itu. Ini artinya, bagi mażhab Hanafi, *qawā'id fiqhiyyah* tidak dapat dijadikan dalil hukum yang berdiri sendiri.

Sedangkan dalam mażhab Maliki, para ulama mereka menempatkan *qawā'id fiqhiyyah* sejajar dengan ushul fiqh, sebab kaidah-kaidah fiqh itu termasuk bagian syariat yang dapat memperjelas metodologi berfatwa. Bagi mereka, setiap putusan hukum yang bertentangan dengan dalil dan kaidah yang disepakati oleh para ulama, maka putusan tersebut batal. Al-Qarafi memperkuat pendapat ini dengan mendudukkan *qawā'id fiqhiyyah* yang disepakati dalam posisi yang kuat hampir seperti naṣ, ijma dan *qiyas jaliy*. Begitu juga Ibn Farhun dalam kitabnya *Tabṣirat al-Hukkām* yang menjadikan *qawā'id fiqhiyyah* sebagai *hujjah*. Bahkan secara tegas al-Banani menyatakan bahwa kaidah yang menjadi pijakan fiqh, kedudukannya menyerupai dalil-dalil. Dengan demikian, bagi mażhab Maliki, *qawā'id fiqhiyyah* dapat dijadikan sebagai dalil sumber hukum Islam.

Adapun dalam mażhab Hanbali, ulama mereka tampaknya sepakat menjadikan *qawā'id fiqhiyyah* sebagai *hujjah* (dalil hukum). Hal ini terlacak dari pendapat beberapa tokohnya yang popular seperti Ibn Taimiyah dalam kitabnya, *qawā'id al-Nuraniyyyah*, Ibn Qayyim al-Jauziyah dalm kitabnya *I'lam al-Muwaqqi'in*, Ibn Rajab dalm kitabnya *Qawā'id fi al-Fiqh al-Islami*, dan ibnu al-Najjar dalam kitabnya *al-Kaukab al-Munir*. Keempat tokoh di atas kiranya telah mewakili sikap mażhab Hanbali terhadap status *qawā'id fiqhiyyah* sebagai *hujjah* atau dalil *istinbath* hukum Islam, terutama pada kasus-kasus yang tidak dijelaskan hukumnya oleh naṣ (Al-Qur'an dan Hadis mutawatir). Walaupun begitu dalam stratifikasi praksisnya, mażhab Hanbali ini cenderung tetap mendahulukan hadits dhaif daripada *qawā'id fiqhiyyah* sesuai dengan pedoman ijtihad yang dibangun oleh imam mażhabnya.

Berdasarkan penjelasan di atas, tampaknya ada kesepakatan secara implisit antar mażhab bahwa untuk kaidah-kaidah fiqh yang berasal langsung dari teks hadits, bisa diterima sebagai dalil. Perbedaan timbul terhadap kaidah-kaidah fiqh yang secara tak langsung berasal dari hadits atau yang sama sekali bukan dari hadits, tapi dihasilkan melalui renungan dan pemikiran induktif dari kasus-kasus fiqh yang pernah terjadi.

Mencermati fenomena perbedaan di atas tentang eksistensi *qawā'id fiqhiyyah* sebagai sandaran hukum, maka tampaknya pendapat kelompok yang menyatakan bahwa hanya *qawā'id fiqhiyyah* yang bersumber dari hadist Nabi saja yang bisa dijadikan sandaran hukum, kiranya dapat di-

kritisi lebih lanjut. Sebab kalau kaidah-kaidah fiqh yang berasal dari teks hadits saja yang bisa dijadikan dalil hukum, maka kekuatannya sebagai dasar pijakan sebenarnya bukanlah pada kaidah-kaidah fiqhnya, tapi pada teks hadits-hadits tersebut dalam hal ini, kaidah fiqh menjadi kurang terlihat perannya. Tapi kalau seandainya kaidah-kaidah fiqh yang tidak berasal dari teks hadits atau berasal dari prinsip-prinsip kandungan hadits secara umum bisa diterima, maka disinilah tampak peran signifikasi *qawā'id fiqhiyyah*. Posisinya kiranya dapat disejajarkan dengan qiyas, istiṣlah, istishab, istihsan, dan 'urf sebagai dalil hukum atau metode penggalian hukum. Dengan demikian, pemberdayaan *qawā'id fiqhiyyah* bisa dilakukan lebih optimal dan maksimal dalam menjawab problematika hukum Islam kontemporer di tengah tantangan dinamika zaman yang terus berubah.[31]

Para ulama ushul fiqh mengelompokkan beberapa kaidah ke dalam kategori kaidah-kaidah fiqh yang memuat *maqāṣd asy-syarī'ah* sebagai berikut:[32]

No	Kaidah Fiqh	Arti
1	الضرر يزال	Bahaya harus dihilangkan
2	يرفع الضرر العام بتحمل الضرر الخاص	Menghindari bahaya yang bersifat umum dengan memilih bahaya yang bersifat khusus atau tertentu
3	يرفع اشد الضررين بتحمل اخفّهما	Menghindari dua hal yang berbahaya (*madarrat*) dengan memilih yang paling ringan di antara ke duanya
4	درء المفا سد اولى من جلب المنافع	Menghindari kerusakan (*mafsadah*) lebih utama daripada memilih kemanfaatan
5	الضرورات تقدر بقدرها	Darurat itu diukur sesuai dengan kadarnya
6	المشقة تجلب التيسير	Kesulitan (*masyaqqat*) itu dapat menarik kepada kemudahan
7	الحرج مرفوع	Kesulitan itu harus dihilangkan
8	لا يجوز ارتكاب ما يشق علي النفس	Tidak diperkenankan melakukan sesuatu yang menyulitkan diri sendiri

Penggunaan kaidah-kaidah fiqh dalam fatwa Dewan Syari'ah Nasional Majelis Ulama Indonesia sering kali ditampilkan untuk memperkuat dasar-dasar hukum yang menjadi dalil/argument penetapan fatwa DSN-MUI. Posisinya dalam format fatwa diletakkan setelah dalil al-Qur'an, Had-

31 Toha Andiko, *Ilmu Qawaid Fiqhiyah; Panduan Praktis dalam Merespon Problematika Hukum Islam Kontempporer*, (Yogyakarta: Teras, 2011), hlm. 23-27.

32 Abdul Karim Zaidan, *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, (Ttp: Muassasah Qurṭūbah, ttt), hlm. 383-385.

its, ijma', qiyas dan pendapat para fuqaha.

Berdasarkan studi yang mendalam ditemukan bahwa penggunaan kaidah fiqh dalam fatwa DSN-MUI sejak tahun 2000 s.d 2017 sebanyak 41 macam kaidah yang berbeda-beda yang diulang-ulang sebanyak 296 kali. Kaidah fikih yang lebih banyak digunakan ialah:

الاصل في المعاملا ت الاباحة الاان يدلّ الدليل على تحريمها

"Asal hukum urusan muamalat itu dibolehkan selama tidak ada dalil yang mengharamkannya."

Penggunaan kaidah di atas merujuk pada ayat al-Qur'an yang menyatakan bahwa Allah swt menghalalkan semua jenis transaksi jual beli (muamalah) dan mengharamkan yang berimplikasi riba. Hukum asal muamalah adalah *mubah* selama belum ada dalil yang mengaturnya, karena syari' tidak menjabarkannya secara terperinci, bergantung pada perkembangan zaman, tempat, dan kultur masyarakat. Hukum muamalah dalam al-Qur'an dijelaskan secara global dan di dalamnya ada wilayah ijtihad, mengingat karakternya yang dapat berubah-rubah.

Kuantitas pemakaian kaidah tersebut di atas sebanyak 97 kali dengan prosentase 32,7. Kaidah yang sangat umum ini, seringkali digunakan pada rentang waktu periode 2000 sampai dengan 2017 tanpa disertai dengan kaidah lain yang lebih khusus, sehingga fatwa DSN-MUI terkesan longgar, terlalu luas dan kurang "menukik" pada permasalahan, meskipun masih absah untuk digunakan.

Di sisi lain, terdapat 9 macam kaidah yang bermuatan nilai-nilai maṣlahah yang penggunaannya diulang-ulang sebanyak 137 kali. Di bawah ini adalah tabel kaidah fiqhnya:

Tabel 1

Kaidah yang Bermuatan Nilai-Nilai Maṣlahah pada Fatwa DSN-MUI

No		Arti	Frekwensi	Prosentase
1	الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة	Hajat (Kebutuhan) itu terkadang menempati tempatnya darurat	26	8.7
2	الضرر يزال	Kemudaratan (bahaya, kesukaran, kesulitan) boleh/ harus dihilangkan	26	8.7
3	تصرف الامام على الرعيه منوط بالمصلحة	Kebijakan imam (pemimpin) bergantung pada kemaslahatan umat	19	6.4

4	المشقة تجلب التيسير	Kesulitan dapat mendatangkan kemudahan	18	6.0
5	اينما وجدت المصلحة فثمّ حكم الله	Dimana ada maslahah disana ada hukum (ketetapan) Allah	16	5.4
6	الضرر يدفع بقدرالامكان	Bahaya harus dihindari sesuai kemampuan	16	5.4
7	درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح	Menolak kerusakan lebih di dahulukan daripada menarik kemaslahatan	14	4.7
8	للوسائل احكام المقاصد	Wasilah (relasi hukum) mengikuti tujuannya (maqasid)	1	0.3
9	العبرة فى العقود للمقاصد والمعانى لاالالفاظ والمبانى	Pernyataan dalam akad diarahkan pada tujuan dan maknanya bukan pada lafaz atau teksnya	1	0.3

Kenyataan ini mengindikasikan bahwa fatwa DSN-MUI mulai tidak *rigid* atau kaku lagi dalam penggalian istinbāṭ hukum, meskipun ke depannya penggunaan kaidah yang bermuatan maṣlahah masih harus lebih banyak lagi. Memang, tidak sedikit yang beranggapan bahwa fatwa-fatwa DSN-MUI terlalu liberal mengingat seringkali menggunakan prinsip maṣlahat yang menjadi bagian terpenting dari *maqāṣid asy-syarī'ah*. Kenyataannya, dalam masalah muamalah DSN-MUI merasa kesulitan mencari dalil-dalil dari naṣ, baik al-Qur'an dan Hadiṡ yang "tepat sasaran" dengan istilah yang berkembang pada keuangan syariah. Jalan yang terbaik menjawab kebuntuan dalam masalah ini, maka penggunaan prinsip-prinsip umum dalam *maqāṣid asy-syarī'ah* menjadi *win win solution* agar hukum tidak *mauquf* atau berhenti di tempat. Untuk lebih jelasnya, di bawah ini penulis sertakan tabel penggunaan kaidah fiqh pada fatwa DSN-MUI secara lengkap:

Tabel 2

Penggunaan Kaidah Fikih dalam Fatwa DSN – MUI

No		**Frekwensi**	**Prosentase**
1	الاصل في المعاملا ت الاباحة الاان يدلّ دليل على تحريمها	97	32,7
2	الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة	26	8,7

3	الضرر يزال	26	8,7
4	الثابت بالعرف كالثابت بالشرع	19	6,4
5	تصرف الامام على الرعيه منوط بالمصلحة	19	6,4
6	المشقة تجلب التيسير	18	6,0
7	اينما وجدت المصلحة فثمّ حكم الله	16	5,4
8	الضرر يدفع بقدرالامكان	16	5,4
9	درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح	14	4,7
10	الاصل فى الاشياء الاباحة الا ان يدل دليل على التحريم	7	2,3
11	ما ادّى الى الحرام فهو حرام	3	1,0
12	العادة محكّمة	2	0,6
13	التابع التابع	2	0,6
14	المواعد بصور التعاليق تكون لازمة	2	0,6
15	المعلق بالشرط يجب ثبوته عند ثبوت الشرط	2	0,6
16	لا يجو ز لاحد ان يأخذ مال احد بلا سبب شرعى	2	0,6
17	كل قرض جر منفعة فهوربا	1	0,1
18	الحكم يدورمع علته وجودا وعدما	1	0,1
19	ان الاحكام المترتبة على العوائد تدورمعها كيفما دارات وتبطل معها اذا بطلت كالنقود فى المعا ملا ت	1	0,1
20	كل حكم مرتب على عرف اوعادة يبطل عند زوال تلك العادة فاذا تغيّر تغيّر الحكم	1	0,1
21	للوسائل احكام المقاصد	1	0,1

22	انّ ما كان وسيلة وذريعة الى شيئ اخذ حكمه من حيث الايجاب اوالندب اوالاباحة اوالكراهة اوالتحريم	1	0,1
23	يغتفر فى الشيئ ضمنا وتبعامالا يغتفر قصدا	1	0,1
24	يغتفرفى الشيئ اذا كا ن تابعا مالا يغتفر اذا كا ن مقصودا	1	0,1
25	يغتفر فى الضمن ما لا يغتفر فى المستقبل	1	0,1
26	المعلق بالشرط يجب ثبوته عند ثبوت الشرط	1	0,1
27	كل امر يشتبه فيه ولا يتميز الا بالقرعة فانه يقرع	1	0,1
28	المتبرع لا يجبر	1	0,1
29	الحاجة لا تحق لاحد ان يأخذ مال غيره	1	0,1
30	لا يجوز لاحد ان يتصرف فى ملك الغير بلا اذنه	1	0,1
31	الاجر على قدر المشقة	1	0,1
32	العبرة فى العقود للمقاصد والمعانى لاالالفاظ والمبانى	1	0,1
33	حكم الحاكم فى مسائل الاجتهاد يرفع الخلاف	1	0,1
34	مالا يتم الواجب الا به فهو واجب	1	0,1
35	المعروف عرفا كالمشروط شرطا	1	0,1
36	المعروف بين التجار كالمشروط بينهم	1	0,1
37	ما حرم فعله حرم طلبه	1	0,1
38	الأمر إذا ضاق اتّسع	1	0,1
39	الضّرورات تبيح المحظورات	1	0,1
40	إنّ اشتراط الضّمان على الأمين باطل	1	0,1

41	الغرم بالغنم	1	0,1
		296	100

3. Contoh Aplikasi *Maqāṣid asy-syarī'ah* pada Fatwa DSN-MUI tentang Asuransi Haji

Fatwa DSN-MUI Nomor: 39/DSN-MUI/X/2002 menyebutkan bahwa asuransi haji yang dibenarkan menurut syariah adalah asuransi yang berdasarkan prinsip-prinsip syariah dan bersifat *ta'āwuni* (tolong-menolong) antar sesama jemaah haji.[33] Akad dalam asuransi haji menggunakan akad *tabarru'* (hibah) yang bertujuan untuk menolong sesama jemaah haji yang terkena musibah.[34] Akad dilakukan antara jamah haji sebagai pemberi *tabarru'* dengan Asuransi Syariah yang bertindak sebagai pengelola dana hibah. Dalam hal ini, Menteri Agama bertindak sebagai pemegang polis induk dari seluruh jemaah haji dan bertanggung jawab atas pelaksanaan ibadah haji, sesuai dengan ketentuan yang berlaku. Jemaah haji berkewajiban membayar premi sebagai dana *tabarru'* yang merupakan bagian dari komponen Biaya Perjalanan Ibadah Haji (BPIH).

Aplikasi *maqāṣid asy-syarī'ah* di bidang asuransi berujung pada satu titik, yaitu upaya melindungi kepentingan manusia. Tujuan ditetapkannya hukum dalam Islam sebagai upaya melindungi agama, jiwa akal, keturunan, dan harta (*al-kulliyah al-khamsah*). Adapun tujuan asuransi adalah melindungi kebutuhan manusia dari kerugian yang bersifat financial. Peran asuransi dalam mewujudkan kemaslahatan bisa melalui aspek perwujudan (*ijabiyah*) dan pencegahan (*salbiyah*). Sebab inti dari *maqāṣid asy-syarī'ah* adalah mencegah kerusakan dan mendatangkan kemanfaatan.

Contoh perlindungan asuransi terhadap pelaksanaan agama (*hifd ad-dīn*) bisa dilihat pada bidang pelaksanaan ibadah haji, terutama wukuf di Arafah,

33 Asuransi syariah (*Ta'min, Takāful,* atau *Tadhāmun*) adalah usaha saling melindungi dan tolong menolong diantara sejumlah orang/pihak melalui investasi dalam bentuk asset dan/atau *tabarru'* yang memberikan pola pengembalian untuk menghadapi resiko tertentu melalui akad (perikatan) yang sesuai dengan syariah. Akad yang sesuai dengan syariah yang dimaksud adalah yang tidak mengandung *gharar* (penipuan), *maisir* (perjudian), riba, *zhulm* (penganiayaan), *risywah* (suap), barang haram, dan maksiat.

34 Secara umum akad dalam asuransi yang dilakukan antara peserta dengan perusahaan terdiri atas akad *tijarah* (*mudhārabah*) dan/atau akad *tabarru'* (*hibah*). Ketentuan dalam akad *tijarah* (*mudhārabah*), perusahaan bertindak sebagai *mudhārib* (pengelola) dan peserta bertindak sebagai *shāhib al-māl* (pemegang polis). Sementara, dalam akad *tabarru'* (hibah), peserta memberikan hibah yang akan digunakan untuk menolong peserta lain yang terkena musibah. Sedangkan perusahaan bertindak sebagai pengelola dana hibah. Lihat, fatwa DSN-MUI Nomor: 21/DSN-MUI/X/2001 tentang Pedoman Umum asuransi syariah.

sebagai salah satu rukun haji yang harus dikerjakan. Jika tidak, maka hajinya tidak sah. Resiko jemaah haji tidak bisa melaksanakan wukuf semisal sakit keras atau terkena musibah, yang berakibat hajinya tidak sah, dapat di atasi dengan ikut asuransi sehingga yang bersangkutan bisa mengulang keberangkatannya ke tanah suci Makkah pada tahun berikutnya tanpa harus mengeluarkan biaya kembali karena telah ditanggung oleh pihak asuransi.

Perlindungan asuransi terhadap jiwa (*hifd an-nafs*) dapat dilihat pada asuransi takaful kecelakaan atau takaful kesehatan jemaah haji. Maksud dari asuransi ini adalah memberi santunan pada jemaah haji apabila mengalami musibah karena kecelakaan yang menyebabkan sakit, cacat, atau bahkan meninggal. Perlindungan asuransi terhadap kemaslahatan akal (*hifd al-'aql*) dapat dilihat pada fungsi asuransi dalam menjaga dan melindungi akal dari kerusakan. Penekanan perlindungan akal kaitannya dengan asuransi terletak pada aspek *ijabiyah* atau menproteksi akal. Salah satu usaha perlindungannnya adalah dengan mengikuti asuransi yang dapat melindungi kepentingan seseorang dalam mewujudkan keberlangsungan akalnya.

Asuransi haji ini juga dapat melindungi kemaslahatan keturunan (*hifd an-nasl*) bila terjadi hal-hal yang tidak diinginkan pada orangtua peserta asuransi, maka perusahaan asuransi akan memberi dana untuk kelangsungan pendidikan bagi putra-putrinya. Perlindungan asuransi haji pada kemaslahatan harta (*hifd al-māl*) terletak pada aspek negatif (*salbiyah*), artinya menjaga dan menjamin keamanan harta jemaah haji dari kerusakan dan lain sebagainya, bukan pada aspek positif (*ijabiyah*), yaitu usaha perwujudan hartanya sebagaimana layaknya dalam akad jual beli.

4. Contoh Aplikasi *Maqāṣid asy-syari'ah* pada Fatwa DSN-MUI tentang Sanksi atas Nasabah Mampu yang Menunda-Nunda Pembayaran

Hal-hal pokok dalam fatwa DSN-MUI No: 17/DSN-MUI/IX/2000 ini; pertama, diperbolehkannya mengenakan denda kepada nasabah mampu yang menunda-nunda pembayaran hutangnya, sedangkan nasabah tidak mampu karena adanya unsur *force majeure* tidak boleh dikenakan sanksi. Kedua, denda tersebut berupa sejumlah uang yang besaran jumlahnya ditentukan berdasarkan kesepakatan dan dibuat pada saat akad ditandatangani. Ketiga, sanksi tersebut merupakan *ta'zir*, yaitu bertujuan agar nasabah lebih disiplin dalam membayar hutang, dan dana dari sanksi tersebut diperuntukkan sebagai dana sosial.

Butir pertama pada fatwa ini didukung oleh Musṭafa az-Zarqa'. Menurut az-Zarqa'membiarkan pengemplang hutang tanpa diberi sanksi itu bertentangan dengan *maqāṣid asy-syarī'ah*. Penundaan pembayaran hutang kepada pe-

miliknya secara sengaja dan secara batil tanpa alasan syar'i adalah suatu kezaliman yang dilarang oleh nilai-nilai dasar dan asas-asas syariah. Dalam hal ini pengemplang hutang dianggap melanggar prinsip *hifḍ al-māl* dalam *kulliyat al-khamsah*. Tindakan tersebut jelas merugikan pemilik harta karena ia terhalang untuk memanfaatkan harta kekayaannya selama penundaan tersebut. Membiarkan tindakan semacam ini tanpa mengenakan pinalti kepada pelakunya berarti mempersamakan orang jujur yang patuh dan konsisten menunaikan kewajibannya dengan orang zalim yang merugikan orang lain. Ini pada gilirannya akan berakibat mendorong orang lain untuk melakukan pengemplangan hutang.[35]

Pada butir kedua fatwa DSN berbeda dengan pendapat Muṣṭafa az-Zarqa' yang menyerahkan kepada pengadilan untuk menentutan besarnya denda, bukan kepada kesepakatan kreditur dengan debitur, karena akan menjadi pintu menuju praktik riba terselubung. Biasanya kedua belah pihak menyepakati denda yang besarnya sama dengan bunga dengan tujuan sesungguhnya adalah untuk memperaktikkan sistem bunga, dan ini riba. Berbeda jika besaran denda diserahkan pada putusan pengadilan yang terlebih dahulu memeriksa perkara dan mendengarkan keterangan saksi ahli di bawah sumpah.. hal pertama yang harus diperiksa oleh hakim adalah apakah debitur mengalami keadaan *insolvensi* yang memaksanya tidak mampu membayar hutang atau tidak. Apabila ia mengalami keadaan memaksa yang menyebabkan ia tidak mampu membayar hutangnya, maka ia tidak dikenakan denda, tetapi jika terbukti melakukan pengemplangan padahal ia mampu membayar hutangnya, maka kepadanya dikenakan denda sesuai dengan keterangan saksi ahli di pengadilan.[36]

Mengenai penggunaan istilah *ta'zir* dalam fatwa DSN ini dirasa kurang tepat, karena dalam fatwa tersebut denda yang merupakan *ta'zir* itu didasarkan kepada kesepakatan para pihak yang dituangkan dalam akad (perjanjian). *Ta'zir* dalam ilmu hukum Islam bukanlah wilayah hukum perdata yang menyangkut perjanjian dan bersumber kepada akad para pihak, melainkan wilayah hukum pidana (jinayat). Kewenangan untuk menjatuhkan *ta'zir* adalah wilayah hakim berdasarkan ketentuan pidana (di luar hudud) yang ditetapkan oleh pihak berwenang dan tidak ada sangkut pautnya dengan kesepakatan para pihak.[37]

Catatan akhir dari fatwa DSN ini adalah bahwa, meskipun para ahli hukum Islam ada yang menolak pengenaan denda bagi para debitur atas keterlambatan pembayaran hutangnya karena dianggap sebagai riba atau jalan menuju riba, namun mereka tidak menolak adanya kemungkinan penggantian

35 Syamsul Anwar, *Studi Hukum Islam* Kontemporer, (Jakarta: RM Books, 2007), hlm. 182.
36 Syamsul Anwar, *Studi Hukum Islam* Kontemporer, (Jakarta: RM Books, 2007), hlm. 184.
37 Syamsul Anwar, *Studi Hukum Islam* Kontemporer, (Jakarta: RM Books, 2007), hlm. 194-195.

atas kerugian riil yang dialami kreditur akibat kelalaian debitur. Yang ditolak keras itu adalah penggantian atas kerugian berupa kehilangan keuntungan yang diharapkan, sebab keuntungan yang diharapkan itu tidak pasti. Sedangkan keuntungan riil, seperti ongkos-ongkos yang dikeluarkan untuk melakukan penagihan akibat kelalaian debitur, dapat dimintakan ganti kerugiannya. Hal ini sudah sesuai dengan kaidah fikih yang digunakan sebagai dasar hukum dalam fatwa ini, yaitu: "Bahaya (beban berat) harus dihilangkan". Keengganan debitur yang mampu membayar hutang tapi tidak menjalankan kewajibannya adalah *dharar* yang nyata dan harus diminimalisir atau dihilangkan dengan adanya sanksi yang disepakati bersama pada saat akad perjanjian ditandatangani, atau besaran dendanya diserahkan kepada pengadilan. Keberadaan sanksi bisa menjadi *tameng* yang protektif bagi debitur yang nakal, sesuai dengan kaidah fikih: "Mencegah kerusakan lebih didahulukan daripada menarik memaslahatan".

5. Contoh Aplikasi *Maqāṣid asy-syari'ah* pada Fatwa DSN-MUI tentang Pariwisata Syariah

DSN-MUI mendasarkan keputusan fatwanya No: 108/DSN-MUI/X/2016 tentang pariwisata syariah pada keumuman ayat yang berbicara tentang *safar* atau bepergian, semisal QS. Al-Mulk (67): 15, QS. Nuh (71): 19-20, QS. Al-Rum (30): 9, QS. Al-Ankabut (29): 20, QS. Al-Jumu'ah (62): 10, dan juga hadiṡ-hadiṡ tentang keutamaan dan manfaat bepergian. Pandangan ulama, seperti Ibn Abidin yang berpendapat bahwa hukum asal bepergian adalah mubah kecuali disebabkan kondisi lain seperti haji atau jihad, maka menjadi ibadah (ketaatan), atau untuk tujuan merampok maka bepergian termasuk maksiat, juga dijadikan pijakan dalam fatwa ini. Kaidah-kaidah fikih yang digunakan masih seputar kaidah; "Pada dasarnya, segala bentuk muamalat diperbolehkan kecuali ada dalil yang mengharamkannya"; "Apabila.sempit suatu urusan, maka (urusan itu) menjadi luas."; "Mencegah kerugian (*mafsadah*) lebih didahulukan daripada mengambil maslahat."; "Sesuatu yang haram dikerjakan maka haram juga diminta/dicari". Fatwa tentang pariwisata syariah ini juga memperhatikan keputusan fatwa MUI sebelumnya, seperti; Fatwa MUI No. 287 tahun 2001 tentang Pornografi dan Pornoaksi, Fatwa MUI No. 6/MUNAS VII/MUI/1012005 tentang Kriteria Maslahat, dan Fatwa MUI tentang Panti Pijat tanggal l9 Juli 1982.

Berdasarkan dalil-dalil tersebut di atas DSN-MUI membuat kriteria pariwisata syariah yang cukup mendetail. Yang dimaksud Pariwisata Syariah adalah pariwisata yang sesuai dengan prinsip syariah. Penyelenggaraan wisata wajib

terhindar dari kemusyrikan, kemaksiatan, kemafsadatan, *tabdzir/isrāf*, dan kemunkaran; dan, mampu menciptakan kemaslahatan dan kemanfaatan baik secara material maupun spiritual. Adapun Destinasi Wisata Syariah adalah kawasan geografis yang berada dalam satu atau lebih wilayah administratif yang di dalamnya terdapat daya tarik wisata, fasilitas ibadah dan umum, fasilitas pariwisata, aksesibilitas, serta masyarakat yang saling terkait dan melengkapi terwujudnya kepariwisataan yang sesuai dengan prinsip syariah.

DSN-MUI mengatur secara ketat pihak-pihak dalam penyelenggaraan Pariwisata Syariah, mulai dari Wisatawan, Biro Perjalanan Wisata Syariah (BPWS), Pengusaha Pariwisata, Hotel syariah, Pemandu Wisata, sampai dengan Terapisnya. Bahkan, pengelolaan serta pengembangan dana pariwisata wajib menggunakan akad-akad yang sesuai fatwa dengan DSN-MUI dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Apa yang diputuskan oleh DSN-MUI sarat dengan nilai-nilai dan prinsip dalam *maqāsid asy-syarīah*. Ketentuan yang mengatur pariwisata syariah dibuat dalam rangka meminimalisir praktek-praktek maksiat yang selalu melekat dengan destinasi wisata pada umumnya. Realitanya, tempat-tempat wisata yang di dalamnya terdapat kemusyrikan, kemaksiatan, kemafsadatan, *tabdzir/isrāf*, dan kemunkaran lebih banyak diminati wisatawan dibandingkan destinasi wisata yang syar'i yang mampu menciptakan kemaslahatan dan kemanfaatan baik secara material maupun spiritual. Ketentuan seputar pariwisata syariah dibuat berdasarkan prinsip *hifd al-din* dan *hifd al-'irdli*. Jika ditilik dari motivasinya, proses penetapan fatwa pariwisata syariah ini nampak dilandasi oleh upaya preventif agar tidak terjebak lebih jauh pada praktik maksiat dan mafsadah dalam setiap destinasi wisata terutama hotelnya. Hal ini dibuktikan dengan digunakannya kaidah fikih yang menyatakan mencegah kerusakan lebih didahulukan dari pada menarik kemaslahatan (*dar'u al-mafāsid muqaddamun 'ala jalb al-maṣālih*). Dengan demikian, ketentuan tentang pariwisata syariah jika ditilik dari konsiderensi dan argumen normatifnya secara implisit ditetapkan atas dasar *sadd adz-dzarī'ah*. Tempat wisata, meskipun realitasnya banyak yang menawarkan banyak kemaksiatan, namun sebagai upaya preventif agar tidak terjatuh pada pariwisata yang tidak *syar'i*, maka DSN-MUI menawarkan konsep pariwisata syariah kepada pemerintah untuk ditumbuhkembangkan di nusantara ini, minimal dimulai dari hotel-hotel yang berlabel syariah. Ketentuan terkait Hotel Syariah harus selalu diawasi pemerintah secara ketat. Hotel syariah tidak boleh menyediakan fasilitas akses pornografi dan tindakan asusila. Hotel syariah tidak boleh menyediakan fasilitas hiburan yang mengarah pada kemusyrikan, maksiat, pornografi dan/atau tindak asusila. Makanan dan minuman yang disediakan hotel syariah wajib

telah mendapat sertifikat halal dari MUI. Menyediakan fasilitas, peralatan dan sarana yang memadai untuk pelaksanaan ibadah, termasuk fasilitas bersuci. Pengelola dan karyawan/karyawati hotel wajib rnengenakan pakaian yang sesuai dengan syariah. Hotel syariah wajib meniiliki pedoman dan/atau panduan mengenai prosedur pelayanan hotel guna menjamin terselenggaranya pelayanan hotel yang sesuai dengan prinsip syariah. Hotel syariah wajib menggunakan jasa Lembaga Keuangan Syariah dalarn melakukan pelayanan. Disinilah letak kemaslahatan nyata dari pariwisata syariah yang ditawarkan oleh DSN-MUI. Di balik fatwa tentang pariwisata syariah, terdapat suatu kemaslahatan yang lebih besar, sekalipun dalam *taṭbīq* atau pelaksanaannya perlu keseriusan pemerintah (dinas pariwisata) untuk mewujudkannya.

Kesimpulan

1. Metode ijtihad dalam fatwa DSN-MUI menggunakan tiga pendekatan, yaitu pendekatan *naṣ qaṭ'i*, *qauli* dan *manhaji*. Dalam operasionalnya, semua *masāil* sedapat mungkin dicarikan dasar hukumnya di dalam al-Qur'an dan al-Hadiṡ, namun apabila tidak memungkinkan, maka proses perumusan fatwa dilakukan dengan pendekatan *qauli* yaitu mencari padanan masalah tersebut dengan pendapat para fuqaha dalam kitab-kitab *mu'tabarah*. Jika dengan pendekatan *qauli* juga tidak bisa, maka DSN-MUI menggunakan pendekatan *manhaji* dengan menempuh cara *al-Jam'u wa al-Taufīq*, *Tarjīhi*, *Ilhāqi*, dan *Istinbāṭi* dengan menerapkan metode *Qiyāsi*, *Istiṣlāhi* (maslahah mursalah), *Istihsāni*, dan *Saddu aż-żarī'ah*. Disamping metode-metode tersebut, Dewan Syari'ah Nasional (DSN-MUI) memperhatikan pula kemaslahatan umum (*maṣālih 'āmmah*) dan *maqāsid asy-syarī'ah* agar fatwa selalu *up to date* sepanjang masa. Adapun kaidah fiqh yang dipergunakan dalam fatwa DSN-MUI sebanyak 41 macam kaidah yang berbeda-beda yang diulang-ulang sebanyak 296 kali. Kaidah yang paling banyak digunakan adalah: "Asal hukum urusan muamalat itu dibolehkan selama tidak ada dalil yang mengharamkannya", yang kuantitas pemakaiannya sebanyak 97 kali dengan prosentase 32,7. Kaidah yang sangat umum ini, seringkali digunakan tanpa disertai dengan kaidah lain yang lebih khusus, sehingga fatwa DSN-MUI terkesan longgar, terlalu luas dan kurang "menukik" pada permasalahan, meskipun masih absah untuk digunakan.
2. Nilai-nilai filosofis dalam fatwa DSN-MUI dapat ditemukan pada penggunaan kaidah-kaidah fiqh yang dijadikan landasan hukum fatwa. Tercatat ada 9 macam kaidah yang bermuatan nilai-nilai maṣlahah dan *maqāṣid asy-syāri'ah* yang penggunaannya diulang-ulang sebanyak 137 kali. Dengan

demikian, terdapat 21,9 % kaidah yang mengandung nilai-nilai *maqāṣid asy-syāri'ah* dari 41 macam kaidah dalam fatwa DSN-MUI dalam rentang waktu tahun 2011 s.d 2017. Hal ini berbeda dengan keputusan fatwa DSN-MUI pada tahun 2000 s.d 2010 yang terkesan tekstualis, baik dilihat dari dalil al-Qur'an, hadits, ijma', qiyas, dan pendapat fuqaha klasik yang dijadikan landasan hukum, maupun penggunaan kaidah fiqh yang monoton. Fakta ini mengindikasikan bahwa fatwa DSN-MUI mulai tidak *rigid* atau kaku lagi dalam penggalian istinbāṭ hukum, meskipun ke depannya penggunaan kaidah yang bermuatan *maqāṣid asy-syāri'ah* masih harus lebih banyak lagi, mengingat persoalan *mu'amalah māliyah* selalu berkembang setiap saat.

Daftar Pustaka

Abdurrahman, Asjmuni, 2004, *Manhaj Tarjih Muhammadiyyah; Metodologi dan Aplikasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Adib, Muhammad, 2001, *Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Ahmidan, Ziad Muhammad, 2008, *Maqāṣid al-Syari'ah al-Islamiyyah*, Beirut: Muassasah Al-Risālah Nāsyirun.

'Aliyah, Samir, 1996, *'Ilm al-Qānun wa al-Fiqh al-Islamiy: naẓariyah al-Qānun wa al-Mu'āmalat al-Syar'iyyah*, Beirut: al-Muassasah al-Jami'ah li ad-Dirasah wa an-Nasyr wa al-Tauzi'.

Alshodiq, Mukhtar (penyunting), 2005, *Briefcase Book Edukasi Profesional Syariah: Fatwa-fatwa Ekonomi Syariah Kontemporer*, Jakarta: Renaisan.

al-Amidi, al-Imam, 2003, *Al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, Riyad: Dār al-Ṣumai'iy.

……, 2003, *Muntahā al-Sūl fī 'Ilm al-Uṣūl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Amin, Ma'ruf, 2011, *Era Baru Ekonomi Indonesia; dari Fikih ke Praktek Ekonomi Islam*, Jakarta: ėLSAS.

Andiko, Toha, 2011, *Ilmu Qawaid Fiqhiyah; Panduan Praktis dalam Merespon Problematika Hukum Islam Kontempporer*, Yogyakarta: Teras.

Anshori, Abdul Ghofur, 2009, *Hukum Perbankan Syariah*, Bandung: PT. Refika Aditama.

Antonio, Muhammad Syafi'I, 1999, *Bank Syariah: Wacana Ulama dan Cendekiawan*, Jakarta: Tazkia Institute.

Arikunto, Suharsimi, 2006, *Prosedur Penelitian; Suatu Pendekatan Praktik,* Jakarta: Rineka Cipta.

Arifi, Ahmad, 2010, *Pergulatan Pemikiran Fiqh "Tradisi" Pola Mażhab*, cet 2, Yogyakarta: elSAQ Press.

'Āsyur, Ibn, 2001, *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islamiyyyah*, Urdun: Dar an Nafais.

Aibak, Kutbuddin, 2008, *Metodologi pembaharuan hukum Islam*, cet 1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Audah, Jasser, 2011, *Maqāṣid al-Syari'ah: Dalīl Lil Mubtadi'īn*, London: Al-Ma'had al-Islamiy Lil Fikr al-Islamiy.

……, 2006, *Fiqh al-Maqāṣid: Ināṭah al-Ahkām asy-Syar'iyyah bi Maqāṣidihā*, Virginia: al-Ma'had al-Islamiy al-Fikr al-Islamiy.

Aziz, Abdul, bin Abdurrahman bin Ali bin Rabi'ah, 2002, *'Ilm Maqāṣid al-Syari'ah*, Riyadh: Al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'udiyyah.

al-Badawi, Yusuf Ahmad Muhammad, tt., *Maqāṣid asy-Syari'ah 'Inda Ibn Taimiyyah*, Urdun: Dār Nafā'is.

Bagus, Lorens, 2005, *Kamus Filsafat*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

Bakri, Asafri Jaya, 1996, *Konsep Maqasid Syariah menurut asy-Syatibi*, Jakarta: PT Raja Grafika Persada.

Barlinti, Yeni Salma, 2010, *Kedudukan fatwa Dewan Syari'ah Nasional dalam Sistem Hukum Nasional di Indonesia*, Jakarta: Baitbang dan Diklat Kemenag RI.

al-Baṣary, Ibn al-Thayyib, tt, *al-Mu'tamad fi Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Bugha, Musthafa dan Musthafa Khan, 2010, *al-Fiqh al-Manhajiy*, Damaskus: Dār al-Musthafa.

Djamil, Fathurrahman, 1995, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos Publishing House.

Eva Y.N. dkk, 2002, *Ensiklopedi-Oxford Dunia Islam Modern*, Bandung: Mizan.

Fajar ND, Mukti, dan Yulianto Achmad, 2010, *Dualisme Penelitian Hukum Normatif dan Empiris*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Fatah, Rohadi Abdul, 2010, *Analisis Fatwa Keagamaan dalam Fikih Islam*, Jakarta: Bumi Aksara.

Fauzia, Ika Yunia dan Abdul Kadir Riyadi, 2014, *Prinsip Dasar Ekonomi Islam Perspektif Maqashid al-Syari'ah*, Jakarta: Kencana Prenada Group.

al-Ghazali, Imam, 2000, *al-Mustaṣfā fī 'Ilm al-Uṣūl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ghufron, Sofiniyah, 2005, *Briefcasebook Edukasi Profesional Syariah Sistem dan Mekanisme Pengawasan Syariah*, Jakarta: RENAISAN.

Habib, Muhammad Bakr Ismail, 2003, *Maqāṣid al-Syari'ah ta'ṣīlan wa Taf'ilan*, Ttp: Da'wah al-Haq.
Hamid, M. Arifin, 2007, *Hukum Ekonomi Islam* (*Ekonomi Syariah*) *di Indonesia; Aplikasi dan Prospektifnya,* Bogor: Ghalia Indonesia.
Haq, Abdul, dkk. 2006,, *Formulasi Nalar Fiqh; Telaah Kaidah Fiqh Konseptual*, Buku I, Surabaya: Khalista.
al-Haramain, al-Imam, 1978, *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, Qatar: Seikh Khalifah bin Hamdan Ali Tsani.
Jabir, Thoha, 2001, *Maqāṣid al-Syari'ah*, Beirut: Dār al-Hadiy.
Jumantoro, Totok dan Samsul Munir Amin, 2005, *Kamus Ilmu Ushul Fikih,* t.tt: AMZAH.
Jundiani, 2009, *Pengaturan Hukum Perbankan Syariah di Indonesia*, Malang: UIN-Malang Press.
Juni, Erfan Helmi, 2012, *Filsafat Hukum*, Bandung: Pustaka Setia.
Kamali, Mohammad Hashim, 2008, *Shari'ah Law: An Introduction*, Oxford: Oneworld Publications.
al-Khādimīy, Nuruddin bin Mukhtār, 2001, *'Ilm al-Maqāṣid al-Syar'iah*, Riyadh: Maktabah al-'Abikan.
Khalaf, Abdul Wahhab, tt, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islamiyyah Syabab al-Azhar.
Khudhari Bek, Muhammad, 1969, *Uṣūl Fiqh*, Beirut: Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā.
Koto, Alaiddin, 2012, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.
Masyhuri dan Zainuddin, 2009, *Metodologi Penelitian; Pendekatan Praktis dan Aplikatif*, Bandung: Refika Aditama.
Mubarok, Jaih, 2002, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, Yogyakarta: UII Press.
Mudhar, Muhammad Atho', 1996, *Fatāwa Majelis al-'Ulamā al-Indonesiy: Dirāsah fi al-Fikr al-Tasyri'iy al-Islamiy bi Indonesia 1975-1988*, Jakarta: CENSIS.
Muhajir, Noeng, 1998, *Filsafat Ilmu; Telaah Sistematis Fungsional Komparatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin.
Muslehudin, M, 1991, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogyakarta.
Mustansyir, Rizal dan Misnal Munir, 2006, *Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
Mutiara, Fikni, dkk (ed), 2015, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Bidang POM dan IPTEK*, Jakarta: Erlangga.
Mutawalli, Abdul Hamid, tt., *Al-Islām wa Mabādi' Niẓam al-Hukm*, Iskandariyah: Al-Ma'arif.
al-Namlah, Abdul Karim, 1996, *Ithāfu Ẓawi al-Baṣāir; Syarah Rauḍah al-Nādzir fī Uṣūl al-Fiqh*, Riyad: Dār al-'Āṣimah.
Nazir, Moh., 2003, *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia.
Nafis, M. Cholil, 2011, *Teori Hukum Ekonomi Syariah*, Jakarta: UI-Press.
Pujiono, 2012, *Hukum Islam dan Dinamika Perkembangan Masyarakat; Menguak Pergeseran Perilaku Kaum santri*, Yogyakarta: Mitra Pustaka.
Prasetyo, Teguh & Abdul Halim Barkatullah, 2007, *Ilmu Hukum dan Filsafat Hukum; Studi Pemikiran Ahli Hukum Sepanjang zaman*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
al-Qaraḍhawi, Yusuf, 2008, *Dirāsah Fiqh Maqāṣid asy-Syarī'ah*, Kairo: Dār al-Syuruq.
....., tt, *Fatāwā Mu'āṣarah*, Mesir: Maktabah Wahbah.
al-Qarniy, Audh bin Muhammad, Ttt, *al-Mukhtaṣar al-Wajīz fī Maqāṣid al-Tasyri'*, Ttp: Tnp, Ttt.
al-Raisuniy, Ahmad, 1995, *Naẓariyyah al-Maqāṣid 'Inda al-Imam al-Syāṭibiy*, Virginia USA: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islamiy.
Rachmat, Aceng, 2011, *Filsafat Ilmu Lanjutan*, Jakarta: Prenada Media Group.
al-Rummaniy, Zaid bin Muhammad, 1994 M/1415 H, *Maqāṣid al-Syari'ah al-*Islamiyyah, Riyadh: Dār al-Gaits.
Rofiq, Ahmad, 2012, *Fiqh Kontekstual; dari Normatif Ke Pemaknaan Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Ṣabriy, Mas'ud, 2017, *Bidāyah al-Qāṣid ilā 'Ilm al-Maqāṣid*, Ttp: Tnp.
Said, Imam Ghazali dan A. Ma'ruf Asrori, 2005, *Ahkamul Fuqaha; Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes NU* (*1926-1999*), Surabaya: LTN NU Jawa Timur.
Saebani, Beni Ahmad, 2008, *Filsafat Hukum Islam*, Bandung: CV Pustaka Setia.
Saputra, Hijrah, dkk (ed), 2014, *Himpunan Fatwa Keuangan Syari'ah DSN-MUI*. Jakarta: Erlangga.
Satori, Djam'an, dan Aan Komariah, 2011, *Metodologi Penelitian Kualitatif,* Bandung: ALFABETA.
Al-Syaukani, Imam, 1999, *Irsyād al-Fuhūl*, Jilid II, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
al-Syātibi, Abu Ishāq, 2005, *al-Muwāfaqāt fi Ushul asy-Syarī'ah*, jilid II, Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyyah,
al-Syairaziy, Imam, tt, *al-Lumma' fi Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
Singarimbun, Masri, dan Sofian Effendi (ed), 1995, *Metode Penelitian Survai*, Jakarta: LP3ES.
Shidiq, Sapiudin, 2011, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Kencana Prenadamedia Group.
Ash Shiddieqy, Hasbi, 1997, *Pokok-Pokok Pegangan Imam Mażhab*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra.
....., 2001, *Pengantar Hukum Islam*, Semarang: Pustaka Rizki Putra.
....., 2001, *Falsafah hukum Islam*, Semarang: Pustaka Rizki Putra.
Sugiyono, 2005, *Memahami Penelitian Kualitatif,* Bandung: ALFABETA.
Suriasumantri, Jujun S., 2001, *Filsafat Ilmu*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
Tim LTN PBNU, 2011, *Ahkamul Fuqaha,* Surabaya: Khalista.
Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM, 2003, *Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: Liberty.
al-Youbiy, Muhammad Said bin Ahmad bin Mas'ud, 1998, *Maqāṣid al-Syari'ah al-Islamiyyah wa 'Alāqatuhā bi al-Adillah al-Syar'iyyah*, Riyadh: al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'udiyyah.
Zahro, Ahmad, 2004, *Tradisi Intelekstual NU; Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*, Yogyakarta: LKiS.
Al-Zarkasyi, 1992, *al-Bahr al-Muhīṭ fi Uṣūl al-Fiqh*, Kuwait: Dār al-Ṣafwah.
Zaedan, Abdul Karim, tt., *Al-Madkhal li Dirāsah as-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Kairo: Maktabah al-Quds.
Zainuddin, 2006, *Filsafat Ilmu Perspektif Pemikiran Islam*, Jakarta: Lintas Pustaka.
Zahrah, Muhammad Abū, tt, *Uṣul al-Fiqh,* Beirut: Daar al-Fiqh al-'Arabiy.
al-Zuhaily, Wahbah, 2001, *Uṣūl al-Fiqh al-Islamiy*, juz II, Damaskus: Dār al-Fikr.
....., 1999, *al-Wajīz fi Ushūl al-Fiqh*, Beirut: Dār al-Fikr.

JURNAL

Asmuni Mth, 1996, "Studi Pemikiran al-Maqasid (Upaya menemukan fondasi ijtihad akademik yang dinamis)", Jurnal Al- Mawarid edisi XIV 2005, hlm. 176.Nasution, Khoiruddin, 1996, *Maṣlahah and Its Aplication in Indonesian Fatwa*, dalam Jurnal Studia Islamica, Volume 3.
Gayo, Ahyar Ari dan Ade Irawan Taufik, 2012, *Kedudukan Fatwa DSN MUI dalam Mendorong Perkembangan Bisnis Perbankan Syariah* (*Perspektif Hukum Perbankan Syariah*), dalam Jurnal Rechtsvinding, Media Pembinaan Hukum Nasional, volume 1, nomor 2, Agustus.
Huda, Nurul, 2016, *Metodologi Fatwa Maqāṣidi Ibn 'Āsyur*, ejournal.kopertais4.or.id/index.php/tuhfah/article/download/3/91. diunduh pada tanggal 28 Desember.
Jauhar, 2003, *Metodologi MUI dalam berfatwa*, Jurnal Pemikiran Islam Kontekstual, Jakarta; PPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Vol. 4, Nomor 2, Desember.
Mun'im, Abdul, 1999, *Al-Syafi'iyah dan al-Maṣlahah; Kajian tentang Fungsi dan Kedudukan Al-Maṣlahah dalam Pemikiran Hukum Mażhab Syafi'i*, IAIN Sunan Ampel Surabaya: Jurnal Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya Akademika, vol. 05, no. 1, September.
Mutawalli, 2007, *Maqāṣid al-Syari'ah Sebagai Metode Istinbath Hukum* Islam, Fak. Syari'ah IAIN Mataram: Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam Istinbath, vol. 5, no. 1, Desember.
Nursidin, Ghilman, 2012, "Konstruksi pemikiran *Maqāṣid asy-Syarī'ah* Imam al-Haramain al-Ju-

waini (Kajian Sosio-Historis)", Sinopsis Tesis Program Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang.
Rusli, 2011, "Tipologi Fatwa di Era Modern: dari Offline ke Online", Jurnal Studia Islamika: Hunafa, Vol. 8, No.2, Desember.
Sarjan, M. Andi, 1996, *Hasbi Ash Shiddieqy wa Tajdid al-Fiqh fi Indunisiya*, Jurnal Studia Islamika, Volume 3, Nomer 3.
Tajrid, Amir, 2011, *Obyek Kajian Filsafat Ilmu* (*Ontologi, Epistemologi,dan Aksiologi*), IAIN Walisongo Semarang: Jurnal Penelitian Walisongo, vol. xix, no. 2, Nopember.
Taufik, Muhammad, 2005, *Al-Maṣlahah Sebagai Sumber Hukum,* IAIN Mataram: Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam, vol. 2, no. 2, Jun.
Zulqarnain, 2012, *Penetapan Hukum dalam Hukum Islam: Analisis Metodologi Pengambilan Hukum dalam Fatwa DSN-MUI tentang Pedoman Umum Penerapan Prinsip Syariah,* dalam Al-Risalah: Jurnal Hukum Islam, Vol. 12, No. 1, Desember.

ENSIKLOPEDI

Dahlan, Abdul Aziz, 2003, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: PT Ichtiar baru van Hoeve.
Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, 2001, *Ensiklopedi* Islam, Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve.
Eva Y.N. dkk, 2002, *Ensiklopedi-Oxford Dunia Islam Modern*, Bandung: Mizan.
Glasse, Cyril, 1999, *Encyclopaedia of Islam,* Pen. Ghufron A. Mas'adi, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.

KAMUS

Aripin, Jaenal, 2012, *Kamus Ushul Fiqh*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
Baalbaki, Munir dan Monir Baalbaki, tt., *Kamus Al-Maurid*, Surabaya: Halim Jaya.
Jumantoro, Totok dan Samsul Munir Amin, 2005, *Kamus Ilmu Ushul Fikih,* t.tt: AMZAH.
Munawwir, Ahmad Warson, 1997, *Kamus Al-Munawwir* (Surabaya: Pustaka Progressif.
Tim Kashiko, 2000, *Kamus Al-Munir,* Surabaya: Kashiko.

KOPERASI SYARIAH DALAM PERSPEKTIF REGULASI DAN FATWA DI INDONESIA

Devid Frastiawan Amir Sup
Universitas Darussalam Gontor, Indonesia
devidfrastiawan@unida.gontor.ac.id

Abstrak

Koperasi merupakan suatu badan usaha yang berbadan hukum dan berlandaskan berdasarkan asas kekeluargaan dan asas demokrasi ekonomi yang terdiri dari beberapa anggota di dalamnya. Menilik dinamika regulasi koperasi di Indonesia, Mahkamah Konstitusi menyatakan bahwa UU No. 17 Tahun 2012 Tentang Perkoperasian bertentangan dengan UUD 1945 dan tidak lagi mempunyai kekuatan hukum yang mengikat, sehingga UU No. 25 Tahun 1992 Tentang Perkoperasian berlaku untuk sementara waktu sampai dengan terbentuknya undang-undang baru. Di sisi lain, eksistensi koperasi syariah secara eksplisit dijelaskan dalam Pasal 87 Ayat (3) dan (4) UU No. 17/2012. Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan koperasi syariah dalam perspektif regulasi dan fatwa di Indonesia. Metodologi yang digunakan adalah kualitatif, deskriptif, kepustakaan. Hasil yang di dapat, koperasi syariah adalah koperasi yang didirikan, dikelola, dan menjalankan kegiatan usaha berdasarkan prinsip syariah. Prinsip syariah dalam hal ini merupakan prinsip hukum Islam dalam kegiatan perkoperasian berdasarkan fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga yang memiliki kewenangan dalam penetapan fatwa di bidang syariah. Pengaturan koperasi syariah di Indonesia merujuk kepada UU No. 25 Tahun 1992 Tentang Perkoperasian; UU No. 17 Tahun 2012 Tentang Perkoperasian; PP No. 7 Tahun 2021 Tentang Kemudahan, Pelindungan, dan Pemberdayaan Koperasi dan Usaha Mikro, Kecil, dan Menengah; dan Fatwa DSN-MUI No: 141/DSN-MUI/VIII/2021 tentang Pedoman Pendirian dan Operasional Koperasi Syariah.

Kata Kunci: *Koperasi Syariah; Regulasi; Fatwa; Indonesia*

Pendahuluan

Koperasi adalah suatu badan usaha yang berbadan hukum dan berlandaskan berdasarkan asas kekeluargaan dan juga asas demokrasi ekonomi serta terdiri dari beberapa anggota di dalamnya. Koperasi merupakan salah satu kegiatan organisasi ekonomi yang bekerja dalam bidang gerakan potensi sumber daya yang memiliki tujuan untuk mensejahterakan anggotanya (Dewanto et al., 2020, p. 472). Koperasi adalah suatu badan usaha (organisasi ekonomi) yang dimiliki dan dioperasikan oleh para anggotanya untuk memenuhi kepentingan bersama di bidang ekonomi. Koperasi dapat didirikan secara perorangan atau badan hukum koperasi. Badan usaha ini mengumpulkan dana dari para anggotanya sebagai modal dalam menjalankan usaha sesuai aspirasi dan kebutuhan bersama di bidang ekonomi (Riswanto & Laluma, 2020, p. 11).

Salah satu bentuk kerjasama ekonomi yang paling cocok untuk memberdayakan masyarakat dengan tingkat perekonomian menengah ke bawah adalah koperasi, karena di dalam koperasi dapat ditemukan prinsip dan nilai-nilai kebersamaan, gotong-royong, dan kesejahteraan bersama (Ghulam, 2016, p. 100). Permasalahan yang sering dihadapi koperasi adalah masalah organisasi dan manajerial, permodalan, serta rendahnya kualitas sumber daya manusia, sehinggga koperasi berjalan kurang inovatif, efiktif, dan efisien. Selain itu, citra koperasi di masyarakat adalah cenderung lebih rendah bila dibandingkan dengan lembaga ekonomi lain (Yusuf, 2016, p. 102).

Keberadaan koperasi dinilai sangat membantu, khususnya bagi individu/usaha menengah ke bawah yang membutuhkan pembiayaan/permodalan, karena ketidakmampuannya untuk mengakses lembaga keuangan perbankan (Virmayani et al., 2017, p. 3). Terlebih dengan pertumbuhan ekonomi rakyat yang tidak stabil (Saputra & Ardiansyah, 2021, p. 2), menjadikan keberadaan koperasi menjadi sangat dibutuhkan.

Pembangunan koperasi sebagai wadah kegiatan ekonomi masyarakat diarahkan agar semakin memiliki kemampuan menjadi badan usaha yang efisien, serta menjadi gerakan ekonomi rakyat yang tangguh dan berakar dalam masyarakat (Wulandari & Oktaviana, 2020, p. 54). Koperasi merupakan salah satu bentuk organisasi yang mendapatkan perhatian khusus bagi pemerintah (Sakdia, 2019, p. 169). Idealnya, bahwa koperasi selayaknya memberikan kontribusi yang besar dalam membantu perekonomian masyarakat dengan kemandiriannya serta dukungan dari pihak pemerintah. Bahkan pihak pemerintah sebagai pihak pengawas yang berperan aktif mulai dari awal berdiri sampai dengan pencapaian secara mandiri. Dengan demikian koperasi memberikan harapan yang begitu tinggi sebagai organisasi swadaya yang otonom,

demokratisasi ekonomi bagi masyarakat, serta dengan adanya pergerakan koperasi yang kuat akan memberikan keyakinan kepada pihak pemerintah untuk menggalang perekonomian nasional secara tangguh dan mandiri (Umar et al., 2021, p. 50).

Koperasi syariah merupakan sebuah konversi dari koperasi konvensional dengan pendekatan yang sesuai dengan syariah Islam (Yuwannita & Ariani, 2016, p. 202). Koperasi syariah merupakan kelompok swadaya masyarakat sebagai lembaga ekonomi rakyat yang berupaya mengembangkan usaha-usaha produktif dan investasi dengan berdasarkan kepada prinsip syariah (Rusydiana & Devi, 2018, p. 2). Kegiatan usahanya adalah di bidang simpan pinjam dan pembiayaan yang berprinsip syariah (Hafifah et al., 2021, p. 334). Terdapat beberapa indikator tentang koperasi syariah: (1) Koperasi yang memiliki konsep kerjasama tanpa sistem bunga (menggunakan pola bagi hasil); (2) Besar atau kecilnya bagi hasil ditentukan sesuai dengan akad awal yang telah disepakati bersama; dan (3) Kerugian kerjasama ditanggung bersama (Jayatri & Putri, 2020, p. 16).

Payung hukum koperasi syariah di Indonesia merujuk kepada UU No. 25 Tahun 1992 tentang Perkoperasian, kemudian UU No. 17 Tahun 2012 tentang Perkoperasian. Namun, Mahkamah Konstitusi menyatakan bahwa UU No 17 Tahun 2012 tentang Perkoperasian bertentangan dengan UUD 1945 dan tidak lagi mempunyai kekuatan hukum yang mengikat, sehingga UU No. 25 Tahun 1992 tentang Perkoperasian berlaku untuk sementara waktu sampai dengan terbentuknya undang-undang baru (Nugraha, 2016, pp. 272–278). Tentang eksistensi koperasi syariah ini terdapat dalam Pasal 87 UU No 17 Tahun 2012 tentang Perkoperasian, Ayat (3), "*Koperasi dapat menjalankan usaha atas dasar prinsip ekonomi syariah*", dan Ayat (4), "*Ketentuan mengenai koperasi berdasarkan prinsip ekonomi syariah sebagaimana dimaksud pada Ayat (3) diatur dengan Peraturan Pemerintah*". Selain diatur dalam regulasi, juga terdapat Fatwa DSN-MUI No: 141/DSN-MUI/VIII/2021 tentang Pedoman Pendirian dan Operasional Koperasi Syariah. Berdasarkan uraian di atas, penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan koperasi syariah dalam perspektif regulasi dan fatwa di Indonesia.

Metodologi Penelitian

Penelitian ini menggunakan metodologi kualitatif, deskriptif, dan kepustakaan (Sup et al., 2020, p. 139). Berdasarkan metode tersebut, maka pengumpulan data menggunakan metode dokumentasi (Sup, 2021d, p. 203). Data yang dimaksud adalah UU No. 25 Tahun 1992 Tentang Perkoperasian; UU No.

17 Tahun 2012 Tentang Perkoperasian; PP No. 7 Tahun 2021 Tentang Kemudahan, Pelindungan, dan Pemberdayaan Koperasi dan Usaha Mikro, Kecil, dan Menengah; dan Fatwa DSN-MUI No: 141/DSN-MUI/VIII/2021 tentang Pedoman Pendirian dan Operasional Koperasi Syariah. DSN-MUI adalah lembaga yang melaksanakan tugas MUI dalam menetapkan fatwa dan mengawasi penerapannya dalam rangka menumbuh-kembangkan usaha bidang keuangan, bisnis, dan ekonomi syariah di Indonesia (Sup, 2022, p. 26). Data yang diperoleh kemudian diolah dengan metode *editing* dan pengorganisasian data, kemudian dianalisis dengan metode deduksi (Sup, 2021e, p. 239), tujuannya untuk mendapatkan deskripsi selengkap mungkin mengenai konsep koperasi syariah dalam perspektif regulasi dan fatwa di Indonesia. Proses analisis tersebut dilakukan terus-menerus dari awal hingga akhir. Proses analisis yang dimaksud meliputi interpretasi data, alih bahasa, *editing* kata, dan menyusunnya dengan sistematika yang logis, sehingga deskripsi yang dihasilkan dapat menjadi suatu bangunan konsep yang utuh yang mudah untuk dimengerti (Sup, 2021b, p. 105) (Sup, 2021a, p. 330) (Sup, 2021c, p. 320).

Tipologi Koperasi di Indonesia

Secara harfiah koperasi bersasal dari kata "*cooperation*" yang terdiri dari suku kata "*co*" yang berarti bersama dan "*operation*" yang berarti bekerja, sehingga secara umum koperasi dapat dipahami sebagai perkumpulan orang yang secara sukarela mempersatukan diri untuk memperjuangkan peningkatan kesejahteraan ekonomi mereka melalui pembentukan sebuah badan usaha yang dikelola secara demokratis (Widiati, 2017, p. 45). Pengertian koperasi menurut UU No. 25 Tahun 1992 tentang Perkoperasian, adalah badan usaha yang beranggotakan orang-orang atau badan hukum koperasi dengan berlandaskan kegiatannya berdasarkan prinsip koperasi sekaligus sebagai gerakan ekonomi rakyat yang berdasarkan atas asas kekeluargaan (Edy et al., 2018, p. 77). Selanjutnya, menurut UU No. 17 Tahun 2012 tentang Perkoperasian, koperasi adalah badan hukum yang didirikan oleh orang perseorangan atau badan hukum koperasi dengan pemisahan kekayaan para anggotanya sebagai modal untuk menjalankan usaha, yang memenuhi aspirasi dan kebutuhan bersama di bidang ekonomi, sosial, dan budaya sesuai dengan nilai dan prinsip koperasi (Ndruru & Sitorus, 2018, p. 111).

Setelah UU No. 25 Tahun 1992 tentang Perkoperasian dibatalkan dan digantikan dengan UU No. 17 Tahun 2012 tentang Perkoperasian, maka koperasi memiliki peran strategis dalam tata ekonomi nasional yang diharapkan dapat menyejahterakan rakyat. Namun Mahkamah Konstitusi berpendapat bahwa

akibat UU No. 17 Tahun 2012 tentang Perkoperasian, koperasi menjadi "*hilang ruh*" dan tidak sesuai dengan UUD 1945. Menurut Mahkamah Konstitusi, terdapat sejumlah pasal yang dianggap sudah tidak sesuai dengan prinsip koperasi karena justru mengusung semangat kapitalisme yang lebih dikuasai oleh swasta. Mahkamah Konstitusi menyatakan bahwa UU No 17 Tahun 2012 tentang Perkoperasian bertentangan dengan UUD 1945 dan tidak lagi mempunyai kekuatan hukum yang mengikat. Dengan demikian, maka UU No. 25 Tahun 1992 tentang Perkoperasian berlaku untuk sementara waktu sampai dengan terbentuknya undang-undang baru (Nugraha, 2016).

Asas koperasi di Indonesia adalah kekeluargaan dan gotong-royong, dengan prinsip keanggotaan bersifat terbuka, satu anggota satu suara, perputaran modal terbatas, alokasi surplus produksi disesuaikan atas kontribusi dari masing-masing anggota, jasa penyediaan uang tunai, penekanan pada aspek pendidikan, serta bersifat netral dalam soal agama dan politik (Afifudin, 2018, p. 109). Tujuan koperasi adalah memajukan kesejahteraan anggota dan masyarakat pada umumnya serta ikut membangun tatanan perekonomian nasional dalam rangka mewujudkan masyarakat yang maju, adil, dan makmur berlandaskan Pancasila dan UUD 1945. Kegiatan/jasa utama dari koperasi secara umum adalah menyediakan jasa penyimpanan dan peminjaman untuk anggotanya (Arismawati et al., 2017, p. 3).

Koperasi memiliki fungsi dan peran, membangun dan mengembangkan potensi dan kemampuan ekonomi anggota pada khususnya dan masyarakat pada umumnya dalam meningkatkan kesejahteraan ekonomi dan sosialnya, mempertinggi kualitas kehidupan manusia dan masyarakat, memperkokoh perekonomian rakyat sebagai dasar kekuatan dan ketahanan perekonomian nasional dengan koperasi sebagai sokogurunya, serta mewujudkan dan mengembangkan perekonomian nasional yang merupakan usaha bersama yang didasarkan asas kekeluargaan dan demokrasi ekonomi (Hikmawati et al., 2019, p. 39).

Koperasi terbagi menjadi koperasi yang sudah bersertifikat NIK dan yang belum bersertifikat NIK. NIK adalah nomor induk koperasi, di mana koperasi yang sudah memiliki NIK merupakan koperasi yang sudah terdaftar pada Dinas Koperasi (Syahputera & N., 2019, p. 120). Keaktifan koperasi dalam melakukan Rapat Anggota Tahunan (RAT) akan berdampak pada pemberian grade oleh Kementerian Koperasi dan UKM melalui Kantor Dinas Koperasi, baik provinsi maupun kabupaten/kota. Pemberian grade berdasarkan keaktifan melakukan RAT terbagi menjadi 4 kategori. *Pertama*, Kategori A (memiliki sertifikat NIK), dengan indikator sudah bersertifikat dan sertifikat NIK masih berlaku dalam tahun berjalan. *Kedua*, Kategori B (pra sertifikat NIK), di mana untuk kategori

ini diberikan kepada koperasi yang melakukan RAT minimal 1 kali dalam 3 tahun terakhir, juga diberikan kepada koperasi yang masa aktif sertifikatnya telah habis dan belum melakukan perpanjangan dalam tahun berjalan. *Ketiga*, Kategori C, diberikan kepada koperasi yang memiliki indikator usaha dalam pengertian masih aktif melakukan usaha namun tidak melakukan RAT dalam 3 tahun terakhir. *Keempat*, Kategori D, diberikan kepada koperasi yang statusnya tidak aktif atau hanya terdapat identitas koperasi tetapi tidak ada indikator usaha dan indikator kelembagaan yang dalam hal ini adalah tidak adanya kejelasan siapa pengurus dan pengelolanya (Wanita & Sofyan, 2019, pp. 139–140).

Berdasarkan tingkatannya, koperasi terbagi menjadi koperasi primer dan koperasi sekunder (Juwariyah & Rosmawarni, 2021, p. 19). Koperasi primer adalah koperasi yang minimal memiliki anggota sebanyak 20 orang perseorangan. Koperasi sekunder adalah koperasi yang terdiri dari gabungan badan-badan koperasi serta memiliki cakupan daerah kerja yang luas dibandingkan dengan koperasi primer. Koperasi sekunder dapat dibagi menjadi: (1) Koperasi pusat, adalah koperasi yang beranggotakan paling sedikit 5 koperasi primer; (2) Gabungan koperasi, adalah koperasi yang anggotanya minimal 3 koperasi pusat; (3) Induk koperasi, adalah koperasi yang minimum anggotanya adalah 3 gabungan koperasi (Febriantika, 2016, p. 3).

Berdasarkan jenis usahanya, koperasi terbagi menjadi koperasi simpan pinjam, koperasi serba usaha, koperasi produsen, koperasi konsumen, dll (Fadhilah, 2020, p. 313). Koperasi Simpan Pinjam (KSP) merupakan lembaga koperasi yang melakukan kegiatan usaha menghimpun dana dan menyalurkan dana dari dan untuk anggota, calon anggota, koperasi lain dan/atau anggotanya yang perlu dikelola secara profesional sesuai dengan prinsip kehati-hatian dan kesehatan koperasi, sehingga dapat meningkatkan kepercayaan dan memberikan manfaat yang sebesar-besarnya kepada anggota dan masyarakat di sekitarnya (Wetina et al., 2021, p. 174). Dapat disimpulkan bahwa, koperasi simpan pinjam merupakan lembaga keuangan yang berfungsi menyimpan dana dari masyarakat dan menyalurkannya melalui kredit (Nawangsari & Putra, 2016, p. 67). Ruang lingkup kegiatan usaha koperasi simpan pinjam, apabila dilihat secara umum merupakan tempat penghimpunan dan penyaluran dana yang berbentuk pinjaman dari dan untuk anggota. Meskipun pada perkembangannya, tidak hanya melayani anggotanya saja, tetapi juga masyarakat luas (Hasanah & Hanifah, 2020, p. 38).

Koperasi Serba Usaha (KSU) merupakan koperasi yang menyediakan beberapa usaha yang dibutuhkan anggota dan disesuaikan dengan kebutuhan lingkungannya (Maghfiroh & Rusdarti, 2016, p. 292). Oleh karena itu, dalam koperasi serba usaha, bidang-bidang usaha atau kegiatan ekonomi seperti

produksi, konsumsi, kredit, pemasaran, dan jasa dilakukan oleh koperasi itu secara bersama (Andreas et al., 2020, p. 314). Koperasi serba usaha termasuk ke dalam koperasi yang multifungsi, karena koperasi serba usaha bergerak pada seluruh jenis koperasi, mulai dari penjualan hingga penyediaan jasa dan simpan pinjam bagi pelanggan dan anggotanya (Fauziah & Yahya, 2021, p. 324).

Koperasi Bank Perkreditan Rakyat (KBPR) merupakan koperasi yang dapat menjalankan kegiatan usaha perbankan sebagai BPR. BPR adalah bank yang melaksanakan kegiatan usaha secara konvensional atau berdasarkan prinsip syariah yang dalam kegiatannya tidak memberikan jasa dalam lalu-lintas pembayaran. Usaha-usaha BPR meliputi: menghimpun dana dari masyarakat dalam bentuk simpanan berupa deposito berjangka, tabungan, dan/atau bentuk lainnya yang dipersamakan dengan itu; memberikan kredit; menyediakan pembiayaan dan penempatan dana berdasarkan prinsip syariah, sesuai dengan ketentuan yang ditetapkan oleh BI; dan menempatkan dananya dalam bentuk SBI, deposito berjangka, sertifikat deposito, dan/atau tabungan pada bank lain (Cahyaningrum, 2017, pp. 11–13).

Koperasi Jasa Keuangan Syariah (KJKS) merupakan koperasi yang bergerak dalam bidang simpan pinjam dengan menerappkan sistem syariah Islam (bagi hasil) dalam pengelolaan keuangannya (Karyadiputra, 2016, p. 142). Sejak tahun 2015, Koperasi Jasa Keuangan Syariah (KJKS) telah berubah namanya menjadi KSPPS (Muslim & Nenengsih, 2021, p. 98). Koperasi Simpan Pinjam dan Pembiayaan Syariah (KSPPS) adalah koperasi yang kegiatan usahanya meliputi simpanan, pinjaman, dan pembiayaan sesuai prinsip syariah, termasuk mengelola zakat, infaq/sedekah, dan wakaf (Hidayat, 2016, p. 393). Pelaksanaan KSPPS dilakukan dengan bersandar kepada aturan syariah dan aturan koperasi yang ada selama tidak bertentangan dengan hukum syariah (Hasanah et al., 2018, p. 1).

Baitul Maal wa Tamwil (BMT) merupakan bentuk badan usaha yang berbadan hukum koperasi sehingga BMT sama-sama berdiri di bawah naungan Dinas Koperasi. BMT adalah lembaga swadaya masyarakat, dalam artian didirikan dan dikembangkan oleh masyarakat. Pada awal pendiriannya, biasanya dilakukan dengan menggunakan sumber daya (termasuk dana/modal) dari masyarakat setempat itu sendiri. Secara operasional BMT cenderung berbeda dengan koperasi. Aktivitas BMT justru sejajar dengan aktivitas yang dilakukan perbankan syariah (Murdiana, 2016, pp. 274–275).

Koperasi produsen merupakan koperasi yang beranggotakan para produsen barang atau jasa tertentu. Koperasi produsen didirikan dengan tujuan antara lain, menghindari persaingan di antara para produsen dalam menjual barang hasil produksi, sehingga harga barang dapat dipertahankan pada

tingkat yang lebih menguntungkan, mempertahankan mutu barang hasil produksinya agar tetap sesuai dengan cita rasa atau selera konsumen, sehingga barang yang dihasilkan tetap laku di pasar, menjaga kestabilan harga barang yang dihasilkan melalui kesepakatan terhadap jumlah barang yang dihasilkan (Nino, 2018, p. 26).

Koperasi konsumen merupakan koperasi yang beranggotakan para konsumen. Pada hakikatnya terdapat 2 tujuan penting didirikannya koperasi konsumen, yaitu meningkatkan kesejahteraan anggota koperasi dengan menjual barang-barang konsumsi dengan harga yang relatif murah dan kualitas yang baik, serta meningkatkan pendapatan para anggota koperasi melalui penghematan-penghematan pembelian barang konsumsi akibat lebih murahnya harga barang-barang yang dijual di koperasi (Nino, 2018).

Koperasi jasa merupakan koperasi dengan kegiatan utamanya pelayanan jasa. Jasa dalam koperasi ini bukanlah seperti jasa pada koperasi simpan pinjam. Layanan utama yang diberikan atau dijual oleh koperasi kepada anggotanya dan masyarakat adalah berupa jasa antara lain jasa bidang angkutan, asuransi, perlistrikan, dan perumahan (Nino, 2018).

Koperasi industri kerajinan adalah koperasi yang melakukan usaha di bidang industri dan kerajinan tertentu (Bratama, 2019, p. 10). Usahanya meliputi usaha pengadaan, pengelolaan bahan baku menjadi bahan jadi, atau gabungan ketiganya (Purwanti, 2017, p. 15).

Berdasarkan status anggotanya, koperasi terbagi menjadi koperasi pegawai negeri, koperasi unit desa, koperasi pasar, dll (Muhammady, 2019, p. 1). Koperasi Pegawai Negeri (KPN) adalah koperasi yang beranggotakan golongan fungsional seperti pegawai negeri yang merupakan kelompok homogen dalam arti mempunyai profesi dan kepentingan ekonomi yang sama. Pada umumnya, KPN menjalankan usaha simpan pinjam dan usaha membantu para anggotanya dalam hal penyimpanan dana dan kebutuhan mereka yang berkaitan dengan uang tunai yang manfaatnya dapat dirasakan para pegawai negeri karena kepraktisannya (Arifah et al., 2019, p. 38). Koperasi Pegawai Republik Indonesia (KPRI) merupakan jenis koperasi yang berdasarkan status anggotanya adalah para pegawai negeri. Sebelum KPRI, koperasi ini bernama KPN. KPRI ini beranggotakan para pegawai negeri baik pegawai pusat maupun daerah (Pradnyawati et al., 2019, p. 250).

Koperasi Unit Desa (KUD) merupakan koperasi di wilayah pedesaan yang bergerak dalam penyediaan kebutuhan masyarakat yang berkaitan dengan kegiatan pertanian. Koperasi unit desa dapat juga dikatakan sebagai wadah organisasi ekonomi yang berwatak sosial dan merupakan wadah bagi pengembangan kegiatan ekonomi masyarakat pedesaan yang diselenggarakan

oleh masyarakat dan untuk masyarakat itu sendiri (Ansar et al., 2020, p. 22). Pada hakikatnya industri kecil dan industri rumah tangga sebagai unit usaha di pedesaan dapat menciptakan peluang usaha dalam kegiatan ekonomi sehingga menyebabkan naiknya pendapatan masyarakat yang pada akhirnya meningkatkan kesejahteraan masyarakat pedesaan. KUD dapat berfungsi sebagai: mencarikan alternatif pemecahan masalah pengusaha kecil seperti penyediaan kredit, pembentukkan modal bersama melalui tabungan, penyediaan sarana produksi, pelaku agroindustri, memasarkan produk, dll; memberikan kemudahan berupa pelatihan dan pembinaan kepada pengusaha dalam usaha-usaha yang dilakukannya; dan pengusaha di pedesaan perlu diorganisir untuk memperkuat posisi tawar-menawarnya dalam menghadapi persaingan dan melakukan kemitraan dengan pihak lain (Nafanu, 2016, p. 31).

Koperasi pasar merupakan koperasi yang beranggotakan para pedagang pasar. Pada umumnya pedagang di setiap pasar mendirikan koperasi untuk melayani kebutuhan yang berkaitan dengan kegiatan para pedagang (Setiawan & Fauzi, 2021, p. 22). Bentuk koperasinya dapat berupa koperasi simpan pinjam yang menyediakan pinjaman modal bagi para pedagang (Wibisono, 2019, p. 120).

Koperasi pondok pesantren (Kopontren) adalah pondok pesantren yang memiliki badan usaha yang berbentuk koperasi dan anggota-anggotanya adalah masyarakat pesantren baik yang berada di dalam pondok maupun di luar pondok. Secara organisasi koperasi pondok pesantren tidak hanya merupakan organisasi yang menggunakan sistem ekonomi sosial tetapi juga mempunyai dimensi religi yang terintegralistik dengan kegiatan-kegiatan individu (anggota) yang bertekad untuk memperbaiki situasi ekonomi dan sosial mereka, melalui usaha-usaha bersama saling membantu dan amanah yang berdasarkan akidah-akidah agama untuk kepentingan bersama (D. S. Dewi & Widiastuti, 2016, p. 224).

Koperasi karyawan merupakan sebuah instansi yang berada di lingkungan suatu perusahaan (Agustina et al., 2019, p. 105). Pada prinsipnya, koperasi karyawan sama dengan koperasi pada umumnya, namun anggotanya hanya terbatas pada karyawan pada suatu perusahaan. Karyawan adalah setiap orang yang bekerja dengan tenaganya (fisik dan pikiran) pada suatu perusahaan dan memperoleh balas jasa yang sesuai dengan perjanjian yang telah disepakati (Azizah et al., 2019, pp. 176–177). Koperasi karyawan merupakan salah satu penggerak perekonomian di suatu perusahaan, dari jasa simpan pinjam, pengadaan barang, dan jasa (Setianto et al., 2021, p. 53).

Koperasi mahasiswa merupakan salah satu bentuk koperasi berdasarkan jenis anggotanya, yaitu mahasiswa, yang memiliki tujuan yang sama untuk

dikembangkan dalam suatu koperasi. Koperasi mahasiswa sebagai organisasi yang berbasis pendidikan serta bisnis diharapkan mampu mencetak kader yang berjiwa wirausaha dengan tetap memperhatikan kesejahteraan anggota pada khususnya dan masyarakat pada umumnya (Setianingrum & P., 2019, p. 194). Koperasi mahasiswa adalah wadah bagi mahasiswa untuk memenuhi kebutuhan (seperti: buku, alat tulis, makanan, dll) serta wadah bagi mahasiswa yang ingin belajar berorganisasi maupun praktek lapangan (Hidayah et al., 2017, p. 2). Koperasi mahasiswa merupakan sarana yang tepat bagi mahasiswa untuk mempraktikkan ilmu yang diperoleh selama perkuliahan khususnya berkaitan dengan koperasi dan kewirausahaan. Dengan adanya koperasi mahasiswa, diharapkan selain dapat mengaplikasikan ilmu koperasi yang telah dipelajari juga dapat menumbuhkan jiwa entrepreneur pada dirinya. Dengan demikian mahasiswa diharapkan tidak lagi menggantungkan nasibnya untuk mencari kerja, akan tetapi ketika mereka lulus nantinya mampu menciptakan pekerjaan (Thoharudin, 2017, p. 76).

Koperasi wanita merupakan salah satu wadah aktivitas ekonomi di tingkat desa yang memiliki potensi strategis dalam menggerakkan ekonomi lokal karena koperasi wanita mampu memberdayakan kaum perempuan, menumbuhkan wirausaha baru skala mikro dan kecil serta mampu mencegah urbanisasi, serta menciptakan kesejahteraan dan keamanan (Timur & Dwiputri, 2021, p. 79). Koperasi wanita merupakan jenis koperasi unit simpan pinjam yang usaha utamanya adalah kredit (S. R. Dewi & Boedirochminarni, 2018, p. 481).

Koperasi Syariah dalam Perspektif Regulasi dan Fatwa di Indonesia

Koperasi syariah merupakan sebuah konversi dari koperasi konvensional dengan pendekatan yang sesuai dengan syariah Islam (Yuwannita & Ariani, 2016). Koperasi syariah merupakan kelompok swadaya masyarakat sebagai lembaga ekonomi rakyat yang berupaya mengembangkan usaha-usaha produktif dan investasi dengan berdasarkan kepada prinsip syariah (Rusydiana & Devi, 2018). Kegiatan usahanya adalah di bidang simpan pinjam dan pembiayaan yang berprinsip syariah (Hafifah et al., 2021). Terdapat beberapa indikator tentang koperasi syariah, koperasi yang memiliki konsep kerjasama tanpa sistem bunga (menggunakan pola bagi hasil), besar atau kecilnya bagi hasil ditentukan sesuai dengan akad awal yang telah disepakati bersama, dan kerugian kerja sama ditanggung bersama (Jayatri & Putri, 2020).

Menurut Pasal 87 UU No 17 Tahun 2012 tentang Perkoperasian, ayat (3), koperasi dapat menjalankan usaha atas dasar prinsip ekonomi syariah, dan

ayat (4), ketentuan mengenai koperasi berdasarkan prinsip ekonomi syariah diatur dengan Peraturan Pemerintah (PP).

Menurut PP No. 7 Tahun 2021 tentang Kemudahan, Pelindungan, dan Pemberdayaan Koperasi dan Usaha Mikro, Kecil, dan Menengah, Pasal 7 ayat (1), prinsip syariah adalah prinsip hukum Islam dalam kegiatan perkoperasian berdasarkan fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga yang memiliki kewenangan dalam penetapan fatwa di bidang syariah. Kemudian, Pasal 9, koperasi yang melaksanakan kegiatan usaha simpan pinjam serta usaha simpan pinjam dan pembiayaan syariah wajib menyampaikan laporan kepada Kementerian dan/atau Dinas secara periodik dan sewaktu-waktu. Laporan tersebut disampaikan melalui sistem pelaporan secara elektronik. Sistem pelaporan secara elektronik dibuat oleh Kementerian. Dinas dapat membuat sistem pelaporan secara elektronik tersebut dengan memperhatikan ketentuan mengenai sistem pelaporan secara elektronik yang ditetapkan oleh Kementerian. Dalam hal sistem pelaporan secara elektronik belum terbentuk, koperasi menyampaikan laporan secara manual.

Usaha koperasi yang melaksanakan prinsip syariah adalah sebagai berikut. Pasal 13, koperasi dapat menjalankan kegiatan usaha berdasarkan prinsip syariah. Koperasi yang menjalankan kegiatan usaha berdasarkan prinsip syariah wajib mencantumkan kata "*syariah*" dalam penamaan koperasi. Usaha koperasi berdasarkan prinsip syariah hanya dapat dilaksanakan oleh koperasi syariah. Usaha berdasarkan prinsip syariah wajib dituangkan dalam anggaran dasar koperasi. Koperasi syariah didirikan, dikelola, dan menjalankan kegiatan usaha berdasarkan prinsip syariah sesuai dengan fatwa syariah yang dikeluarkan oleh MUI. Koperasi syariah harusmelaksanakan kegiatan usaha yang tidak bertentangan dengan prinsip syariah.

Pasal 14, koperasi syariah melaksanakan kegiatan usaha syariah berdasarkan paling sedikit: kesamaan usaha; potensi; dan/atau kebutuhan anggoa dan masyarakat di bidang industri, perdagangan, jasa, serta bidang usaha lain. Usaha koperasi syariah dilaksanakan dengan akad pinjam-meminjam, bagi hasil, sewa-menyewa, jual beli, dan/atau bentuk lainnya sesuai dengan prinsip syariah. Koperasi syariah dapat menjalankan fungsi sosial dalam bentuk *baitul maal* untuk pemberdayaan sosial ekonomi anggota dan masyarakat berdasarkan ketentuan peraturan perundang-undangan.

Pasal 15, usaha simpan pinjam dan pembiayaan syariah hanya dapat dilaksanakan oleh koperasi simpan pinjamdan pembiayaan syariah atau unit simpan pinjam dan pembiayaan syariah pada koperasi syariah. Usaha simpan pinjam dan pembiayaan syariah oleh koperasi syariah dilaksanakan dengan kegiatan sesuai dengan prinsip syariah, meliputi: menghimpun dana dari ang-

gota, koperasi lain dan anggotanya dalam bentuk tabungan dengan akad titipan, simpanan berjangka dengan akad bagi hasil, dan/atau bentuk lain; menyalurkan dana kepada anggota, koperasi lain dan anggotanya, dalam bentuk pinjaman dengan akad pinjam-meminjam; dan menyalurkan dana kepada anggota,koperasi lain dan anggotanya, dalam bentuk pembiayaan dengan akad pinjam-meminjam, bagi hasil, sewa-menyewa, jual beli, dan/atau bentuk lain. Koperasi yang menjalankan usaha simpan pinjam dan pembiayaan syariah dapat menjalankan fungsi sosial dalam bentuk *baitul maal* untuk pemberdayaansosial ekonomi anggota dan masyarakat sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan. Koperasi yang melaksanakan usaha simpan pinjam dan pembiayaan syariah dapat melaksanakan kegiatan usaha secara elektronik.

Pasal 16, koperasi syariah yang menjalankan fungsi sosial dalam bentuk *baitul maal* atau koperasi yang melaksanakan usaha simpan pinjam dan pembiayaan syariah yang menjalankan fungsi sosial dalam bentuk *baitul maal*, melaporkan pelaksanaan fungsi sosial kepada Kementerian dan/atau kementerian yang menyelenggarakan urusan pemerintahan di bidang agama, Badan Amil Zakat Nasional, dan Badan Wakaf Indonesia.

Pasal 17, koperasi syariah wajib mempunyai Dewan Pengawas Syariah (DPS). DPS bertugas paling sedikit memberikan nasehat dan saran kepada pengurus serta mengawasi kegiatan koperasi agar sesuai dengan prinsip syariah. DPS harus memiliki pengetahuan mengenai prinsip syariah.

Pasal 18, Kementerian dan/atau kementerian yang menyelenggarakan urusan pemerintahan di bidang agama melakukan pembinaan dan pengembangan kapasitas DPS pada koperasi syariah. Pembinaan dan pengembangan dilakukan paling sedikit melalui pelatihan dan/atau bimbingan teknis. Dalam melaksanakan pembinaan dan pengembangan, Kementerian dan/atau kementerian yang menyelenggarakan urusan pemerintahan di bidang agama berkoordinasi dengan DSN-MUI. Kementerian dan/atau kementerian yang menyelenggarakan urusan pemerintahan di bidang agama mendelegasikan pelaksanaan pembinaan atau pengembangan kapasitas DPS koperasi syariah kepada Gubernur dan/atau Bupati/Walikota berdasarkan wilayah keanggotaan koperasi.

Pasal 140 huruf a, pada saat PP ini mulai berlaku koperasi simpan pinjam yang memiliki unit simpan pinjam dan pembiayaan syariah yang sudah ada sebelum PP ini berlaku, wajib melakukan pemisahan unit simpan pinjam dan pembiayaan syariah menjadi Koperasi Simpan Pinjam dan Pembiayaan Syariah paling lama 1 (satu) tahun setelah PP ini diundangkan.

Menurut Fatwa DSN-MUI No: 141/DSN-MUI/VIII/2021 tentang Pedoman

Pendirian dan Operasional Koperasi Syariah, yang dimaksud dengan koperasi syariah adalah koperasi yang didirikan, dikelola, dan menjalankan kegiatan usaha berdasarkan prinsip syariah. Koperasi syariah boleh didirikan dan dioperasikan dengan syarat tunduk dan patuh pada ketentuan (*dhawabith*) dan batasan (*hudud*) yang terdapat dalam fatwa ini.

Ketentuan pendirian koperasi syariah. Akad pendirian koperasi syariah antara para pihak (anggota yang berserikat) menggunakan akad *syirkah*. Pendirian koperasi syariah harus memenuhi ketentuan peraturan perundang-undangan yang tidak bertentangan dengan prinsip syariah. *Ra's al-mal* (modal usaha) harus berupa uang (*nuqud*), dan/atau barang yang boleh dijadikan obyek akad *syirkah*. Dalam hal *ra's al-mal* berupa barang, harus dilakukan penaksiran barang (*taqwim al-'urudh*) agar diketahui nilainya. Pengelolaan usaha koperasi syariah dikuasakan (*wakalah*) oleh para *syarik*/anggota kepada pengurus koperasi syariah melalui mekanisme musyawarah (rapat anggota) sesuai ketentuan peraturan perundang-undangan yang berlaku. Anggota koperasi syariah boleh menyepakati jenis usaha koperasi syariah (produsen, konsumen, simpan pinjam dan pembiayaan, jasa dan pemasaran) sebagai tunggal usaha atau serba usaha, fungsi koperasi syariah, dan tata cara serta waktu pembagian pendapatan/keuntungan dan pembagian beban kerugian. Anggota koperasi syariah dapat menyepakati, antara lain bidang dan jenis usaha koperasi syariah, fungsi koperasi syariah, dan tata cara serta waktu pembagian pendapatan/keuntungan dan pembagian beban kerugian.

Ketentuan kelembagaan koperasi syariah. Pengurus, pengawas, dan DPS koperasi syariah diangkat dan ditetapkan dalam rapat anggota. Pengurus wajib melakukan *tijarah*/usaha yang tidak bertentangan dengan prinsip dan ketentuan syariah serta peraturan perundang-undangan. Anggota koperasi syariah tidak bertanggungjawab secara pribadi atas perikatanyang dibuat atas nama koperasi syariah dan tidak bertanggungjawab atas kerugian dan/atau utang koperasi syariah yang melebihi jumlah simpanan pokok dan simpanan wajib yang dimilikinya. Kerugian koperasi syariah yang disebabkan oleh perbuatan pengurus yang termasuk melampaui batas (*al-ta'addi*), lalai (*al-taqshir*) dan/atau menyalahi peraturan perundang-undangan yang berlaku menjadi tanggungjawab pengurus secara bersama-sama (tanggung renteng. Anggota yang berhenti dari keanggotaan koperasi syariah berhak mengambil atau menghibahkan modal miliknya kepada koperasi syariah atau kepada pihak lain. Akad antara para anggota koperasi syariah (entitas *syirkah*) dengan: pengurus koperasi syariah adalah akad *mudharabah* atau *wakalah bi al-istitsmar*; pengawas koperasi syariah adalah *wakalah*, baik dengan *ujrah* maupun tidak dengan *ujrah*; DPS adalah akad *ijarah* atau akad lainnya yang sesuai dengan prinsip

syariah.

Ketentuan permodalan usaha. Koperasi syariah dapat menghimpun modal usaha dengan ketentuan sebagai berikut. Modal usaha (*ra's al-mal*) *syirkah* yang menjadi kekayaan koperasi syariah merupakan kekayaan yang terpisah dari kekayan pribadi anggota koperasi syariah. Modal sendiri/ekuitas (dana *syirkah* permanen) koperasi syariah adalah: simpanan pokok dan simpanan wajib dengan akad *syirkah*; cadangan (laba yang disisihkan) untuk dijadikan *ra's al-mal*; hibah dengan akad *hibah*; manfaat wakaf (koperasi syariah sebagai *mauquf 'alaih*); sumber dana lain yang tidak bertentangan dengan syariah dan peraturan perundang-undangan yang berlaku. Modal dari luar (kewajiban/liabilitas) koperasi syariah adalah: simpanan/tabungan, dengan akad *wadi'ah*; kewajiban dana talangan, dengan akad *qardh*. Modal dari luar (dana temporer yang diterima) koperasi syariah adalah: simpanan/tabungan, dengan akad *mudharabah* atau *wakalah bi al-istitsmar*; simpanan berjangka, dengan akad *mudharabah* atau *wakalah bi al-istitsmar*; pembiayaan yang diterima dari perorangan/lembaga lain dengan akad *mudharabah* atau *musyarakah*; modal penyertaan koperasi (temporer), dengan akad *mudharabah*, *musyarakah*, atau *wakalah bi al-istitsmar*; bagian (dari manfaat wakaf) yang menjadi hak koperasi syariah sebagai *nazhir*.

Ketentuan kegiatan usaha. Kegiatan usaha koperasi syariah tidak boleh bertentangan dengan prinsip syariah dan peraturan perundang-undangan. Jenis usaha koperasi syariah boleh bersifat *single purpose* (tunggal usaha) atau *multi purpose* (serba usaha. Koperasi syariah boleh melakukan kegiatan usaha di bidang pertanian, peternakan, perikanan, industri, perdagangan, properti, keuangan, transportasi, logistik, pariwisata, pendidikan, jasa, sosial, serta bidang usaha lain yang tidak bertentangan dengan prinsip syariah. Kegiatan koperasi syariah tersebut dapat menggunakan akad yang tidak bertentangan dengan prinsip syariah, diantaranya dengan prinsip dan akad jual beli, jasa, dan kerja sama usaha. Akad dan prinsip jual beli yang dilakukan koperasi syariah dalam kegiatan usaha diantaranya jual beli *musawamah*, jual beli *murabahah*, jual beli *salam*, dan jual beli *istishna'*. Akad dan prinsip sewa yang dilakukan koperasi syariah dalam kegiatan usaha di antaranya akad *ijarah*, *ijarah muntahiyah bi al-tamlik*, *ijarah maushufah fi al-dzimmah*, *ju'alah*, *wakalah bi al-ujrah*, *kafalah bi al-ujrah*, dan *hawalah bi al-ujrah*. Akad dan prinsip kerja sama usaha yang dilakukan koperasi syariah dalam kegiatan usaha diantaranya akad *musyarakah*, *musyarakah muntahiyah bi al-tamlik*, *musyarakah mutanaqishah*, *mudharabah*, dan *mudharabah musytarakah*.

Ketentuan kegiatan sosial (*tabarru'at*). Kegiatan usaha koperasi syariah yang bersifat sosial (*tabarru'at*) dapat menggunakan akad *qardh* koperasi sya-

riah dapat menerima zakat, wakaf, infaq, shadaqah, dan dana sosial lainnya serta menyalurkannya sesuai peraturan perundang-undangan yang berlaku dengan mengikuti ketentuan Fatwa MUI.

Akad antara koperasi syariah dengan pihak lain boleh dilakukan secara lisan, tertulis, isyarat, dan perbuatan, termasuk dilakukan dengan menggunakan fasilitas elektronik. Penyelesaian perselisihan wajib dilakukan sesuai dengan prinsip syariah dan peraturan perundang-undangan yang berlaku: melalui musyawarah mufakat; melalui lembaga penyelesaian perselisihan, antara lain melalui Badan Arbitrase Syariah Nasional (BASYARNAS) atau Pengadilan Agama apabila musyawarah mufakat tidak tercapai.

Kesimpulan

Koperasi syariah merupakan sebuah konversi dari koperasi konvensional dengan pendekatan yang sesuai dengan syariah Islam. Koperasi syariah merupakan kelompok swadaya masyarakat sebagai lembaga ekonomi rakyat yang berupaya mengembangkan usaha-usaha produktif dan investasi dengan berdasarkan kepada prinsip syariah. Kegiatan usahanya adalah di bidang simpan pinjam dan pembiayaan yang berprinsip syariah. Terdapat beberapa indikator tentang koperasi syariah, koperasi yang memiliki konsep kerjasama tanpa sistem bunga (menggunakan pola bagi hasil), besar atau kecilnya bagi hasil ditentukan sesuai dengan akad awal yang telah disepakati bersama, dan kerugian kerjasama ditanggung bersama. Dapat disimpulkan, koperasi syariah adalah koperasi yang didirikan, dikelola, dan menjalankan kegiatan usaha berdasarkan prinsip syariah. Prinsip syariah dalam hal ini merupakan prinsip hukum Islam dalam kegiatan perkoperasian berdasarkan fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga yang memiliki kewenangan dalam penetapan fatwa di bidang syariah. Pengaturan koperasi syariah di Indonesia merujuk kepada UU No. 25 Tahun 1992 Tentang Perkoperasian; UU No. 17 Tahun 2012 Tentang Perkoperasian; PP No. 7 Tahun 2021 Tentang Kemudahan, Pelindungan, dan Pemberdayaan Koperasi dan Usaha Mikro, Kecil, dan Menengah; dan Fatwa DSN-MUI No: 141/DSN-MUI/VIII/2021 tentang Pedoman Pendirian dan Operasional Koperasi Syariah.

Daftar Pustaka

Afifudin. (2018). Monopoli Bisnis Koperasi Simpan Pinjam Ditinjau dari Undang-Undang No. 25 Tahun 1992 Tentang Perkoperasian. *Jurnal USM Law Review*, *1*(1), 106–126. https://doi.org/10.26623/julr.v1i1.2235

Agustina, N., Sutinah, E., & Gustiar, R. (2019). Sistem Informasi Peminjaman Dana pada Koperasi Karyawan dengan Pendekatan Sekuensial Linier. *Infotekjar: Jurnal Nasional Informatika Dan Teknologi Jaringan*, *4*(1), 105–110. https://doi.org/10.30743/infotekjar.v4i1.1581

Andreas, D., Nurrochmat, D. R., & Djohar, S. (2020). Strategi Pengembangan Model Bisnis Koperasi Serba Usaha Pinto Jaya. *Jurnal Aplikasi Bisnis Dan Manajemen*, *6*(2), 313–324. https://doi.org/10.17358/jabm.6.2.313

Ansar, Maisar, & Rahman, A. (2020). Analisis Kebangkrutan Koperasi Unit Desa (KUD) Bulupoddo. *Asy-Syarikah: Jurnal Lembaga Keuangan, Ekonomi Dan Bisnis Islam*, *2*(2), 21–32. https://doi.org/10.47435/asy-syarikah.v2i2.416

Arifah, S. N., Atmaja, H. E., & Verawati, D. M. (2019). Mengukur Kesehatan dan Perkembangan Koperasi dengan Model Analisis Keuangan (Studi Kasus Koperasi Simpan Pinjam Pegawai Negeri Kota Magelang Periode 2012-2016). *Jurnal Rekomen: Riset Ekonomi Dan Manajemen*, *2*(2), 35–48. https://doi.org/10.31002/rn.v2i2.1326

Arismawati, K. N., Sulindawati, N. L. G. E., & Atmadja, A. T. (2017). Pengaruh Tingkat Pendidikan, Pemahaman Akuntansi Koperasi Berbasis SAK-ETAP, Kematangan Usia, Perilaku, dan Efektivitas Kinerja Terhadap Kualitas Laporan Keuangan Koperasi Simpan Pinjam di Kabupaten Buleleng (Studi Kasus pada Koperasi Simpan Pinjam di Kec. *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Akuntansi UNDIKSHA*, *8*(2), 1–10. https://doi.org/10.23887/jimat.v8i2.10426

Azizah, N., Soleh, O., & Astuti, N. Y. (2019). Perancangan Sistem Koperasi Karyawan Menggunakan QRcode untuk Meningkatkan Pelayanan pada Koperasi PT Intikemas Putra Makmur. *Journal Sensi: Strategic of Education in Information System*, *5*(2), 175–189. https://doi.org/10.33050/sensi.v5i2.130

Bratama, W. P. (2019). *Analisis Tingkat Kesehatan Koperasi pada Koperasi Pegawai Republik Indonesia Selamat Sejahtera* (*KPRI Matra Banyuasin*). Politeknik Negeri Sriwijaya.

Cahyaningrum, D. (2017). Bentuk Badan Hukum Koperasi untuk Menjalankan Kegiatan Usaha Perbankan. *Negara Hukum Membangun Hukum Untuk Keadilan Dan Kesejahteraan*, *8*(1), 1–30. https://doi.org/10.22212/jnh.v8i1.935

Dewanto, F. K., Sugiarto, & Akbar, F. A. (2020). Pembuatan Sistem Informasi Koperasi Simpan Pinjam KPRI Wanna Raharja Berbasis Web. *Jurnal Informatika Dan Sistem Informasi* (*JIFoSI*), *1*(2), 472–480.

Dewi, D. S., & Widiastuti, T. (2016). Pemberdayaan Ekonomi Karyawan Pesantren oleh Koperasi al-Mawaddah: Studi Kasus Pesantren Putri al-Mawaddah. *Jurnal Ekonomi Syariah Teori Dan Terapan*, *3*(3), 219–234. https://doi.org/10.20473/vol3iss20163pp219-234

Dewi, S. R., & Boedirochminarni, A. (2018). Analisis Penyaluran Kredit Koperasi Wanita Unit Simpan Pinjam di Kabupaten Trenggalek. *Jurnal Ekonomi Pembangunan*, *2*(3), 477–487.

Edy, I. C., Marsono, S., & Supriyono. (2018). Pelatihan: Strategi Pemberdayaan Koperasi di Era Digital pada Koperasi Ksb 210 Sumber Surakarta. *Wasana Nyata: Jurnal Pengabdian Pada Masyarakat*, *2*(2), 76–80. https://doi.org/10.36587/wasananyata.v2i2.359

Fadhilah, H. (2020). Analisis Kesehatan Koperasi Berdasarkan Peraturan Nomor 06/PER/DEP.6/IV/2016 (Survei pada KSP Nurhafa Husnul Khotimah Bandung. *Jurnal Riset Akuntansi Dan Perbankan*, *14*(2), 312–319.

Fauziah, N., & Yahya, V. A. (2021). Modal Sosial pada On Farm Kopi Anorganik di Koperasi Serba Usaha Buah Ketakasi Desa Sidomulyo Kecamatan Silo Kabupaten Jember. *Jurnal Ekonomi Pertanian Dan Agribisnis* (*JEPA*), *5*(2), 323–333. https://doi.org/10.21776/ub.jepa.2021.005.02.05

Febriantika, V. W. (2016). Kinerja Koperasi: Studi Tentang Faktor-Faktor Penyebab Tidak Aktifnya Koperasi Gotong Royong Kota Blitar. *Kebijakan Dan Manajemen Publik*, *4*(3), 58–68.

Ghulam, Z. (2016). Implementasi Maqashid Syariah dalam Koperasi Syariah. *Iqtishoduna: Jurnal Ekonomi Islam*, *5*(1), 90–112.

Hafifah, N., Kurniati, R. R., & Zunaida, D. (2021). Analisis Penerapan Akuntansi Syariah dan Manfaat pada Pembiayaan Rahn Tasjily (Studi Kasus pada Koperasi Simpan Pinjam dan Pembiayaan Syariah Darumafatihil Ulum Jawa Timur). *JIAGABI: Jurnal Ilmu Administrasi Niaga/Bisnis*, *10*(2), 334–345.

Hasanah, & Hanifah, A. (2020). Implementasi Model Pengembangan Pengelolaan Koperasi Simpan Pinjam (KSP). *Jurnal Muhammadiyah Manajemen Bisnis*, *1*(1), 37–47. https://doi.org/10.24853/jmmb.1.1.37-46

Hasanah, N., Rosa, S., & Muchtasib, A. B. (2018). Pendampingan Pendirian Koperasi Simpan Pinjam dan Pembiayaan Syariah Koperasi Dana Bakti Sahabat. *Mitra Akademia*, *1*(2), 1–7. https://doi.org/10.32722/mapnj.v1i2.1357

Hidayah, K., Hariani, L. S., & Firdaus, R. M. (2017). Pengaruh Pengetahuan Tentang Koperasi, Kualitas Layanan, dan Motivasi Berkoperasi Terhadap Minat Menjadi Anggota Koperasi Mahasiswa Universitas Kanjuruhan Malang. *Jurnal Riset Pendidikan Ekonomi*, *2*(2), 1–7.

Hidayat, F. (2016). Alternative Sistem engawasan pada Koperasi Simpan Pinjam dan Pembiayaan Syariah (KSPPS) dalam Mewujudkan Shariah Compliance. *Jurnal Mahkamah: Kajian Ilmu Hukum Dan Hukum Islam*, *1*(2), 383–407.

Hikmawati, Semaun, S., & Damirah. (2019). Peran Koperasi Pondok Pesantren DDI Lilbanat Pare-Pare dalam Meningkatkan Kesejahteraan Guru dan Santri. *Banco: Jurnal Manajemen Dan Perbankan Syariah*, *1*(2), 36–58. https://doi.org/10.35905/banco.v1i2.1303

Jayatri, F., & Putri, D. Y. (2020). Strategi Koperasi Syariah Sidogiri Cabang Pembantu Yosowilangun dalam Memberdayakan Masyarakat Ekonomi Lemah di Desa Yosowilangun Lor Kecamatan Yosowilangun Kabupaten Lumajang. *Education: Economics & Education Journal*, *2*(1), 11–25. https://doi.org/10.33503/ecoducation.v2i1.737

Juwariyah, & Rosmawarni, A. (2021). Strategi Marketing Mix Koperasi dalam Meningkatkan Sisa Hasil Usaha (SHU) di Pukopal Kodiklatal Surabaya. *Improvement: Jurnal Manajemen Dan Bisnis*, *1*(1), 17–24. https://doi.org/10.30651/imp.v1i1.9435

Karyadiputra, E. (2016). Aplikasi Sistem Informasi Koperasi Berbasis Jasa Keuangan Syariah. *Technologia: Jurnal Ilmiah*, *7*(3), 142–147. https://doi.org/10.31602/tji.v7i3.628

Maghfiroh, S., & Rusdarti. (2016). Pengaruh Kepuasan, Antusiasme, dan Switching Barrier Terhadap Loyalitas Anggota pada Koperasi Serba Usaha. *Economic Education Analysis Journal*, *5*(1), 290–300.

Muhammady, S. A. (2019). *Laporan Praktek Kerja Nyata: Pelaksanaan Manajemen Produksi Susu Sapi Perah pada Koperasi Galur Murni Jember*.

Murdiana, E. (2016). Menggagas Payung Hukum Baitul Maal wat Tamwil (BMT) Sebagai Koperasi Syariah dalam Bingkai Ius Constituendum. *Jurnal Penelitian*, *10*(2), 271–294. https://doi.org/10.21043/jupe.v10i2.1816

Muslim, M., & Nenengsih. (2021). Penerapan Pembebasan Denda Kepada Nasabah yang Terkena Dampak Pandemi Covid-19 pada KSPPS Kota Padang. *Kinerja: Jurnal Ekonomi & Manajemen*, *18*(1), 96–100. https://doi.org/10.29264/jkin.v18i1.8736

Nafanu, S. (2016). Model Pengembangan Koperasi Unit Desa (KUD) Berbasis Agribisnis di Pedesaan Swapraja Biboki. *Agrimor: Jurnal Agribisnis Lahan Kering*, *1*(2), 30–31. https://doi.org/10.32938/ag.v1i02.103

Nawangsari, Y., & Putra, I. S. (2016). Analisis Sistem Pengendalian Intern Pemberian Kredit dalam Menurunkan Tingkat Kredit Macet pada Koperasi Simpan Pinjam Kharisma Mitra Karya. *Jurnal Kompilasi Ilmu Ekonomi* (*KOMPILEK*), *8*(1), 67–80.

Ndruru, T., & Sitorus, M. (2018). Pengaruh Kualitas Pelayanan Koperasi dan Citra Koperasi Terhadap Kepuasan Nasabah pada Koperasi Serba Usaha Mitra Karya Lubuk Pakam. *Journal of Management Science* (*JMAS*), *1*(4), 111–114. https://doi.org/10.35335/jmas.v1i4,%20Oktober.20

Nino, I. J. (2018). Analisis Sumber dan Penggunaan Modal Kerja pada Koperasi Pegawai Republik Indonesia (KPRI) Bhakti Kupang. *BisMan: Jurnal Bisnis & Manajemen*, *3*(1), 25–35.

Nugraha, A. B. (2016). Politik Hukum Terhadap Koperasi Indonesia. *Cakrawala: Jurnal Penelitian Sosial*, *5*(2), 271–298.

Pradnyawati, I. G. A. A., Suwendra, I. W., & Sujana, I. N. (2019). Analisis Sistem Akuntansi Penerimaan dan Pengeluaran Kas pada Koperasi Pegawai Negeri Setya Graha di Kecamatan Mendoyo Tahun 2017. *Jurnal Pendidikan Ekonomi UNDIKSHA*, *11*(1), 249–259. https://doi.org/10.31002/rn.v2i2.1326

Purwanti, D. (2017). *Strategi Pengelolaan Piutang yang Efektif pada Unit Simpan Pinjam KUD Gartamina Kecamatan Manyar*. Universitas Muhammadiyah Gresik.

Riswanto, I., & Laluma, R. H. (2020). Klasifikasi Kelayakan Pinjaman pada Koperasi Karyawan Menggunakan Metode Naive Bayes Classifier Berbasis Web. *Infotronik: Jurnal Teknologi Informasi Dan Elektronika*, *5*(1), 11–16. https://doi.org/10.32897/infotronik.2020.5.1.357

Rusydiana, A. S., & Devi, A. (2018). Mengembangkan Koperasi Syariah di Indonesia: Pendekatan Interpretative Structural Modelling (ISM). *Economica: Jurnal Ekonomi Islam*, *9*(1), 1–23. https://doi.org/10.21580/economica.2018.9.1.2181

Sakdia. (2019). Analisis Rasio Keuangan untuk Menilai Kinerja Keuangan pada Koperasi Pegawai Republik Indonesia (KPRI) Bakti Guru Palembang. *Jurnal Neraca: Jurnal Pendidikan Dan Ilmu Ekonomi Akuntansi*, *3*(2), 168–184. https://doi.org/10.31851/neraca.v3i2.3832

Saputra, A., & Ardiansyah, M. R. (2021). Strategi Pengembangan Koperasi Serba Usaha (KSU) di Kota Medan. *Jurnal Administrasi Publik Dan Kebijakan* (*JAPK*), *1*(1), 1–9. https://doi.org/10.30596%2Fjapk.v1i1.6362

Setianingrum, T., & P., S. D. W. (2019). Pengaruh Motivasi Anggota dan Kualitas Layanan Terhadap Perilaku Berkoperasi Anggota Koperasi Mahasiswa. *Economic Education Analysis Journal*, *8*(1), 193–208. https://doi.org/10.15294/eeaj.v8i1.29770

Setianto, B., Bistara, D. N., Adriansyah, A. A., & Asih, A. Y. P. (2021). Meningkatkan Upaya Pemasaran dan Permodalan dengan Pendekatan 3.0 pada Koperasi Karyawan Rumah Sakit Islam Surabaya (KOPKARSIS). *J-Adimas: Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat*, *9*(1), 53–59. https://doi.org/10.29100/j-adimas.v9i1.2033

Setiawan, E., & Fauzi, Y. A. (2021). Analisis Tingkat Kesehatan Koperasi Simpan Pinjam Berdasarkan Peraturan Deputi Bidang Pengawasan Kementerian Koperasi dan Usaha Kecil dan Menengah Republik Indonesia (Studi Kasus pada Koperasi Lembaga Keuangan Mikro Ngudi Lestari Desa Sanan, Girimarto, Wo. *Prima Ekonomika: Jurnal Ekonomi Dan Bisnis*, *12*(2), 16–30. https://doi.org/10.37330/prima-ekonomika.v12i2.121

Sup, D. F. A. (2021a). Al-Qawa'id Al-Fiqhiyah: Tantangan Ilmiah Kemunculannya dan Aplikasinya dalam Bidang Ekonomi Shari'ah. *An-Nuha: Jurnal Kajian Islam, Pendidikan, Budaya Dan Sosial*, *8*(2), 327–345. https://doi.org/10.36835/annuha.v8i2.457

Sup, D. F. A. (2021b). Government Efforts to Prevent Potential Violence Against Women During the Covid-19 Pandemic in Indonesia. *Syariah: Jurnal Hukum Dan Pemikiran*, *21*(1), 103–124. https://doi.org/10.18592/sjhp.v21i2.4146

Sup, D. F. A. (2021c). Mengawal Nilai-Nilai Produksi Melalui Amdal: Perspektif Ekonomi Syariah. In *Isu-Isu Kontemporer dalam Pendidikan, Ekonomi, dan Hukum* (pp. 317–330). Trussmedia Grafika.

Sup, D. F. A. (2021d). The State's Efforts in Preserving the Environment Through Regulation. *Sustainability: Theory, Practice and Policy*, *1*(2), 200–214.

Sup, D. F. A. (2021e). Wakaf Kontemporer di Indonesia dalam Perspektif Hukum dan Fatwa. *Jurnal*

Hukum Ekonomi Syariah, *4*(2), 235–256. https://doi.org/10.30595/jhes.v4i2.11093
Sup, D. F. A. (2022). *Pengantar Perbankan Syariah di Indonesia* (*Sejarah, Perkembangan, Regulasi, dan Fatwa*). UNIDA Gontor Press.
Sup, D. F. A., Hartanto, S., & Muttaqin, R. (2020). Konsep Terminasi Akad dalam Hukum Islam. *Ijtihad: Jurnal Hukum Dan Ekonomi Islam*, *14*(2), 137–152. https://doi.org/10.21111/ijtihad.v14i2.4684
Syahputera, R., & N., M. R. (2019). Peranan Ketua Pengurus dan Manajer dalam Penyusunan dan Penerapan Laporan Keuangan Berbasis SAK ETAP pada Koperasi di Kota Palembang. *Akuntansi Dan Manajemen*, *14*(2), 119–129. https://doi.org/10.30630/jam.v14i2.48
Thoharudin, M. (2017). Peranan Koperasi Mahasiswa dalam Membentuk Mental Entrepreneurship Mahasiswa. *Sosio Didaktika: Social Science Education Journal*, *4*(2), 74–86. https://doi.org/10.15408/sd.v4i2.7993
Timur, C. J., & Dwiputri, I. N. (2021). Eksistensi Koperasi Wanita dalam Pencegahan Feminisasi Kemiskinan. *Jurnal Ekonomi, Bisnis Dan Pendidikan*, *1*(1), 78–84. https://doi.org/10.17977/um066v1i12021p78-84
Umar, I., Sunarsih, & Zain, D. (2021). Implementasi Peran, Tugas, dan Tanggung Jawab Dinas Terhadap Pelaku Usaha Mikro, Kecil, dan Menengah pada Dinas Perdagangan, Perindustrian, Koperasi, dan UKM di Kota Singkawang. *Eksos*, *17*(1), 49–61. https://doi.org/10.31573/eksos.v17i1.277
Virmayani, P. C., Sulindawati, N. L. G. E., & Atmadja, A. T. (2017). Pengaruh Kesesuaian Kompensasi, Asimetri Informasi, Budaya Etis Organisasi dan Komitmen Organisasi Terhadap Kecenderungan Kecurangan (Fraud) Akuntansi pada Koperasi Simpan Pinjam Se-Kecamatan Buleleng. *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Akuntansi UNDIKSHA*, *7*(1), 1–12. https://doi.org/10.23887/jimat.v7i1.9737
Wanita, N., & Sofyan, S. (2019). Problematika Lembaga Keuangan Mikro Syariah (Studi pada Kopsyah BMT di Kota Palu). *Bilancia: Jurnal Studi Ilmu Syariah Dan Hukum*, *13*(1), 131–162.
Wetina, O. F., Foenay, C. C., & Amtiran, P. Y. (2021). Analisis Tingkat Kesehatan Koperasi pada Koperasi Simpan Pinjam Kopdit Benefactor di Kota Kupang. *Jurnal Ekobis: Ekonomi, Bisnis & Manajemen*, *11*(1), 173–185. https://doi.org/10.37932/j.e.v11i1.250
Wibisono, Y. (2019). Penerapan Menejemen Risiko pada Pengelolaan Koperasi Pegawai Republik Indonesia (KPRI). *Jurnal Ilmu Manajemen Advantage*, *3*(2), 119–127. https://doi.org/10.30741/adv.v3i2.511
Widiati, W. (2017). Aplikasi Pengolahan Data Koperasi Simpan Pinjam untuk Meningkatkan Pelayanan Koperasi. *IJSE: Indonesian Journal on Software Engineering*, *3*(2), 44–53. https://doi.org/10.31294/ijse.v3i2.2821
Wulandari, S., & Oktaviana, R. N. (2020). PKM Legalisasi Koperasi Kepada Pengurus Koperasi Pesona Mandiri Pasar Minggu Jakarta Selatan. *Jurnal Lokabmas Kreatif: Loyalitas Kreatifitas Abdi Masyarakat Kreatif*, *1*(3), 53–62. https://doi.org/10.32493/jlkklkk.v1i3.p53-62.7725
Yusuf, B. (2016). Analisis Tingkat Kesehatan Koperasi Syariah. *Esensi: Jurnal Bisnis Dan Manajemen*, *6*(1), 101–112. https://doi.org/10.15408/ess.v6i1.3124
Yuwannita, A., & Ariani, N. E. (2016). Analisis Hubungan Pengendalian Internal Versi COSO Terhadap Indikasi Kecurangan Laporan Keuangan pada Baitul Qiradh Anggota Pusat Koperasi Syariah Nangroe Aceh Darussalam. *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Ekonomi Akuntansi*, *1*(1), 199–209.

PERAN FATWA MUI MELALUI DEWAN SYARIAH NASIONAL DALAM MENJAWAB PERUBAHAN SOSIAL DAN EKONOMI SYARIAH

Dr. H. Abdu Rahmat Rosyadi, Drs., S.H., M.H.
Dosen Pascasarjana Universitas Ibn Khaldun Bogor
rahmatrosyadi@mail.com

A. Pendahuluan

Majelis Ulama Indonesia (MUI) berdiri pada tanggal 7 Rajab 1395 H bertepatan dengan tanggal 26 Juli 1975 di Jakarta berdasarkan rekomendasi dari pertemuan musyawarah ulama se-Indonesia. MUI merupakan lembaga keagamaan yang dibentuk untuk menghimpun para ulama, *zuama* dan cendekiawan muslim Indonesia dalam menyatukan gerak dan langkah umat Islam Indonesia untuk mewujudkan cita-cita berbangsa dan bernegara. MUI sebagai Lembaga keagamaan dalam melaksanakan perannya melalui Lembaga fatwa MUI, yaitu: (1) Komisi Fatwa MUI; (2) Dewan Syariah Nasional MUI; (3) Fatwa Hasil Munas MUI; dan (4) Fatwa Ijtima' Ulama. (Sekretariat MUI, 1995 :13).

Fatwa memiliki dimensi yang cukup luas dalam kehidupan bermasyarakat untuk menghadapi perubahan zaman yang meliputi seluruh aspek kehidupan sosial, keagamaan, dan perekonomian. Dalam menghadapi perubahan tersebut diperlukan sebuah lembaga keagamaan seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang berperan memberi petunjuk, solusi, dan implementasi setiap aspirasi masyarakat dan kebijakan pemerintah yang berkaiatan dengan hukum Islam (Syariah) dalam bentuk fatwa MUI.

Fatwa MUI sebagai produk fiqh yang dihasilkan oleh para pakar hukum Islam (Ulama) dapat dipastikan dilakukan melalui proses *ijtihad* sebagai metodologinya yang dalam hukum Islam disebut ushul fiqh, karena setiap produk fiqh pasti mempunyai dasar-dasar ushul fiqh. Seorang ahli agama biasanya menjadi rujukan dalam setiap persoalan agama yang dihadapi oleh masyarakat dalam menghadapi perubahan social dan ekonomi syariah serta lainnya. Seorang mufti mesti memiliki kapasitas keilmuan hukum Islam yang mumpuni, memiliki integritas moral yang baik, selain itu juga mesti mengetahui secara utuh kondisi *mustafti* (peminta fatwa), sehingga fatwa yang diberikan moderat dan akurat.

Keberadaan MUI di Indonesia sebagai lembaga keagamaan tidak langsung di bawah pemerintah, sehingga dapat bertindak independen dan aspiratif, karena posisi MUI sebagai mitra strategis pemerintah yang saling memberikan manfaat. Kedudukan MUI di Indonesia sangat penting sebagai mitra kerja pemerintah untuk mengevaluasi, mengontrol, bahkan mendeteksi masalah sosial dan ekonomi syariah serta tantangan zaman yang berkaitan dengan masalah hukum-hukum agama dan keagamaan. Hal ini sangat jelas dan tegas diperankan oleh MUI melalui Fatwa Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) dalam menghadapi perubahan sosial dan ekonomi syariah sehingga dapat dijadikan salah satu sumber regulasi dalam hukum nasional atau hukum positif untuk pengembangan ekonomi syariah dan perbakan syariah di Indonesia.

B. Legalitas Fatwa Dewan Syariah Nasional MUI

Secara legalitas formal yang diakui negara sebagai lembaga pemberi fatwa (*ifta'*) di Indonesia diperankan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI). MUI adalah organisasi keagamaan yang bersifat independen, tidak berafiliasi kepada salah satu partai politik, mazhab atau aliran keagamaan Islam yang ada di Indonesia. (Azra, 2000: 65). Dalam khittah pengabdiannya, MUI memiliki lima fungsi dan peran utama, yaitu: (1) pewaris tugas-tugas para Nabi; (2) pemberi fatwa; (3) pembimbing dan pelayan umat; (4) perbaikan (*islâh*) dan pembaharuan (*al-tajdîd*), dan (5) penegak amar ma'ruf dan nahi munkar (Mudzhar, 1993: 63).

Secara metodologis, bahwa MUI memiliki Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia yang ditetapkan dengan Nomor: U596/MUI/X/1997. Dalam pedoman disebutkan bahwa setiap fatwa harus berupa pendapat hukum yang mempunyai dasar-dasar paling kuat dan membawa kemaslahatan bagi umat. Dasar-dasar yang dijadikan pegangan dalam melahirkan fatwa

adalah al-Quran, hadits, ijma', qiyas dan dalil-dalil hukum lainnya. Dasar pijakan MUI dalam menghasilkan sebuah fatwa di atas adalah ijmâ' ulama sebagai yurisprudensi hukum dalam istilah hukum positif.

Sejalan dengan perkembangan ekonomi Syariah dan keuangan syariah di Indonesia, bahkan di dunia internasional, maka MUI sebagai payung dari lembaga dan organisasi keislaman ini menganggap perlu membentuk Dewan Syariah Nasional (DSN) untuk mengontrol seluruh lembaga keuangan, termasuk di dalamnya ekonomi Syariah, keuangan Syariah, dan perbankan syariah. DSN ini merupakan lembaga otonomi di bawah Majelis Ulama Indoesia (MUI) dipimpin oleh Ketua Majelis Ulama Indonesia dan Sekretaris (*ex-officio*). Kegiatan sehari-hari Dewan Syariah Nasional dijalankan oleh Badan Pelaksana Harian dengan seorang ketua dan sekretaris serta beberapa anggota.[1]

Dalam menjalankan perannya DSN-MUI telah mengeluarkan pedoman dasar tentang Bank Syariah. Pedoman tersebut ditetapkan dengan Keputusan MUI Nomor 01 Tahun 2000 tentang Pedoman Dasar Dewan Syariah Nasional – Majelis Ulama Indonesia (PD DSN-MUI) dengan mempertimbangkan, bahwa:

1. Dewan Syariah Nasional, disingkat dengan nama DSN, dibentuk oleh Majelis Ulama Indonesia dengan tugas mengawasi dan mengarakan lembaga-lembaga keuangan syariah untuk mendorong penerapan nilai-nilai ajaran agama Islam dalam kegiatan perekonomian dan keuangan.
2. DSN diharapkan dapat berperan secara proaktif dalam menanggapi perkembangan masyarakat Indonesia yang dinamis dalam bidang ekonomi dan keuangan.
3. Untuk mengefektifkan pelaksanaan tugas dan fungsi DSN ditetapkan Pedoman Dasar Dewan Syariah Nasional

Kepatuhan syariah secara operasional (praktis) adalah kepatauhan kepada fatwa DSN karena fatwa DSN merupakan perwujudan prinsip dan aturan syariah yang harus ditaati dalam perbankan syariah di Indonesia. Segala fatwa yang dikeluarkan oleh DSN menjadi acuan kerja bagi Dewan Pengawas Syariah yang memiliki daya ikat yang kuat dalam penerapan prinsip dan aturan syariah pada perbankan syariah.

Bank Indonesia sebagai pemegang kebijakan perbankan di Indonesia telah menjadi fatwa DSN sebagai hukum positif bagi perbankan syariah. Artinya, fatwa DSN menjadi Peraturan Bank Indonesia dalam aspek kepatuhan syariah adalah untuk menciptakan keseragaman norma-norma dalam aspek syariah untuk keseluruhan produk bank. Oleh karena itu, standar utama kepatuhan

1 Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah Dari Teori Ke Praktik,* Gema Insani, Jakarta, 2001, Hlm. 235

syariah bagi Dewan Pengawasan Syariah dalam tataran praktis adalah fatwa DSN yang bersifat mengikat bagi Dewan Pengawas Syariah di setiap bank syariah dan menjadikan dasar tindakan hukum bagi pihak-pihak terkait.

Jaminan kepatuhan syariah (*shari'a compliance assurance*) atas keseluruhan aktivitas bank syariah merupakan hal yang sangat penting bagi nasabah dan masyarakat. Ada beberapa indikator yang dapat digunakan sebagai ukuran secara kualitatif untuk menilai kepatuhan syariah dalam bank syariah, antara lain sebagai berikut:

1. Akad atau kontrak yang digunakan untuk pengumpulan dan penyaluran dana sesuai dengan prinsip-prinsip dan aturan syariah yang berlaku.
2. Dana zakat dihitung dan dibayar serta dikelola sesuai dengan aturan dan prinsip-prinsip syariah.
3. Seluruh transaksi dan aktivitas ekonomi dilaporkan secara wajar sesuai dengan standar akuntasi syariah yang berlaku.
4. Lingkungan kerja dan corporate culture sesuai dengan syariah.
5. Bisnis dan usaha yang dibiayai tidak bertentangan dengan syariah.
6. Terdapat Dewan Pengawas Syariah sebagai pengarah syariah atas keseluruhan aktivitas operasional bank syariah.
7. Sumber dana berasal dari sumber dana yang sah dan halal menurut syariah.

Dewan Syariah Nasional merupakan bagian dari Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang bertugas menumbuhkembangkan penerapan nilai-nilai syariah dalam kegiatan perekonomian pada umumnya dan sektor keuangan pada khususnya, termasuk usaha bank, asuransi dan reksadana.[2] Kegiatan operasional perbankan syariah di Indonesia melibatkan beberapa lembaga, antara lain yakni Dewan Syariah Nasional (DSN) dan Bank Indonesia (BI). Dewan Syariah Nasional adalah lembaga yang dibentuk oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang mempunyai fungsi melaksanakan tugas-tugas Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam menangani masalah-masalah yang berhubungan dengan efektifitas lembaga keuangan syariah. Salah satu tugas pokok Dewan Syariah Nasional (DSN) adalah: mengkaji, menggali, dan merumuskan nilai dan prinsip-prinsip hukum Islam (syariah) dalam bentuk fatwa untuk dijadikan pedoman dalam kegiatan transaksi di lembaga keuangan syariah.

Dewan Syariah Nasional melalui Dewan Pengawas Syariah (DPS) melakukan pengawasan terhadap penerapan prinsip syariah dalam sistem dan manajemen lembaga keuangan syariah (LKS). Pembahasan dan penetapan fat-

2 Ardian Sutedi, *Op.Cit,* Hlm. 147

wa tentang produk Lembaga Keuangan Syariah (LKS) serta masalah-masalah yang bersifat kebijakan dilakukan melalui Rapat Pleno. Rapat ini dihadiri oleh semua pengurus DSN-MUI. Selain itu juga dikenal adanya Rapat Badan Pekerjaan Harian (BPH) yang membahas materi berupa: (1) Rapat rutin mingguan tiap hari Rabu; (2) Rapat silaturahmi dengan calon DPS; (3) Rapat presentasi calon Lembaga Keuanga Syariah (LKS); dan (4) Rapat khusus, misalnya dalam rangka menyusun draft fatwa.[3]

Pelaksanaan tugas DSN mendasar pada Keputusan Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia Nomor 01 Tahun 2000 tentang Pedoman Dasar Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia. Dalam Bab IV butir 1 dari Keputusan dimaksud disebutkan bahwa Dewan Syariah Nasional bertugas :

a. Menumbuh-kembangkan penerapan nilai-nilai syariah dalam kegiatan perekonomian pada umumnya dan keuangan pada khususnya.
b. Mengeluarkan fatwa atas jenis-jenis kegiatan keuangan.
c. Mengeluarkan fatwa atas produk dan jasa keuangan syariah.
d. Mengawasi penerapan fatwa yang telah dikeluarkan.

Kemudian dalam butir 2 disebutkan bahwa Dewan Syariah Nasional berwenang dalam:

a. Mengeluarkan fatwa yang mengikat Dewan Pengawas Syariah di masing-masing lembaga keuangan syariah dan menjadi dasar tindakan hukum pihak terkait.
b. Mengeluarkan fatwa yang menjadi landasan bagi ketentuan/peraturan yang dikeluarkan oleh instansi yang berwenang seperti Departemen Keuangan dan Bank Indonesia.
c. Memberi rekomendasi nama-nama yang akan duduk sebagai Dewan Pengawas Syariah pada suatu lembaga keuangan syariah.
d. Mengundang para ahli untuk menjelaskan suatu masalah yang diperlukan dalam pembahasan ekonomi syariah, termasuk otoritas moneter/lembaga keuangan dalam maupun luar negeri.
e. Memberikan peringatan kepada lembaga keuangan syariah untuk menghentikan penyimpangan dari fatwa yang telah dikeluarkan oleh Dewan Syariah Nasional.
f. Mengusulkan kepada instansi yang berwenang untuk mengambil tindakan apabila peringatan tidak diindahkan.[4]

3 Abdul Ghofur Anshori, *Op.Cit,* Hlm.40-41
4 *Ibid,* Hlm. 41-42

Fatwa pada dasarnya tidak lain merupakan jawaban atas permasalahan-permasalahan Syariah atau perundang-undangan yang belum jelas. Adapun fungsi dan keberadaannya tidak lain sebagai hukum tidak tertulis, sehingga ia hanya akan diterapkan dan dijadikan dasar dalam suatu masalah tertentu manakala benar-benar tidak ada peraturan hukum tertulis yang mengatur masalah tersebut. Dalam keadaan semacam inilah fatwa-fatwa DSN tersebut dapat dipandang sebagai salah satu peraturan pelaksana dari peraturan perundang-undangan bidang perbankan yang berlaku sehingga ia dapat dijadikan sebagai salah satu landasan operasional bank Syariah dalam menjalankan kegiatan usahannya.

Atas dasar itulah dalam Pasal 26 ayat (2) dan (30 Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 telah ditentukan bahwa fatwa-fatwa Dewan Syariah Nasional - Majelis Ulama Indonesia berkaitan dengan kegiatan usaha bank Syariah nantinya akan dituangkan dalam Peraturan Bank Indonesia. Hal ini tidak lain dimaksudkan agar fatwa-fatwa tersebut dalam pelaksanaannya mempunyai kekuatan hukum mengikat dan memaksa.[5] Ditegaskan bahwa landasan operasional bank Syariah di Indonesia selain didasarkan pada Undang-Undang dan Peraturan Bank Indonesia (PBI), juga didasarkan pada peraturan-peraturan yang dikeluarkan oleh lembaga lain, termasuk ketentuan-ketentuan dalam bentuk fatwa yang dikeluarkan oleh DSN-MUI yang merupakan peraturan yang sangat penting sebagai landasan operional bank Syariah. Hanya saja perlu dipahami mengenai fatwa DSN ini, fungsi dan kedudukannya tidak sama dengan peraturan perundang-undangan tertulis lainnya. Ia sama sekali tidak mempunyai kekuatan hukum mengikat dan tidak mempunyai kekuatan hukum memaksa sebagaimana peraturan perundang-undangan tertulis.

Secara struktural, DSN berada di bawah Majelis Ulama Indonesia, karena dibentuk oleh Majelis Ulama Indonesia yang bertugas dan memiliki kewenangan untuk menetapkan fatwa tentang produk dan jasa dalam kegiatan usaha bank yang melaksanakan kegiatan usaha berdasarkan prinsip syariah. DSN merupakan suatu lembaga yang berada di luar struktur organisasi Bank Indonesia dan Bank Syariah. Namun, DSN diberi tugas dan wewenang untuk menetapkan fatwa tentang produk dan jasa dalam kegiatan usaha bank yang melaksanakan kegiatan usaha berdasarkan prinsip syariah. Oleh karena itu, setiap produk dan jasa perbankan syariah yang akan dikeluarkan harus didasari dengan fatwa DSN.

Sebelum adanya Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008, baik perundang-undangan mengenai perbankan maupun peraturan Bank indonesia ti-

5 Cik Basir, *Op.Cit,* 63-64

dak mengatur lebih lanjut menyangkut kedudukan, tugas, kewenangan, dan hubungan tata kerja anntara Bank Indonesia, DSN, dan bank yang melaksanakan kegiatan usaha berdasarkan prinsip syariah. Namun, yang jelas bahwa DSN ini merupakan lembaga struktural yang dibentuk oleh Majelis Ulama Indonesia yang bertugas dan memiliki kewenangan untuk memastikan kesesuaian antara produk, jasa, dan kegiatan usaha dari bank yang melaksanakan kegiatan usaha berdasarkan dengan prinsip syariah. Artinya, produk, jasa, dan kegiatan usaha dari bank yang melaksanakan kegiatan uasaha berdasarkan prinsip syariah dapat dipastikan kesesuaiannya dengan prinsip syariah.

Oleh karena itu, setiap permohonan persetujuan yang diajukan kepada Bank Indonesia atas produk dan jasa baru yang akan dikeluarkan oleh bank yang melaksanakan kegiatan usaha berdasarkan prinsip syariah wajib dilampiri dengan Fattwa dari DSN.Jadi, setiap produk, jasa, dan kegaiatan usaha lainnya yang akan dikeluarkan bank yang melaksanakan kegiatan usaha berdasarkan prinsip syariah sebelu,nya harus dimintakan fatwa dari DSN.[6] Namun, sekarang secara tersurat kelembagaan Dewan syariah Nasional (DSN) MUI dikukuhkan dalam ketentuan Pasal 26 Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 yang menetapkan bahwa kegiatan usaha perbankan syariah dan/atau produk dan jasa syariah, wajib tunduk pada prinsip syariah yang difatwakan oleh MUI. Kemudian, fatwa MUI itu dituangkan dalam Peraturan Bank Indonesia (PBI).

DSN bertugas dan mempunyai kewenangan untuk mengeluarkan fatwa yang menjadi landasan hukum opersional kegiatan usaha perbankan syariah dalam mengeluarkan produk jasa dan kegiatan usaha perbankan syariah sehingga terdapat kesesuaian antara produk, jasa, dan kegiatan usaha yang dikeluarkan oleh bank yang melaksanakan kegiatan usaha berdasarkan dengan prinsip syariah. Di samping mengikat Dewan Pengawas Syariah (DPS) dan bank yang melaksanakan kegiatan usaha berdasarkan prinsip syariah, fatwa yang dikeluarkan oleh DSN ini mengikat pula Bank Indonesia dalam mengeluarkan berbagai peraturan berkenaan dengan kelembagaan dan operasionalisasi bank yang melaksanakan kegiatan usaha berdasarkan prinsip syariah.[7]

Faktor utama pendororng keberadaan bank syariah adalah keinginan pengguna jasa untuk secara *kaffah* menghindari larangan dan melaksanakan ketentuan syariah dalam seluruh aktivitas perbankan yang dilakukan.Oleh karena itu, salah satu kunci keberhasilan dan kesinambungan eksistensi bank syariah adalah adanya "jaminan" dan kepercayaan pengguna jasa bahwa bank syariah melaksanakan norma dan prinsip syariah secara benar dan *istiqomah.* Bank Indonesia menyadari bahwa peran *monitoring* serta memberikan nasi-

6 Rachmadi Usman, *Op.Cit,* Hlm.74-75

7 *Ibid,* Hlm.75-77

hat kepatuhan kepada prinsip dan nilai syariah serta menjelaskan mengenai masalah halal dan non halal adalah peran keulamaan yang tidak tergantikan dan tidak dapat diambil alih oleh otoritas pengaturan dan pengawas bank. Sebagaimana hal tersebut, Bank Indonesia menyadari peran penting keberadaan Dewan Syariah Nasional (DSN) sebagai otoritas fatwa.

Dalam kaitan menciptakan sistem pengawasan bank syariah yang efektif, Bank Indonesia secara kontinyu mengembangkan regulasi dan sistem pengawasa sesuai dengan karakteristik bank syariah, menetapkan aturan tentang mekanisme pengeluaran setiap produk baru bank syariah yang telah difatwakan oleh Dewan Syariah Nasional (DSN), serta menerapkan sistem pengawasan baik untuk penilaian aspek kehati-hatian dan kesesuaian operasional bank dengan ketentuan syariah dengan melibatkan Dewan Pengawas Syariah (DPS) bank dan unsur pengawas syariah lainnya.

Sejalan dengan memorandum kerjasama antara Bank Indonesia dengan DSN dalam rangka meningkatkan koordinasi antara lembaga yang memiliki kewenangan pengaturan terhadap perbankan syariah, selain memberikan bantuan untuk mendukung operasional DSN, Bank Indonesia juga secara aktif melakukan koordinasi khusus dalam perumusan fatwa DSN tentang perbankan syariah. Koordinasi dimaksud dinilai efektif untuk sinkronisasi antara fatwa DSN dengan kebijakan pengaturan kehati-hatian perbankan.[8] Kedudukan, status dan anggota Dewan Syariah Nasional (DSN), meliputi:

1. Dewan Syariah Nasional merupakan bagian dari Majelis Ulama Indonesia
2. Dewan Syariah Nasional membantu pihak terkait, seperti Departemen Keuangan, Bank Indonesia, dan lain-lain dalam menyusun peraturan/ketentuan untuk lembaga keuangan syariah
3. Anggota Dewan Syariah Nasional terdiri atas para ulama, praktisi, dan para pakar dalam bidang yang terkait dengan muamalah syariah
4. Anggota Dewan Syariah Nasional ditunjuk dan diangkat oleh MUI untuk masa bakti 4 (empat) tahun.

Selain tunduk pada fatwa DSN, produk dan akad dalam kegiatan penyaluran dana perbankan syariah berupa pembiayaan juga tunduk pada berbagai ketentuan yang dikeluarkan oleh Bank Indonesia yang mengatur mengenai produk dan akad penyaluran dana perbankan (syariah) kepada masyarakat, diantarannya :

1. Peraturan Bank Indonesia Nomor 3/10/PBI/2001 tentang Penerapan Prinsip Mengenai Nasabah (*Know Your Customer Principles*) sebagaimana telah

8 Bank Indonesia, *Laporan Perkembangan Perbankan Syariah Tahun 2004,* Direktorat Perbankan Syariah, Jakarta 2005, Hlm. 25-26

diubah dengan Peraturan Bank Indonesia Nomor 3/23/PBI/2001 dan Peraturan Bank Indonesia Nomor 5/21/PBI/2003

2. Peraturan Bank Indonesia Nomor 7/6/PBI/2005 tentang Transparasi Informasi Produk Bank dan Penggunaan Data Pribadi Nasabah
3. Peraturan Bank Indonesia Nomor 9/19/PBI/2007 tentang Pelaksanaan Prinsip Syariah Dalam Kegiatan Penghimpunan Dana dan Penyaluran Dana serta Pelayanan Jasa Bank Syariah sebagaimana telah diubah dengan Peraturan Bank Indonesia Nomor 10/16/PBI/2008, yang merupakan pengganti dan penyempurnaan dari Peraturan Bank Indonesia Nomor 7/46/PBI/2005 tentang Akad Penghimpunan dan Penyaluran Dana Bagi Bank yang Melaksanakan Kegiatan Usaha Berdasarkan Prinsip Syariah, yang kemudian ditindak lanjuti dengan Surat Edaran Bank Indonesia Nomo 10/14/DPbS tanggal 17 Maret 2008 perihal Pelaksanaan Prinsip Syariah dalam Kegiatan Penghimpunan Dana dan Penyaluran Dana Serta Pelayanan Jasa Bank Syariah.[9]

Sebagaimana Peraturan Bank Indonesia, dalam Himpunan Ketentuan Perbankan Syariah Indonesia, Periode Agustus 1999 sampai dengan Januari 2005, adalah sebagai berikut:

1. Peraturan Bank Indonesia Nomor 2/4/PBI/2000 tanggal 11 Februari 2000 tentang Perubahan atas Peraturan Bank Indonesia Nomor 1/3/PBI/1999 tanggal 13 Agustus 1999 tentang Penyelenggaraan Kliring Lokal dan Penyelesaiaan Akhir Transaksi Pembayaran Antar bank atas Hasil Kliring Lokal
2. Peraturan Bank Indonesia Nomor 2/8/PBI/2000 tanggal 23 Februari 2000 tentang Pasar Uang Antar bank Berdasarkan Prinsip Syariah
3. Peraturan Bank Indonesia Nomor 4/1/PBI/2002 tanggal 27 Maret 2002 tentang Perubahan Kegiatan Usaha Bank Umum Konvensional Menjadi Bank Umum Berdasarkan Prinsip Syariah dan Pembukaan Kantor Bank Berdasarkan Prinsip Syariah oleh Bank Umum Konvensional
4. Peraturan Bank Indonesia Nomor 5/3/PBI/2003 tanggal 4 Februari 2003 tentang Fasilitas Pembiayaan Jangka Pendek Bagi Bank Syariah
5. Peraturan Bank Indonesia Nomor 5/7/PBI/2003 tanggal 19 Mei 2003 tentang Kualitas Aktivva Produktif Bagi Bank Syariah
6. Peraturan Bank Indonesia Nomor 5/9/PBI/2003 tanggal 19 Mei 2003 tentang Penyisihan Penghapusan Aktiva Produktif Bagi Bank syariah
7. Peraturan Bank Indonesia Nomor 5/26/PBI/2003 tangga 1 Desember 2003 tantang Laporan Bulanan Bank Umum Syariah

9 Rachmadi Usman, *Op.Cit,* Hlm. 173-174

8. Peraturan Bank Indonesia Nomor 6/17/PBI/2004 tanggal 1 Juli 2004 tentang Bank Perkreditan Rakyat Berdasarkan Prinsip Syariah
9. Peraturan Bank Indonesia Nomor 6/18/PBI/2004 tanggal 1 Juli 2004 tentang Kualitas Aktiva Produktif Bagi Bank Perkreditan Rakyat Syariah
10. Peraturan Bank Indonesia Nomor 6/19/PBI/2004 tanggal 3 juli 2004 tentang Penyisihan Penghapusan Aktiva Produktif Bank Bank Perkreditan Rakyat Syariah
11. Peraturan Bank Indonesia Nomor 6/21/PBI/2004 tanggal 3 Agustus 2004 tentang Giro Wajib Minimum Dalam Rupiah Dan Valuta Asing Bank Bank Umum yang Melaksanakan Kegiatan Usaha Berdasarkan Prinsip syariah
12. Peraturan Bank Indonesia 6/24/PBI/2004 tanggal 14 Oktober 2004 tentang Bank Umum Yang Melaksanakan Kegiatan Usaha Berdasarkan Prinsip Syariah
13. Peraturan Bank Indonesia Nomor 7/9/PBI/2005 tanggal 25 Januari 2005 tentang Laporan bulanan Bank Perkreditan Rakyat Syariah
14. Surat Edara Bank Indonesia Nomor 5/26/BPS tanggal 27 Oktober 2003 tentang Pelaksanaan Pedoman Akuntansi Perbankan Syariah Indonesia
15. Surat Edara Bank Indonesia Nomor 5/31/DSM tanggal 1 Desember 2003 tentang Laporan Bulanan Bank Umum Syariah.[10]

C. Peran Fatwa MUI Dalam Menghadapi Perubahan Sosial

Keberadaan Majelis Ulama Indonesia (MUI) di Indonesia sebagai lembaga keagamaan yang berperan dalam mengeluarkan Fatwa MUI dalam menghadapi perubahan sosial tidak dapat diragukan lagi. Berbagai fatwa khususnya yang berkaitan dengan masalah ekonomi syariah telah diterbitkan, bahkan dijadikan sumber rujukan masyarakat dan salah satu sumber regulasi nasional dalam menyusun peraturan perundang-undangan perbankan syariah oleh Bank Indonesia (BI) dalam bentuk Peraturan Bank Indonesia (PBI).

Dalam khittah pengabdiannya salah satu fungsi dari MUI sebagai pemberi fatwa (*al-iftâ'*) kepada umat Islam atau pemerintah diminta maupun tidak diminta untuk berperan aktif yang diperankan oleh Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) yang dibentuk untuk mewujudkan aspirasi umat Islam mengenai masalah perekonomian dan mendorong penerapan ajaran Islam dalam bidang perekonomian dan keuangan yang dilaksanakan sesuai dengan tuntunan syariat Islam. Di antara tugas yang diamanahkan kepada DSN adalah mengeluarkan fatwa tentang ekonomi syariah untuk dijadikan pedoman bagi regulator dan praktisi yang dapat merespon perkembangan

10 Bank Indonesia, Direktorat Perbankan Syariah,*Himpunan Ketentuan Perbankan Syariah Indonesia,* 2005

Lembaga Keuangan Syari'ah sebagai fenomena yang cukup menarik ditengah-tengah krisis ekonomi.

Hal ini yang dimulai sejak beberapa tahun yang lalu dengan dimotori oleh Perbankan Syariah, saat ini industri keuangan syari'ah tumbuh dengan berbagai produknya ditengah-tengah masyarakat. Ketahanan serta ketangguhan perbankan dan lembaga keuangan Syari'ah yang merupakan *real-sector based financial institution* dengan sistem *profit and los sharing* pada masa krisis ekonomi menambah keyakinan dan kepercayaan bahwa sistem ekonomi dan keuangan yang berdasarkan prinsip syari'ah dapat mewarnai dan memberikan kontribusi positif pada sistem ekonomi dan keuangan terutama dalam rangka pembangunan nasional untuk mewujudkan masyarakat sejahtera yang berkeadilan.

Untuk menumbuhkembangkan peran dan kontribusi industri Keuangan Syari'ah dalam sistem perekonomian/keuangan nasional, dibutuhkan dukungan oleh berbagai pihak. Terutama kerjasama yanga erat antara Pemerintah sebagai *'umara'* dan *'ulama'* yang terhimpun di MUI serta partisipasi aktif pelaku bisnis, akademisi serta masyarakat luas. Kontribusi dan partisipasi aktif masing-masing pihak dapat diwujudkan melalui berbagai langkah-langkah strategis yang pada akhirnya dapat mensinergikan seluruh potensi yang ada agar menghasilkan industri keuangan Syari'ah yang sehat dan kokoh.

Peran pemerintah melalui Kementerian Keuangan sebagai pengawas dan pembina industri keuangan terutama sebagai regulator di bidang perekonomian akan tetap mendukung dan mengambil langkah-langkah kebijakan strategis serta berusahha mempersiapkan regulasi guna mendukung percepatan perkembangan industri keuangan Syari'ah di Indonesia. Dilain pihak, regulasi dalam rangka pengembangan industri keuangan Syari'ah sangat membutuhkan peranan ulama terutama untuk ketentuan-ketentuan yang mengikat secara Syari'ah.

Oleh sebab itu, himpunan fatwa DSN-MUI sangat berarti dan dinantikan oleh pelaku bisnis dan masyarakat Syari'ah seiring dengan kemajuan dan pertumbuhan industri keuangan Syari'ah yang semakin pesat di Indonesia. Diharapkan Fatwa DSN-MUI menjadi panduan dalam melaksanakan aktivitas ekonomi Syari'ah khususnya dalam menggerakkan dan menuntun Pemerintah, Lembaga Keuangan Syari'ah dan masyarakat sehingga terbebas dari nilai-nilai yang bertentangan dengan Syari'ah dalam setiap kebijakan dan gerak langkah aktivitas ekonominya.[11]

Guna mempertahankan keberadaan dan meningkatan peranan per-

11 Departemen Agama Republik Indonesia, *Op.Cit,* Hlm.xix-xx

bankan Syari'ah tersebut maka berbagai upaya dan langkah strategis perlu terus dikembangkan. Dari sisi aturan operasional perbankan, Bank Indonesia sebagai otoritas pengaturan dan pengawasan bank telah dan akan tetap melakukan berbagai langkah kebijakan yang bertujuan untuk menciptakan iklim yang kondusif bagi terciptanya industri perbankan yang sehat dan stabil, termasuk Perbankan Syari'ah. Disisi lain, upaya pengembangan Perbankan Syari'ah juga memerlukan aturan-aturan yang mengikat secara Syari'ah.

Dalam kaitan ini, fatwa yang dikeluarkan oleh DSN-MUI sangat berperan besar dalam mengarahkan kegiatan Perbankan Syari'ah khususnya, dan lembaga keuangan syari'ah pada umumnya, untuk tetap mengacu pada nilai-nilai Syari'ah yang telah teruji dan tidak diragukan lagi keabsahannya.[12] Berbagai produk fatwa DSN-MUI antara lain, yaitu:[13]

1. Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor 1/DSN-MUI/IV/2000 tanggal 1 April 2000 tentang GIRO, dalam menimbang bagian c bahwa oleh karena itu, Dewan Syariah Nasional (DSN) memandang perlu menetapkan fatwa tentang bentuk-bentuk mu'amalah syar'iah untuk dijadikan pedoman dalam pelaksanaan giro pada bank syari'ah.
2. Fatwa Dewan Syari'ah Nasional Nomor 3/DSN-MUI/IV/2000 tanggal 1 April 2000 tentang DEPOSITO, dalam menimbang huruf c, bahwa oleh karena itu, DSN memandang perlu menetapkan fatwa tentang bentuk-bentuk mu'amalah sya'riyah untuk dijadikan pedoman dalam pelaksanaan deposito pada bank syari'ah.
3. Fatwa Dewan Syari'ah Nasional Nomor: 4/DSN-MUI/IV/2000 tentang Murabahah, dalam menimbang huruf c, bahwa oleh karena itu, DSN memandang perlu menetapkan fatwa tentang Murabahah untuk dijadikan pedoman oleh bank syari'ah.
4. Fatwa Dewan Syari'ah Nasional Nomor 5/DSN-MUI/IV/2000 tentang Jual Beli Salam, dalam menimbang huruf b bahwa agar cara tersebut dilakukan sesuai dengan ajaran Islam, DSN memandang perlu menetapkan fatwa tentang *salam* untuk dijadikan pedoman oleh lembaga keuangan syari'ah.
5. Fatwa Dewan Syari'ah Nasional Nomor 6/DSN-MUI/IV/2000 tentang Jual Beli Istishna, dalam menimbang huruf c bahwa agar praktek tersebut sesuai dengan syari'ah Islam, DSN memandang perlu menetapkan fatwa tentang *istishna'* untuk menjadi pedoman.
6. Fatwa Dewan Syari'ah Nasional Nomor 7/DSN-MUI/IV/2000 tentang Pembiayaan Mudharabah (Qiradh), dalam menimbanga huruf b bahwa agar acara tersebut dilakukan sesuai dengan syari'ah Islam, DSN memandang

12 *Ibid,* Hlm.xxiv

13 Himpunan Fatwa Dewan Syari'ah Nasional MUI, *Op.Cit,* hlm.1-110

perlu menetapkan fatwa tentang *mudharabah* untuk dijadikan pedoman oleh LKS.

7. Fatwa Dewan Syari'ah Nasional Nomor 8/DSN-MUI/IV/2000 tentang Pembiayaan Musyarakah, dalam menimbang huruf c bahwa agar cara tersebut dilakukan sesuai dengan prinsip-prinsip syari'ah Islam, DSN memandang perlu menetapkan fatwa tentang *musyarakah* untuk dijadikan pedoman oleh LKS.
8. Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor 09/DSN-MUI/IV/2000 tentang Pembiayaan Ijarah dalam menimbang huruf d bahwa agar akad tersebut sesuai dengan ajara Islam, DSN memandang perlu menetapkan fatwa tentang akad ijarah untuk dijadikan pedoman oleh LKS.
9. Fatwa Dewan Syari'ah Nasional Nomor 10/DSN-MUI/IV/2000 tentang Wakalah dalam menimbang huruf c, bahwa agar praktek wakalah tersebut dilakukan sesuai dengan ajaran Islam, DSN memandang perlu menetapkan fatwa tentang *wakalah* untuk dijadikan pedoman oleh LKS.
10. Fatwa Dewan Syari'ah Nasional Nomor 11/DSN-MUI/IV/200 tentang Kafalah dalam menimbang huruf c, bahwa agar kegiatann kafalah tersebut dilakukan sesuai dengan ajaran Islam, DSN memandang perlu menetapkan fatwa tentang *kafalah* untukdijadikan pedoman oleh LKS.
11. Fatwa Dewan Syari'ah Nasional Nomor: 12/DSN-MUI/IV/2000 tentang Hawalah dalam menimbang huruf c, bahwa agar cara tersebut dilakukan sesuai dengan ajaran Islam, DSN memandang perlu menetapkan fatwa tentang *hawalah* untuk dijadikan pedoman oleh LKS.
12. Fatwa Dewan Syari'ah Nasional Nomor 13/DSN-MUI/IX/2000 tentang Uang Muka Dalam Murabahah dalam menimbang huruf c, bahwa agar dalam pelaksanaan akad murabahah dengan memakai uang muka tidak ada pihak yang dirugikan, sesuai dengan prinsip ajaran Islam, DSN memandang perlu menetapkan fatwa tentang *uang muka dalam murabahah* untuk dijadikan pedoman oleh LKS.
13. Fatwa Dewan Syari'ah Nasional Nomor 14/DSN-MUI/IX/2000 tentang Sistem Distribusi Hasil Usaha Dalam Lembaga Keuangan Syari'ah dalam menimbang huruf c, bahwa agar para pihak yang berkepentingan memperoleh kepastian tentang sistem mana yang akan digunakan dalam LKS, sesuai dengan prinsip ajaran Islam, DSN memandang perlu menetapkan fatwa tentang sistem pencatatan dan pelaporan keuangan dalam LKS untuk dijadikan pedoman oleh LKS.
14. Fatwa Dewan Syari'ah Nasional Nomor 16/DSN-MUI/IX/2000 tentang Diskon Dalam Murabahah dalam menimbang huruf d, bahwa untuk mendapatkan kepastian hukum, sesuai dengan prinsip syari'ah Islam, ten-

tang status diskon dalam transaksi murabahah tersebut, DSN memandang perlu menetapkan fatwa tentang potongan harga (diskon) dalam murabahah untuk dijadikan pedoman oleh LKS.

15. Fatwa Dewan Syari'ah Nasional Nomor 19/DSN-MUI/IV/2001 tentang Al-Qardh dalam menimbang huruf c, bahwa agar akad tersebut sesuai dengan syari'ah Islam, DSN memandang perlu menetapkan fatwa tentang akad *al-Qardh* untuk dijadikan pedoman oleh LKS.

D. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan tersebut dapat disimpulkan, bahwa peran fatwa Majelis Ulama Indonesia yang dilaksanakan oleh Dewan Syariah Nasional dalam menjawab perubahan sosial dan ekonomi syariah dapat dijadikan salah satu sumber regulasi dalam hukum nasional atau hukum positif untuk pengembangan ekonomi syariah dan perbakan syariah di Indonesia. Secara legalitas formal yang diakui negara sebagai lembaga pemberi fatwa (*ifta'*) di Indonesia Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai organisasi keislaman yang bersifat independen, tidak berafiliasi kepada salah satu partai politik, mazhab atau aliran keagamaan Islam. Dalam khittah pengabdiannya salah satu fungsi dari MUI sebagai pemberi fatwa kepada umat Islam atau pemerintah diminta maupun tidak diminta yang diperankan oleh DSN-MUI. Fatwa DSN-MUI sangat berperan besar dalam mengarahkan kegiatan Perbankan Syari'ah khususnya, dan lembaga keuangan Syari'ah pada umumnya supaya mengacu pada nilai-nilai Syari'ah yang tidak diragukan lagi keabsahannya.

Daftar Pustaka

Anshori, Abdu Ghofur. (2010). *Pembentukan Bank Syariah Melalui Akuisisi Dan Konversi.* Yogyakarta, UII Press.

Alamsyah, Indra Fajar. (2001). *Penggunaan Produk Perbankan Syariah Yang Menggunakan Akad Wadiah Dihubungkan Dengan Fiqih Muamalah*, JURNAL SCIENTICA, Unibas, Vol. 1 No.2, Desember 2013, No.ISSN:2407-2001.

Antonio, Muhammad Syafi'i. (2001). *Bank Syariah Dari Teori Ke Praktik*. Jakarta, Gema Insani Press.

Abdurrahman, Hafidz. (2012). *Menggugat Bank Syariah Kritik Atas Fatwa Produk Perbankan Syariah.* Jakarta, Al Azhar Press.

Ali, Zainuddin. (2008). *Hukum Ekonomi Syariah*. Jakarta, Sinar Grafika.

Basir, Cik. (2010). *Penyelesaian Sengketa Perbankan Syariah*. Jakarta, Prenada Media Group.

Bank Indonesia. (2005) *Laporan Perkembangan Perbankan Syariah Tahun 2004, Direktorat Perbankan Syariah*. Jakarta.

----------. (2005) Direktorat Perbankan Syariah, *Himpunan Ketentuan Perbankan Syariah Indonesia.* Jakarta.

Departemen Agama Republik Indonesia. (2003) *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia.*

Firdaus NH, Muhammad. (2007). *Konsep & Implementasi Bank Syariah*. Renaisan, Jakarta.

Himpunan Fatwa Dewan Syariah Nasional MUI. (2006) *Kerjasama Dewan Syariah Nasional-MUI-Bank Indonesia*. Jakarta, Gaun Persada.

Hafidhuddin, Didin. (2003). *Manajemen Syariah Dalam Praktik*. Jakarta, Gema Insani.

----------. (2007). Ekonomi Syariah Dari Alternatif Menjadi Keharusan, JURNAL KHAZANAH, Vol.3 No.2, Mei 2007, No:ISSN: 0216-2784, Universitas Ibn Khaldun Bogor.

Ibrahim, Johanes. (2003). *Pengipasan Pinjaman* (*Konpensasi dan Asas Kebebasan Berkontrak Dalam Perjanjian Kredit*. Bandung, Utomo.

Ibdalsyah dan Hendri Tanjung. (2019). *Fiqh Muamalah Konsep Dan Praktek*. Bogor, Azam Dunya.

Ismanto, Kuat. (2009) *Manajemen Syari'ah Implementasi TQM Dalam Lembaga Keuangan Syariah.* Yogyakarta, Pustaka Pelajar.

Muhamad. (2011). Audit & Pengawasan Syariah Pada Bank Syariah. Yogyakarta, UII Press.

Muhamad, Abdul Kadir dan Rildah Murniati. (2000). *Segi Hukum Lembaga Keuangan Dan Pembiayaan.* Bandung, Citra Aditya Bakti.

Muhammad. (2005). *Bank Syari'ah Problem dan Prospek Perkembangan di Indonesia*. Jakarta, Graha Ilmu.

Rahmatuloh, Pajar. (2013). *Akad Murabahah dan Implementasinya pada Syariah Dihubungkan dengan Kebolehan Praktek Murabahah Menurut Para Ulama*, JURNAL SCIENTICA, Vol 1 No.2. Desember 2013, No. ISSN : 2407-2001, Unisba Pascasarjana.

Rodoni, Ahmad dan Abdul Hamid. (2008). *Lembaga Keuangan Syariah*. Jakarta, Zikrul Hakim.

Soemintra, Andria. (2010). *Bank Lembaga Keuangan Syariah*. Jakarta, Prenada Media Group.

Saeed, Abdullah. (tt). *Menyoal Bank Syariah Kritik atas Interpretasi Bunga Bank Kaum Neo Revivalis.* Jakarta, Paramadina.

Wahyudi, Imam. (2013). Manajemen Risiko Bank Islam. Jakarta. Salemba Empat.

Zuhri, Muh. (1995). *Riba Dalam Qur'an dan Masalah Perbankan*. Jakarta. Raja Grafindo Persada.

PERTIMBANGAN *'URF* DALAM PEMBAHARUAN FATWA (STUDI FATWA DSN-MUI NO. 77/DSN-MUI/V/2010 DAN NO. 141/DSN-MUI/VIII/2021)[1]

Oleh:
Musa Wardi
musa.wardi20@mhs.uinjkt.ac.id | *0852-1898-6414*

Abstrak

Dalam makalah ini akan disajikan hasil penelitian kepustakaan terkait dengan pengaruh pertimbangan 'urf dalam pembaharuan fatwa, seiring dengan banyaknya perubahan pada sosial masyarakat. Penelitian dirumuskan dengan pertanyaan bagaimana teori pertimbangan 'urf diterapkan dalam penetapan fatwa DSN-MUI? dan bagaimana bentuk pembaharuan fatwa diwujudkan dengan menggunakan teori tersebut? Fokus penelitian ini pada dua fatwa DSN-MUI: fatwa No. 77/DSN-MUI/V/2010 dan No. 141/DSN-MUI/VIII/2021. Dokumen dua fatwa tersebut dijadikan sebagai bahan hukum primer, di samping kitab Uṣûlî terkait teori 'urf. Sedangkan bahan sekunder berupa karya terkait dengan penelitian ini. Data penelitian diolah dengan pendekatan penelitian kualitatif dan dianalisis dengan metode deskriptif-analisis. Temuan penelitian menunjukkan bahwa pada kedua fatwa tersebut, pertimbangan 'urf merupakan faktor yang sangat mempengaruhi penetapan hukum, baik sebagai alasan pentingnya menetapkan fatwa tersebut, ataupun pada mengubah fatwa lama dengan fatwa baru dengan hukum yang berbeda, begitu juga pada menemukan persamaan masalah kekinian dengan persoalan klasik sehingga dapat dirumuskan hukumnya yang lebih sesuai sekalipun bertentangan di mazhab tertentu. Di samping itu, fatwa baru yang ditetapkan dengan pertimbangan 'urf ini terlihat sebagai pembaharuan hukum yang sesuai dengan perubahan sosial.

1 Artikel ini ditulis dalam rangka berpartisipasi pada the 6th islamic annual conference on fatwa mui studies, tahun 2022 M/1443 H.

A. Pendahuluan

Kemajuan teknologi dan perkembangan pola komunikasi dan interaksi, serta keterbukaan informasi berpengaruh kepada perubahan yang sangat besar pada berbagai macam persoalan di dalam kehidupan manusia modern ini. Perubahan-perubahan tersebut menuntut adanya perubahan-perubahan pada berbagai produk hukum Islam, termasuk fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI)[2]. Perubahan dan pembaharuan pada produk hukum Islam merupakan suatu hal yang penting dalam mengaplikasikan—sebagaimana dikatakan oleh para ulama—kaidah besar bahwa syariat Islam dapat berlaku di setiap zaman dan tempat[3]. Dengan keberlakuan itu, kemaslahatan manusia dapat terjaga, sebagai tujuan syariat itu sendiri yang dilengkapi dengan kaidah umum dan prinsip-prinsip dasar untuk menghadapi perkembangan zaman, seperti adanya prinsip musyawarah, prinsip persamaan dan berlaku adil serta prinsip tidak membahayakan dan lain sebagainya[4].

Dengan adanya prinsip-prinsip dasar itu, para juris Islam dapat memerankan hukum Islam menjadi realistis dan aktual dengan perkembangan di kehidupan sosial masyarakat, sebagaimana dinyatakan Syilbî dalam meng-*counter* pernyataan sebahagian pemikir Barat yang menganggap bahwa syariat Islam hanya sekelompok aturan agama dan etika ideal yang tidak bisa diaplikasikan pada kenyataan hidup, karena dianggap tidak sesuai dengan perkembangan zaman, sebagaimana layaknya aturan gereja di masa dahulu kala[5].

Salah satu sumber *istinbâṭ* atau penemuan hukum Islam, termasuk fatwa[6] adalah *'urf*. *'Urf* secara sederhana berarti kebiasaan, baik berupa kebiasaan di dalam berbahasa ataupun di dalam berbuat, baik kebiasaan yang berlaku umum ataupun hanya pada tempat-tempat tertentu atau pada kelompok tertentu saja[7]. *'Urf* juga merupakan salah satu dari instrumen penting dalam pembaharuan dan perubahan fatwa sebagaimana dijelaskan oleh para *Uṣûlî*[8].

2 Produk hukum Islam itu berupa: 1) fikih, 2) Fatwa, 3) *qaḍa*, dan 4) Qanun. Lihat M Atho Mudzhar, 'Islam and Islamic Law in Indonesia: A Social-Historical Approach', in *Office of Religious Recearch & Development, and Training, Ministry of Religious Affairs* (Jakarta, 2003), pp. 94–104.

3 "الإسلام صالح لكل زمان وفي كل مكان" Lihat: Bakr Abdullah Abu Zayd, *Fiqh Al-Nawazil* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1996) h 44.

4 Abdul Karim Zaidan, *Al-Madkhal Li Dirasat Al-Syari'ah Al-Islamiyah*, 1st edn (Alexander: Dar Umar Ibn Khathab, 2001) h 56-57.

5 Muhammad Mus̱tafâ Syalbî, *Al-Fiqh Al-Islâmî Baina Al-Mithâliyyah Wa Al-Wâqi'iyyah* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2016).

6 Istilah Penemuan Hukum istilah dari pembentukan hukum. Penemuan hukum dapat dilakukan oleh hakim, mufti, jaksa, *lawyer*, akademisi hukum dan praktisi hukum lainnya. Bedanya, penemuan hukum oleh hakim adalah penemuan hukum yang mengikat. M Atho Mudzhar, 'Perkuliahan Metodologi Penelitian Hukum Islam' (Jakarta: FSH, UIN Syarif Hidayatullah, 2020).

7 Ahmad Bû'ûd, *Fiqh Al-Wâqi'; Uṣûl Wa Ḍawâbiṭ* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2006) h 156.

8 Faktor-faktor yang mengubah produk hukum Islam ini beserta contoh konkritnya dijelaskan dengan rinci oleh Al-Zarqa. Di antaranya, perubahan *'urf*, karena perubahan zaman, rusaknya akhlak masyara-

Dengan mempertimbangkan *'urf* yang dapat berubah dari masa ke masa dan berbeda antara suatu wilayah dan wilayah lainnya, maka produk hukum Islam pun—salah satunya fatwa—mesti ada yang diubah dan diperbaharui menyesuaikan kebutuhan dan kemaslahatan manusia[9].

Berdasarkan hal di atas, Majelis Ulama Indonesia (MUI)—sebagai lembaga yang menyatukan para juris Islam dan para ilmuwan untuk melakukan penemuan hukum Islam dan berkhidmah untuk menyampaikan dan menjelaskan hukum Islam (*iftâ`*) terhadap masalah-masalah yang ditanyakan (*istiftâ`*) oleh perorangan ataupun lembaga (*mustaftî*)—mesti menjadikan *'urf* sebagai suatu pertimbangan penetapan fatwa, sekalipun dalam suatu persoalan hukum yang sama dengan persoalan yang sudah diterbitkan fatwanya oleh lembaga fatwa lainnya atau sudah dibicarakan di dalam materi fikih klasik, sebab tak sedikit persoalan yang memiliki keterkaitan dengan *'urf* suatu wilayah atau negara tertentu yang menuntut untuk tidak dapat diterapkan globalisasi hukum, sebagaimana dinyatakan oleh Nawwâr Al-Syillî[10], sehingga memungkinkan adanya perbedaan produk hukum antara fatwa di satu negara dengan negara lainnya, atau suatu wilayah dengan wilayah lainnya.

Bila ditelisik di dalam lembaran kumpulan fatwa Dewan Syariah Nasional (DSN) Majelis Ulama Indonesia (MUI), tidak sedikit ditemukan fatwa-fatwa yang menjadikan kaidah *al-'Urf* atau *al-'Âdah* sebagai pertimbangan penemuan hukumnya. Hal ini mengindikasikan bahwa dalam menghadapi persoalan-persoalan hukum Islam—yang terus mengalami pembaharuan—MUI tidak mengabaikan *'urf* atau *'âdah* yang ada pada masa ini maupun pada masa dulu yang mungkin mengalami perubahan.

Di antara dokumen fatwa DSN-MUI yang memuat *'urf* sebagai salah satu pertimbangan penentuan hukumnya adalah fatwa nomor 77/DSN-MUI/V/2010 tentang jual beli emas secara tidak tunai[11] dan fatwa nomor 141/DSN-MUI/VIII/2021 tentang pedoman pendirian dan operasional koperasi syariah[12]. Kedua fatwa ini dapat dijadikan sebagai sampel untuk menyingkap bagaimana teori pertimbangan *'urf* diterapkan dalam penetapan fatwa DSN-MUI, dan bagaimana bentuk pembaharuan fatwa diwujudkan dengan menggunakan teori tersebut. Sebab, bila diperhatikan sepintas, hukum yang

kat, perkembangan media dan perbedaan mode. Lihat: Mustafa Ahmad Al-Zarqa, *Al-Fiqh Al-Islāmī Fī Thaubihī Al-Jadīd* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2004) j 2, h 941-955.

9 Yusuf Al-Qaraḍâwî, *Mûjibât Taghayyur Al-Fatwâ Fi 'Aṣrinâ* (Paris: Lajnah al-Ta`lîf wa al-Tarjamah li al-Ittihâd al-'Âlamî li 'Ulamâ` al-Muslimîn, 2007) h 67.

10 Nawwâr ibn Al-Syillî, *Iṣlâh Al-Fikr Al-Fiqhî* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2011) h 81.

11 DSN-MUI, 'Fatwa No. 77/DSN-MUI/V/2010 Tentang Jual Beli Emas Secara Tidak Tunai', 2010 <https://shorturl.at/aclsW.

12 DSN-MUI, 'Fatwa No. 141/DSN-MUI/VIII/2021 Tentang Pedoman Pendirian Dan Operasional Koperasi Syariah', 2021 <https://shorturl.at/hoQX1.

ditetapkan pada fatwa pertama misalnya, membolehkan jual beli emas dan perak, dan ini bertentangan dengan *nash ṣarîh* dari beberapa hadis nabi yang dicantumkan di dalam konsiderans fatwa tersebut, yang mengharuskan jual beli emas dilakukan secara tunai. Kenyataan ini memancing pertanyaan yang lebih mendalam, apakah pertimbangan *'urf* dapat dijadikan sebagai landasan pembaharuan hukum sekalipun bertentangan dengan *nash* al-Qur'an atau al-Sunnah? Sedangkan menurut para *uṣûlî,* di antara syarat *'urf* yang muktabar atau *'urf* yang sahih adalah tidak bertentangan dengan *nash* syariat. Jika ditemukan bertentang, maka *'urf* mesti diabaikan[13].

Dari penjelasan di atas, maka dapat dipahami bahwa menarik kiranya dilakukan penelitian terhadap dua fatwa tersebut di atas dengan menggunakan perspektif pertimbangan *'urf* sebagai faktor pembaharuan fatwa. Penelitian ini menjadi berbeda dari pada penelitian-penelitian terkait yang sudah sebelumnya dari sisi bahwa penelitian ini titik beratnya pada menganalisis aspek metodologi dan teori penemuan hukum Islam pada fatwa tersebut, yaitu teori pertimbangan *'urf*, dan dalam hal menggunakan teori tersebut sebagai instrumen pembaharuan hukum Islam sehingga menjadi elastis menghadapi perubahan zaman.

Dengan demikian, dapat ditemukan bentuk elastisitas hukum Islam melalui fatwa MUI, dan dapat ter-gambarkan bagaimana peran positif atau negatif fatwa MUI bagi umat dalam menjalankan aturan agama dengan menghadapi berbagai perubahan-perubahan sosial dan globalisasi. Penelitian ini akan bermanfaat bagi para akademisi dalam menelaah dan mengkaji persoalan-persoalan hukum Islam sebagai tambahan khazanah kepustakaan dan keilmuan, baik dalam melakukan penemuan hukum Islam, maupun dalam mengkaji dan menganalisis produk-produk penemuan hukum Islam yang sudah ada. Begitu juga bagi para praktisi hukum Islam, penelitian ini memberikan manfaat, setidaknya, sebagai perbandingan dan pertimbangan.

B. Metode Penelitian

Berdasarkan paparan pada pendahuluan di atas, penelitian ini termasuk ke dalam bentuk hukum normatif (*normative legal research*) yang juga disebut dengan penelitian hukum *doktrinal*, yaitu dengan menjadikan norma hukum—dalam hal ini fatwa—sebagai objek penelitian, namun fokus penelitian pada sisi teori penemuan atau pembentukan hukumnya.

Penelitian ini termasuk dalam penelitian kepustakaan (*Library Research*), di mana data penelitian ini dikumpulkan melalui dokumentasi ke-

13 Mustafa Ahmad Al-Zarqa, *Al-Fiqh Al-Islāmī Fī Thaubihī Al-Jadīd* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2004) j 2, h 901 - 903.

pustakaan. Bahan hukum primer penelitian ini adalah fatwa DSN-MUI nomor 77/DSN-MUI/V/2010 tentang jual beli emas secara tidak tunai dan fatwa nomor 141/DSN-MUI/VIII/2021 tentang pedoman pendirian dan operasional koperasi syariah. Sedangkan bahan hukum sekunder penelitian ini berupa data kepustakaan yang terkait dengan bahan hukum primer, berupa buku-buku, jurnal dan pendapat pakar. Data yang sudah terkumpulkan, diolah dengan pendekatan penelitian kualitatif dan diolah dengan metode analis-deskriptif.

C. *'Urf* Sebagai Sumber Penemuan Hukum Islam

Al-'Urf sebagai salah satu sumber penemuan hukum Islam, secara bahasa berarti sesuatu yang dikenal, lawan dari kata asing. Secara terminologi, al-Zuhaily menyebutnya sebagai sesuatu yang menjadi kebiasaan manusia dan dijadikan sebagai acuan bersama, baik berupa perbuatan yang sudah diketahui bersama, atau suatu kata yang apabila diucapkan apa adanya dipahami sebagai makna khusus yang secara aturan bahasa tidak sesuai[14]. Istilah yang serupa dengan *'urf* yang digunakan oleh *uṣûlî* adalah *al-âdah*, sekalipun sebahagian mereka ada yang memberikan sedikit perbedaan antara keduanya.

Dari terminologi *'Urf* di atas, dapat dipahami bahwa *'urf* dapat diklasifikasikan kepada: *'urf qauli* dan *'urf 'amalî.* Di samping itu, *'Urf* juga dapat diklasifikasikan kepada *'urf 'âm* dan *'urf khâṣ.* Yang pertama merupakan kebiasaan yang berlaku secara umum di setiap wilayah. Sedangkan *'urf khâṣ* hanya berlaku pada tempat tertentu saja, atau pada profesi atau bidang-bidang tertentu saja[15]. Di sisi lain, al-Syâṯibî membagi *'urf* kepada *'urf tsâbit* atau yang tidak mengalami perubahan, dan *'urf mutaghayyir* atau yang mengalami perubahan atau perbedaan dari satu masa ke masa, dari satu tempat dengan tempat lain, atau dari kaidah bahasa dengan kebiasaan penggunaan dan kebiasaan dalam aktivitas *muamalah*[16].

Di sisi lain, *'urf* dengan segala bentuk klasifikasinya di atas, juga dikategorikan kepada *'urf mu'tabar* atau *'urf sahih* dan *ghair mu'tabar* alias *fasid.* Yang pertama berarti kebiasaan yang dapat dijadikan sebagai pertimbangan penemuan hukum, sedangkan yang kedua adalah kebiasaan yang rusak yang tidak dapat dijadikan pertimbangan dalam menentukan hukum[17]. *'Urf* sahih adalah yang memenuhi empat kriteria: 1) berlaku secara umum dalam konteks *'urf 'âm* atau sebatas di dalam individu *'urf khâṣ; 2*) *'Urf* lebih dahulu ada

14 Wahbah Al-Zuhaily, *Uṣûl Al-Fiqh Al-Islâmî* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986) j 2, h 828.

15 Al-Zarqa, *al-Fiqh al-Islâmî*.. h 877-878.

16 Ibrahim ibn Musa al-Syâṯibî, *Al-Muwâfaqât*, ed. by Abu 'Ubaydah Alu Sulaimân (Beirut: Dâr Ibn 'Affân, 1997) j 2, h 489-499.

17 Abdul Wahhâb Khalâf, *Maṣâdir Al-Tasyrî' Al-Islâmî Fî Mâ Lâ Naṣṣa Fîh*, 3rd edn (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1972).

ketimbang persoalan yang ingin ditemukan hukumnya dengan pertimbangan *'urf; 3*) tidak adanya penjelasan untuk mengabaikan *'urf*; 4) tidak bertentangan dengan *naṣ syar'î* atau prinsip dasar syariat[18].

Para mujtahid atau juris Islam dari masa ke masa, menjadikan *'urf* sebagai salah satu dari sekian pertimbangannya dalam menemukan hukum Islam, baik sebagai fatwa ataupun materi fikih ataupun dalam putusan peradilan. Hal itu, sebagaimana dinyatakan oleh al-Qaraḍâwî, adalah lantaran pertimbangan *'urf* merupakan satu bentuk dari sekian bentuk pertimbangan kemaslahatan sosial masyarakat. Sebab, di antara bentuk kemaslahatan manusia itu adalah mengakui sesuatu sudah menjadi kebiasaan dan kenyamanan mereka bersama, serta sudah saling diketahui bersama, sehingga apa yang sudah tetap sebagai kebiasaan mereka merupakan suatu kebutuhan sosial yang sulit untuk ditinggalkan, dan menjadi janggal apabila diabaikan[19]. Sedangkan menjaga kemaslahatan manusia merupakan prinsip yang paling mendasar di dalam syariat Islam di samping menghindari madarat[20].

Menurut Abdul Wahhâb Khalâf, pertimbangan *'urf,* jika diperhatikan secara seksama dan mendalam, akan ditemukan bahwa ia bukanlah sumber penemuan hukum Islam yang berdiri sendiri, dalam artian bahwa keberadaan *'urf* semata tidak bisa dijadikan landasan dalam *istinbâṯ* hukum. Akan tetapi, pertimbangan *'urf* merupakan media untuk memahami maksud dari bahasa yang digunakan antara dua belah pihak yang berinteraksi, untuk menentukan *mukhaṣṣiṣ* kalimat *'âm* dan menentukan *qayyid* dari kalimat muṯlaq. Di samping itu, juga untuk pengganti alat bukti untuk membenarkan atau menolak suatu dakwaan, serta untuk menganggap suatu syarat yang ditentukan oleh suatu kebiasaan[21]. Khalâf juga menjelaskan bahwa di antara bentuk *al-Istihsân* adalah i*stihsân* yang landasannya *'urf,* seperti tentang kebolehan akad *al-Istiṣnâ'* di dalam mazhab Hanafiyyah,. Atau di dalam mazhab Mâlikiyyah, dicontohkan seperti tidak dianggap melanggar sumpah, seseorang mengkonsumsi ikan, sedangkan ia bersumpah untuk tidak mengkonsusmsi *lahm* (daging)[22].

Dari penjelasan di atas, dapat dipahami secara logis bahwa para mujtahid atau mufti di masa dulu, dalam menfatwakan suatu hukum Islam, adakalanya ia menjadikan pertimbangan *'urf* sebagai landasan ijtihad dan fatwanya

18 Al-Zarqa, *al-Fiqh al-Islâmî.. h 897-902.*

19 Yusuf Al-Qaraḍāwī, *'Awāmil Al-Sa'Ah Wa Al-Murūnah Fi Al-Syarī'ah Al-Islāmiyah* (Kuwait: Al-Majelis Al-Waṭanī li Al-Thaqāfah, 2002) h 37-38.

20 Izzuddin Ibn Abdis-Salam, *Qawâid Al-Ahkâm Fî Maṣâlih Al-Anâm* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2010) h 11.

21 Abdul Wahhâb Khalâf , *Maṣâdir Al-Tasyrî' Al-Islâmî..* h 149 .

22 Khalâf, *Maṣâdir Al-Tasyrî' Al-Islâmî..* h 145.

tersebut. Karenanya, tidak tertutup kemungkinan bahwa *'urf* yang dijadikan pertimbangan hukum—pada produk-produk fatwa itu—sudah mengalami perubahan. Dengan demikian, fatwa tersebut juga perlu mengalami perubahan atau pembaharuan akibat perubahan landasan pertimbangan hukumnya. Tidak tertutup kemungkinan pula, bila fatwa lama tersebut diterapkan, akan menimbulkan berbagai *masyaqqah* dan bahaya bagi sosial masyarakat, padahal yang demikian itu bertentangan dengan prinsip dasar Islam yang di antaranya menghilangkan kesulitan, memberikan kemudahan, menjaga keperluan primer dan sekunder dan lain sebagainya[23].

Berdasarkan penjelasan di atas, tidak baik bila seorang mufti menjawab suatu persoalan hukum hanya sebatas mengutip hukumnya dari kitab-kitab fikih klasik, karena memungkinkan adanya perubahan *'urf* seiring dengan perubahan sosial. Begitu juga tidak baik, jika suatu produk hukum berupa fatwa ataupun fikih yang diterbitkan pada suatu tempat tertentu atau yang tersebar di dalam jejaring internet, lalu di-*copy-paste* begitu saja untuk menjawab permasalahan hukum yang sama di tempat lain, tanpa melakukan perincian atau pertimbangan *'urf* dan aspek lainnya, sebab hal demikian, sebagaimana dinyatakan al-Syillî dapat menyia-nyiakan hak-hak kaum muslimin[24], dan berikutnya dapat bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat Islam.

Di sisi lain, apabila dengan mempertimbangkan *'urf fâsid* yang terbentuk lantaran kerusakan akhlak atau karena pengaruh kebijakan politik tertentu membuat adanya suatu kebiasaan tertentu yang apabila tidak dijaga, membuat suatu kesulitan tertentu bagi sosial masyarakat, namun bila dijaga, ada hukum syariat yang terabaikan. Lantas apa yang harus dilakukan dalam pandangan *Uṣûli.* Ini menjadi pertanyaan penting, terutama dalam membaca fatwa DSN-MUI yang dikaji di sini. Al-Zarqa menjelaskan bahwa pada dasarnya, apabila ada pertentangan antara *'urf* dengan *naṣ*, maka keberadaan *'urf* tersebut tidak dianggap. Namun, ia mengecualikan ketika ada naṣ hukum yang memiliki *'illat* berupa suatu *'urf* , atau *'illat* dari suatu naṣ menjadi hilang lantaran adanya suatu *'urf* tertentu. Dalam konteks ini, ketika ada pertentangan *ẓâhir naṣ* dengan*'urf* yang dimenangkan adalah mempertimbangkan *'urf*[25], dan yang berlaku adalah kaidah *al-'illah yadûru ma'a al-naṣ wujûdan wa 'adaman.*

Sejalan dengan pandangan al-Zarqâ di atas tentang pertentangan *'urf* dengan *naṣ* atau bertentangan dengan pokok-pokok syariat, Muhammad al-Khaḍir Husain mengecualikan suatu keadaan di mana jika suatu *'urf* yang

23 Banyak pakar menyatakan hal demikian, di antaranya lihat: Yusuf Al-Qaraḍâwî, *Al-Fiqh Al-Islâmî Baina Al-Aṣâlah Wa Al-Tajdîd* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1999).

24 Nawwar ibn Al-Syillî, *Iṣlâh Al-Fikr Al-Fiqhî.*. h 81.

25 Al-Zarqa *al-Fiqh al-Islâmî.*. j 2, h 922-923..

berlaku sudah menjadi kebutuhan *ḏarurî* (mendesak) bagi kehidupan, maka seorang *faqîh* mestinya menetapkan fatwanya dengan menjaga *'urf* tersebut lantaran menjaga keadaan darurat, sebagai sebuah *rukhṣah* yang diakui syariat melalui ijtihad. Oleh karena itu, ketika ada praktik muamalah yang bertentangan dengan pokok syariat yang mestinya praktik tersebut terlarang, namun praktik tersebut berlaku lantaran adanya kebutuhan *ḏarûrah*, maka keterlarangannya dikecualikan menjadi boleh lantaran adanya *'illah ḏarûrah* tadi[26]. Terkait dengan pertimbangan *'urf* lantaran *'illah ḏarûrah* ini, al-Noursî menjelaskan pentingnya untuk memperhatikan faktor menjadikannya *ḏarûrah,* apakah karena disebabkan pemenuhan pilihan hidup yang tidak baik. Jika karena demikian, maka menurutnya *rukhṣahnya* tidak bisa diterapkan, sebab jika demikian, sama saja syariat tunduk kepada pilihan keinginan yang tidak baik[27].

D. Pertimbangan 'Urf Dalam Penetapan Fatwa MUI

Di dalam lembaran pedoman penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia tahun 2015 tidak ada penjelasan khusus mengenai *al-'Urf* sebagai salah satu dari sekian faktor pertimbangan penetapan fatwa. Di sana dijelaskan bahwa langkah pertama yang dilakukan dalam menetapkan fatwa adalah pendeskripsian masalah secara rinci, lalu ditelusuri pandangan-pandangan *fuqaha* terkait masalah tersebut. Jika masalah tersebut termasuk ke dalam kategori masalah yang diketahui secara *axiomatis* sebagai persoalan utama agama, maka ditetapkan fatwa sesuai ketentuan persoalan tersebut apa adanya. Jika masalah yang dihadapi merupakan masalah yang hukumnya diperdebatkan oleh para *fuqaha,* maka langkah yang ditempuh adalah melakukan *al-Jam'u* yang berarti mengkalaborasi berbagai pendapat tersebut. Itu pun jika memungkinkan. Jika tidak memungkinkan, maka dilakukan proses *tarjîh* (memilih mana yang kuat) di antara pandangan-pandangan yang beragam tersebut, setelah melakukan komparasi, dengan mengutamakan pendapat yang paling kuat serta paling maslahat. Jika tidak memungkinkan, maka diutamakan yang paling maslahat ketimbang yang paling kuat. Sedangkan untuk persoalan yang belum dibicarakan hukumnya oleh ulama muktabar, maka dilakukan ijtihad kolektif dengan metode *bayâni* dari naṣ-naṣ syariat. Jika metode ini tidak bisa dilakukan, maka ijtihad dilakukan dengan metode *ijtihad ta'lîlî* yang mencakup metode *qiyâs, istihsân, istiṣlâh* dan *sadd al-dzarî'ah*[28].

Sekalipun pertimbangan *'urf* tidak mendapatkan posisi dalam metode

26 Muhammad Al-Khaḍir Husain dalam Abdul Wahhâb Khalâf *Maṣâdir Al-Tasyrî' Al-Islâmî*.. h 147.

27 Saed Al-Noursi, *Al-Kalimat - Risalah Al-Nur* (Istambul: Dar Suzlir, 1992) h 565-566.

28 Majelis Ulama Indonesia, *Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Indonesia, 2015), pp. 68–86 <https://shorturl.at/adot1 h 76-77.

penetapan fatwa MUI, namun sebagaimana dinyatakan oleh Abdul Wahhâb Khalâf bahwa pertimbangan *'urf* merupakan salah faktor yang dapat tercakup pada *istihsân, istiṣlâh* dan sebagainya.

Dalam penjelasan Ma'ruf Amin, sejalan dengan penjelasan di atas, tentang cara menghasilkan produk fatwa di Majelis Ulama Indonesia, menurutnya secara sederhana metode tersebut dilakukan dengan tiga pendekatan: *naṣ qath'î, qaulî* dan *manhajî.* Ia menjelaskan bahwa ketika suatu *qaul* sulit untuk diaplikasikan atau menjadi masalah baru, atau lantaran adanya perubahan *illat* hukum, tindakan yang dilakukan adalah melakukan pengkajian ulang (*i'âdah al-Naẕr*)[29]. Dalam menerapkan konsep *i'âdah al-Naẕr* ini, maka pertimbangan *'urf* mendapatkan porsinya, baik sebagai *istiṣlâh*, *istiḥsân* dan penafsiran '*illat* hukum.

E. Analisis Pertimbangan 'Urf Dalam Fatwa No. 77/DSN-MUI/V/2010 dan 141/DSN-MUI/VIII/2021

1. Fatwa No. 77/DSN-MUI/V/2010

Keputusan dalam fatwa DSN-MUI nomor 77/DSN-MUI/V/2010 tentang jual beli emas secara tidak tunai menyatakan bahwa jual beli emas secara tidak tunai (jual beli biasa atau *murabahah*) hukumnya boleh selama emas tidak menjadi alat tukar yang resmi (uang)[30]. Padahal jika dilihat pada konsiderans mengingat pada poin 2, hadis-hadis nabi yang dicantumkan, dengan jelas menyatakan adanya larangan jual beli emas secara tidak tunai. Dari penjelasan ulama yang dikutip dalam dokumen tersebut, dijelaskan bahwa larangan tersebut adalah karena emas dan perak merupakan benda ribawi.

Dalam dokumen tersebut juga dapat dilihat bagaimana pertimbangan *'urf* dilakukan sebagai proses penetapan fatwa. *Pertama,* pada konsiderans menimbang pada huruf a, dinyatakan: "*bahwa transaksi jual beli emas yang dilakukan masyarakat saat ini seringkali dilakukan dengan cara pembayaran tidak tunai, baik secara angsuran* (*taqsith*) *maupun secara tangguh* (*ta'jil*)*"*[31]. Klausul "seringkali dilakukan" dengan mudah dapat dipahami sebagai *'urf 'amalî*, dan ini menjadi poin pertimbangan pertama dalam fatwa ini. *Kedua,* pada konsiderans mengingat poin 3 dapat dilihat bagaimana kaidah fikih mengenai *'urf* atau 'âdah dijadikan pertimbangan, bahwa kebiasaan dapat dijadikan sebagai (landasan) hukum, dan bahwa hukum yang ditetapkan berdasarkan suatu ke-

29 Ma'ruf Amin, 'Solusi Hukum Islam (Makharij Fiqhiyyah) Sebagai Pendorong Arus Baru Ekonomi Syariah Di Indonesia: Kontribusi Fatwa DSN-MUI Dalam Peraturan Perundang-Undangan RI' (Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, 2017) h 16. <http://repository.uin-malang.ac.id/1921/.

30 Salinan dokumen fatwa DSN-MUI, 'Fatwa No. 77/DSN-MUI/V/2010, h 11.

31 DSN-MUI, 'Fatwa No. 77/DSN-MUI/V/2010, h 1.

biasaan, maka hukum tersebut menjadi hilang atau berubah seiring dengan hilangnya atau berubahnya kebiasaan tersebut[32]. Dari sini, dapat dipahami bahwa pertimbangan *'urf* merupakan poin penting yang mempengaruhi fatwa tersebut menetapkan hukum boleh melakukan jual beli emas secara tidak tunai, dan pertimbangan *'urf* juga merupakan faktor untuk tidak mengamalkan zâhir naṣ hadis yang melarangnya.

Di dalam dokumen fatwa tersebut juga dijelaskan pandangan-pandangan ulama klasik dan kontemporer mengenai hukum jual beli ini, bahwa mayoritas *fuqaha* klasik mengharamkannya karena adanya naṣ syar'î yang jelas-jelas melarang dengan *'illat* sebagai praktik riba. Di antara *fuqaha* kontemporer yang berpendapat demikian adalah Wahbah al-Zuhailî. Sedangkan pendapat lain dari *fuqaha* klasik menyatakan bahwa jual beli emas secara tidak tunai baik nilai yang berbeda adalah boleh dilakukan, selama statusnya sudah berubah dari *tsaman* (alat tukar/uang) menjadi perhiasan, sehingga statusnya sama seperti barang komoditi lainnya. Pendapat ini dikemukakan oleh Ibnu Taimiyyah dan Ibnu Qayyim. Pendapat seperti ini juga diutarakan oleh ulama kontemporer, di antaranya adalah Ali Jum'ah. Ia menyatakan bahwa pada zaman sekarang, sama sekali tidak terlarang melakukan jual beli emas secara tidak tunai, sebab pada zaman sekarang sudah sama dengan barang komoditi lainnya, tidak lagi digunakan sebagai alat tukar. Sedangkan hadis-hadis nabi yang melarang praktik demikian adalah lantaran pada masa itu status emas adalah sebagai alat tukar. Karenanya, ketika status memang tidak lagi sebagai alat tukar, maka larangan tersebut tidak lagi berlaku[33].

Metode penemuan hukum yang dilakukan oleh DSN-MUI dalam hal ini merujuk kepada pendapat Ibnu Taimiyyah, Ibnu Qayyim, Ali Jum'ah dan yang sependapat dengannya. Hal ini dapat dipahami sebagaimana pada konsiderans memperhatikan poin 2, dijelaskan pendapat peserta Rapat Pleno DSN-MUIS, di antaranya dinyatakan bahwa "saat ini masyarakat dunia tidak lagi memperlakukan emas atau perak sebagai uang, tetapi memperlakukannya sebagai barang (sil'ah)"[34]. Dari sini, dipahami bahwa bagi DSN-MUI, hadis-hadis yang melarang praktik jual beli ini, larangannya adalah karena suatu *'illat* hukum dalam bentuk *'urf* yang berlaku pada masa itu, yaitu kebiasaan masyarakat

32 DSN-MUI, 'Fatwa No. 77/DSN-MUI/V/2010, h 3.

33 Ali Jumu'ah, *Al- Kalim Al-Thayyib Fatawa 'Ashriyah* (Kairo: Dar al- Salam, 2006) dalam dokumen fatwa No. 77/DSN-MUI/V/2010, h 4.
Namun, ada satu catatan penting terhadap pengutipan pandangan dalam dokumen tersebut, yaitu adanya kutipan atas nama **Syaikh 'Abd al-Hamid Syauqiy al-Jibaliy** dengan referensi website: www.hadieslislam.com/readlib/fatawa/fatwa.php?id=694. Orang tersebut tidak jelas siapa dan dari mana, bila ditelusuri dengan alat penelusuran online. Termasuk website tersebut juga bukan website yang mencerminkan sebagai official website seorang pakar hukum Islam.

34 DSN-MUI, 'Fatwa No. 77/DSN-MUI/V/2010, h 10.

menjadikan emas sebagai alat tukar. Sedangkan zaman sekarang, kebiasaan tersebut sudah berubah, emas sudah sama seperti alat komoditi lainnya, sehingga hukum Islam yang ditemukan berdasarkan hadis-hadis tersebut menjadi berubah, sehingga praktik jual beli emas hukumnya menjadi sama dengan jual beli barang lainnya.

2. Fatwa No. 141/DSN-MUI/VIII/2021

Berbeda dengan fatwa sebelumnya, Fatwa No. 141/DSN-MUI/VIII/2021 tentang pedoman pendirian dan operasional koperasi syariah, pada konsiderans mengingatnya tidak ada pertimbangan terhadap kebiasaan masyarakat. Namun, pada konsiderans mengingat pada poin 3, dikutip kaidah fikih terkait dengan *'urf,* yaitu: "*Sesuatu yang berlaku berdasarkan kebiasaan sama dengan sesuatu yang berlaku berdasarkan syara'* (selama tidak bertentangan dengan syariat)[35]" dan juga kaidah "*Kebiasaan dapat dipertimbangkan dalam menetapkan hukum*", di samping juga kaidah tentang keharusan untuk sebisa mungkin mencegah *ḍarar* (bahaya/kerugian)[36].

Dalam fatwa ini ditetapkan hukum kebolehan mendirikan dan mengoperasikan Koperasi Syariah selama tunduk dan patuh pada ketentuan serta batasan yang diatur di dalam dokumen fatwa[37]. Namun, sayangnya, dalam dokumen fatwa ini tidak disajikan ringkasan dari FGD atau rapat DSN-MUI dalam membahas persoalan ini, tidak seperti fatwa sebelumnya, kesimpulan dari rapat pleno yang memuat pertimbangan teori penemuan atau penetapan hukum DSN-MUI disajikan di dalam dokumen fatwa. Meski demikian, analisis dapat dilakukan dengan berpatokan pada kaidah fikih serta pendapat para *fuqaha* yang dicantumkan di dalam konsiderans dokumen fatwa, serta poin-poin ketentuan pendirian dan pelembagaan koperasi syariah yang dimuat dalam poin-poin ketentuan pendirian, kelembagaan dan permodalan koperasi syariah. Hal itu dapat diuraikan sebagai berikut ini.

Pertama, praktik pendirian koperasi syariah antar para pihak, oleh DSN-MUI disamakan dengan praktik *syirkah* dalam dunia fikih, karena memang esensinya sama, hanya beda istilah saja. Sedangkan akad antara peserta koperasi dengan pengurus koperasi dikategorikan sebagai akad *muḍârabah* atau sebagai akad *wakalah bil istitsmâr* yang dibolehkan dalam syariat.

Kedua, jumhur *fuqahâ* berpendapat bolehnya praktik *syirkah,* meski ada perbedaan mengenai *syirkah al-a'mâl* dan *al-wujûh,* Dalam mazhab Syâfi'i, hanya *syirkah al-'inân* saja yang diperbolehkan, dengan sama-sama mengelu-

35 Teks kaidahnya adalah: الثابت بالعرف كالثابت بالشرع

36 DSN-MUI, 'Fatwa No. 141/DSN-MUI/VIII/2021, h 4.

37 DSN-MUI, 'Fatwa No. 141/DSN-MUI/VIII/2021, h 11.

arkan harta sebagai modal dan keuntungan dibagi sesuai dengan nisbah modal dikeluarkan[38]. Al-Kasâni dari mazhab Hanafi menjelaskan bahwa *syirkah* harta adalah boleh, berdasarkan *ijma'* dan juga merupakan praktik yang biasa dilakukan dari masa ke masa tanpa ada pengingkaran. Artinya, terdapat suatu *'urf* yang dijadikan pertimbangan. Begitu juga dengan *syirkah al-a'mâl* dan *al-wujûh,* al-Kasânî menyatakan bahwa dalam mazhabnya dan Mazhab Mâlik dibolehkan, lantaran adanya *'urf* mempraktikkannya di masa ke masa tanpa diingkari, serta adanya ketergantungan (*hâjat*) manusia pada praktik ini. Di samping itu juga lantaran muatannya merupakan *wakalah* yang disepakati kebolehannya[39].

Berdasarkan pandangan di atas serta kaidah fikih yang dikutip dalam dokumen fatwa, praktik koperasi—yang merupakan praktik *syirkah* dan *wakâlah*—diartikan sebagai *'urf,* yaitu suatu yang biasa dilakukan dari masa ke masa dan tidak ada pertentangannya dengan ketentuan syariat. Hal ini dapat dijadikan pertimbangan penetapan hukum, sesuai dengan kaidah fikih pada poin *ha`* dan *waw*. Di samping itu, praktik *syirkah* merupakan upaya kebutuhan untuk pengembangan harta serta upaya mencegah ḍarar (bahaya/kerugian), dan hal ini sesuai dengan kaidah fikih pada poin *ḥa`, ba`* dan *jîm*. Dengan alasan itu, DSN-MUI dapat menetapkan kebolehan mendirikan dan mengoperasikan koperasi syariah. Hal ini tentunya berbeda dengan pandangan mazhab Syâfi'i, namun di sinilah letak pembaharuan yang dilakukan oleh DSN-MUI di dalam fatwa ini.

F. **Kesimpulan**

Dari analisa di atas, dapat disimpulkan, bahwa pada kedua fatwa tersebut, pertimbangan *'urf* merupakan faktor yang sangat mempengaruhi penetapan hukum, baik sebagai alasan pentingnya menetapkan fatwa tersebut, ataupun pada mengubah fatwa lama yang sudah ada dengan fatwa baru dengan hukum yang berbeda, sebagaimana dalam fatwa No. 77/DSN-MUI/V/2010 terdapat dua macam *'urf* yang menjadi pertimbangan fatwa ini, *pertama*, kebiasaan masyarakat di zaman ini melakukan jual beli emas dengan cara pembayaran tidak tunai, baik secara angsuran maupun secara tangguh. Namun, kebiasaan ini tidak mempengaruhi pada faktor penemuan hukum, hanya sebagai faktor dianggap pentingnya menetapkan suatu fatwa tentang masalah ini. *Kedua,* kebiasaan pada zaman nabi yang menjadikan emas sebagai alat tukar sehingga termasuk harta *ribawi,* dan merupakan *'illat* hukum diharam-

38 Lihat: Hasan Ahmad Al-Kâf, *Al-Taqrîrât Al-Sadîdah Qism Al-Buyû'*, 1st edn (Tarim: Dâr al-Mîrâts al-Nabawî, 2013).

39 Ala` al-Din al-Kasani, *Badai' Al-Shanai' Fi Tartib Al-Syari'* (Beirut: Darul Kutub Al-'Ilmiyah, 1986) j 6, h 86.

kannya praktik jual beli emas secara tidak tunai dan tidak senilai oleh jumhur *fuqaha* klasik. Namun di zaman sekarang kebiasaan tersebut sudah berubah dengan kebiasaan baru yang tidak lagi menjadikan emas sebagai alat tukar. Kebiasaan ini kemudian menjadi alasan hilangnya *'illat* hukum diharamkannya praktik jual beli tersebut, sehingga hukum jual belinya pun berubah menjadi boleh, sama seperti hukum jual beli barang komoditi lainnya, sekalipun ada hadis yang secara z̲âhir melarangnya. Sedangkan pada fatwa No. 141/DSN-MUI/VIII/2021, pertimbangan *'urf* dilakukan dalam memposisikan praktik koperasi—yang sama dengan *syirkah* serta *wakalah*—sebagai sesuatu yang biasa (*'urf*) dipraktikkan dalam *mu'amalah* masyarakat dari masa ke masa, tanpa ada yang mengingkari (*nakîr,* lawan dari yang menganggap biasa), dan tidak berlawanan dengan prinsip syariat. Bahkan, pertimbangan kemaslahatan dan kebutuhan serta menghindarkan *maḍarat* (bahaya dan kerugian) menguatkan praktik koperasi selama diperhatikan ketentuan dan batasan yang sesuai dengan syariat. Dengan ini, fatwa tersebut telah menjadikan hukum terkait persoalan klasik, menjadi dapat digunakan untuk persoalan kontemporer dari sisi pertimbangan hukumnya, salah satunya adalah aspek *'urf*, sekalipun menghasilkan hukum yang berbeda dengan mazhab Syâfi'i sebagai mazhab mayoritas di Indonesia.

Fatwa yang ditetapkan berupa kebolehan jual beli emas secara tidak tunai yang bertentangan dengan fatwa jumhur *fuqahâ* klasik, merupakan bentuk pembaharuan hukum Islam yang sesuai dengan perubahan sosial masyarakat. Lantaran berubahnya *'illat* hukum dalam bentuk *'urf* pada masa *wurûd hadis* yang menjadikan emas sebagai alat tukar, dengan *'urf* zaman sekarang yang menjadikan emas sebagai alat komoditi biasa. Begitu juga pada fatwa kebolehan pendirian dan pengoperasian koperasi syariah, pertimbangan *'urf* menjadi faktor untuk menemukan persamaan pertimbangan hukum koperasi dengan pertimbangan hukum persoalan klasik, yaitu *syirkah* dan *wakâlah,* sehingga dapat dirumuskan pembaharuan hukumnya yang lebih maslahat dan sesuai dengan kebutuhan akibat perubahan sosial, sekalipun bertentangan di mazhab Syâfi'î sebagai mazhab mayoritas di Indonesia.

Daftar Pustaka

Abdis-Salam, Izzuddin Ibn, *Qawâid Al-Ahkâm Fî Maṣâlih Al-Anâm* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2010)

Abu Zayd, Bakr Abdullah, *Fiqh Al-Nawazil* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1996)

Al-Kâf, Hasan Ahmad, *Al-Taqrîrât Al-Sadîdah Qism Al-Buyû'*, 1st edn (Tarim: Dâr al-Mîrâts al-Nabawî, 2013)

Al-Noursi, Saed, *Al-Kalimat - Risalah Al-Nur* (Istambul: Dar Suzlir, 1992)

Al-Qaraḍâwî, Yusuf, *'Awāmil Al-Sa'Ah Wa Al-Murūnah Fi Al-Syarī'ah Al-Islāmiyah* (Kuwait: Al-Majelis Al-Waṭanī li Al-Thaqāfah, 2002)

———, *Al-Fiqh Al-Islâmî Baina Al-Aṣâlah Wa Al-Tajdîd* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1999)

———, *Mûjibât Taghayyur Al-Fatwâ Fi 'Aṣrinâ* (Paris: Lajnah al-Ta`lîf wa al-Tarjamah li al-Ittihâd al-'Âlamî li 'Ulamâ` al-Muslimîn, 2007)

al-Syâṯibî, Ibrahim ibn Musa, *Al-Muwâfaqât*, ed. by Abu 'Ubaydah Alu Sulaimân (Beirut: Dâr Ibn 'Affân, 1997)

Al-Syillî, Nawwâr ibn, *Iṣlâh Al-Fikr Al-Fiqhî* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2011)

Al-Zarqa, Mustafa Ahmad, *Al-Fiqh Al-Islāmī Fī Thaubihī Al-Jadīd* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2004)

Al-Zuhaily, Wahbah, *Uṣûl Al-Fiqh Al-Islâmî* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986)

Ala` al-Din al-Kasani, *Badai' Al-Shanai' Fi Tartib Al-Syari'* (Beirut: Darul Kutub Al-'Ilmiyah, 1986)

Amin, Ma'ruf, 'Solusi Hukum Islam (Makharij Fiqhiyyah) Sebagai Pendorong Arus Baru Ekonomi Syariah Di Indonesia: Kontribusi Fatwa DSN-MUI Dalam Peraturan Perundang-Undangan RI' (Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, 2017) <http://repository.uin-malang.ac.id/1921/

Bû'ûd, Ahmad, *Fiqh Al-Wâqi'; Uṣûl Wa Ḍawâbiṭ* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2006)

DSN-MUI, 'Fatwa No. 141/DSN-MUI/VIII/2021 Tentang Pedoman Pendirian Dan Operasional Koperasi Syariah', 2021 <https://shorturl.at/hoQX1

———, 'Fatwa No. 77/DSN-MUI/V/2010 Tentang Jual Beli Emas Secara Tidak Tunai', 2010 <https://shorturl.at/aclsW

Indonesia, Majelis Ulama, *Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Indonesia, 2015), pp. 68–86 <https://shorturl.at/adot1

Jumu'ah, Ali, *Al- Kalim Al-Thayyib Fatawa 'Ashriyah* (Kairo: Dar al- Salam, 2006)

Khalâf, Abdul Wahhâb, *Maṣâdir Al-Tasyrî' Al-Islâmî Fî Mâ Lâ Naṣṣa Fîh*, 3rd edn (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1972)

M Atho Mudzhar, 'Perkuliahan Metodologi Penelitian Hukum Islam' (Jakarta: FSH, UIN Syarif Hidayatullah, 2020)

Mudzhar, M Atho, 'Islam and Islamic Law in Indonesia: A Social-Historical Approach', in *Office of Religious Recearch & Development, and Training, Ministry of Religious Affairs* (Jakarta, 2003)

Syalbî, Muhammad Muṣṭafâ, *Al-Fiqh Al-Islâmî Baina Al-Mithâliyyah Wa Al-Wâqi'iyyah* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2016)

Zaidan, Abdul Karim, *Al-Madkhal Li Dirasat Al-Syari'ah Al-Islamiyah*, 1st edn (Alexander: Dar Umar Ibn Khathab, 2001)

POTENSI PENGEMBANGAN WISATA HALAL DI INDONESIA: KRITIK FATWA DSN MUI NOMOR 108 TAHUN 2016 TENTANG PEDOMAN PENYELENGGARAAN PARIWISATA BERDASARKAN PRINSIP SYARIAH

Afifatul Munawiroh
UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember
Afifatulmunawiroh93@gmail.com

Abstrak

Penelitian adalah penelitian yang berbasis pada kajian kepustakaan (library research). Tema besar yang diambil dalam penelitian ini adalah pariwisata syariah di Indonesia. Ada dua fokus kajian dalam penelitian ini pertama, bagaimana eksistensi dari pariwisata syariah? Kedua, bagaimana pengaturan yang terdapat pada Fatwa DSN MUI Nomor 108 Tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah? Dengan pendekatan socio legal approach untuk mendeskripsikan pengaturan yang terdapat pada Fatwa DSN MUI Nomor 108 Tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah. Sedangkan, eksistensi dari pariwisata syariah dijelaskan dengan pendekatan content analysis. Hasil dari penelitian ini menjelaskan bahwa Fatwa DSN MUI Nomor 108 Tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah memiliki pengaruh yang kuat sebagai panduan untuk mengembangkan pariwisata syariah. Sehingga, hal ni berdampak positif terhadap kemajuan perekonmian di Indonesia.

Kata Kunci: Pariwisata Syariah, Fatwa DSN MUI, dan Ekonomi

Latar Belakang

Indonesia merupakan negara yang memiliki letak strategis dengan ribuan pulau-pulau yang saling berhubungan. Wilayah perairan yang mendominasi kawasan Indonesia memberikan nuansa yang indah. Keindahan pulau yang dimiliki memberikan ciri khas alami yang menandakan bahwa Indonesia merupakan negara yang kaya akan sumber daya alam. Sumber daya alam yang ada dimanfaatkan oleh masyarakat sebagai sumber pengembangan perekonomian dan sumber penghasilan. Tidak hanya pada kepulauan saja, kekayaan alam Indonesia juga menyasar pada wilayah pegunungan, hutan, danau, dan sungai. Seluruhnya merupakan kawasan alami yang dimiliki oleh Indonesia.

Pengelolaan yang baik terhadap sumber daya alam akan memberikan hasil yang baik pula terhadap masyarakat di sekitarnya. Melihat data dari Worldometer, Indonesia merupakan negara yang memiliki populasi penduduk 279,336,795 jiwa.[1] Dari total penduduk Indonesia 86,9% diantaranya adalah menganut agama Islam. Sebagai negara yang penduduknya mayoritas muslim, Indonesia juga dikenal sebagai negara yang mampu menyatukan antara ajaran tradisi, adat, dan agama. Meskipun demikian, masyarakat bisa hidup rukun dan damai dengan beragam keberagaman yang ada di Indonesia. Dari kehidupan rukun dalam setiap kesehariannya, membuat Indonesia identik dengan masyarakatnya yang memiliki karakter ramah.

Dengan kekayaan sumber daya alam yang melimpah, ditambah juga dengan mayoritas masyarakat menganut agama Islam, wisata halal di Indonesia sangat perlu untuk dikembangkan. Pengembangan pada wisata halal berpotensi pada peningkatan perekonomian di Indonesia dan juga melestarikan sumber daya alam yang ada dengan tetap memberdayakan sebagai kawasan pariwisata yang memiliki basis prinsip syariah. Pariwisata syariah memberikan jaminan keamanan dan ketenangan kepada para wisatawan muslim untuk berlibur dan menikmati keindahan alam Indonesia tanpa merasa takut akan perilaku buruk seperti tindakan asusila, judi, pencurian, dan pornografi. Seluruhnya yang ada pada wisata halal sudah disiapkan sebagai lokasi berlibur yang aman bagi masyarakat.

Disamping itu, perkembangan yang diusung pada pariwisata syariah berpotensi juga terhadap perekonomian masyarakat disekitar. Hal ini dikarenakan pariwisata syariah setiap tahunnya akan terus mengalami perkembangan dan dibutuhkan masyarakat untuk berlibur. Sehingga, walaupun terus menerus dikembangkan tidak akan habis dan merugikan berbagai pihak. Bahkan, dengan pariwisata halal mampu meningkatkan perekonomian Indonesia dengan

1 Worldometers, https://www.worldometers.info/world-population/indonesia-population/, (8 Juli 2022).

memanfaatkan sumber daya alam ada. Fenomena ini menjadi tantangan yang harus diperjuangkan untuk meningkatkan perekonomian pada masyarakat Indonesia.

Dari latar belakang tersebut, tulisan ini ingin mengkritik Fatwa DSN MUI Nomor 108 Tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah dengan memikirkan kembali terkait penetapan keputusan yang dilakukan oleh MUI terkait pariwisata berdasarkan prinsip syariah. Sehingga, tulisan ini memiliki fokus kajian mengenai bagaimana eksistensi dari pariwisata syariah? Kedua, bagaimana pengaturan yang terdapat pada Fatwa DSN MUI Nomor 108 Tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah?

Metode Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian pustaka (*library research*) yang merupakan penelitian yang sumber datanya diambil melalui literatur pustaka berupa buku, jurnal, dan perundang-undangan. Sumber data yang didapatkan, difokuskan untuk menelaah kritis terkait Fatwa DSN MUI Nomor 108 Tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah. Sampai akhirnya ditemukan beberapa kebaruan dan kritik kebijakan MUI.

Adapun, dalam penelitian ini menggunakan pendekatan *socio legal approach* (pendekatan hukum empiris). Pendekatan hukum empiris digunakan untuk menelaah kritis kejadian sosial masyarakat yang terjadi di sekitar.[2] Pendekatan ini digunakan sebagai cara untuk mengkritik fenomena yang terjadi pada masyarakat saat ini dengan pengaturan yang sudah ditetapkan oleh pemerintah seperti Fatwa DSN MUI Nomor 108 Tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah.

Eksistensi Pariwisata Syariah

Seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, industri pariwisata di Indonesia juga semakin dikembangkan. Dengan perkembangan teknologi dan ilmu pengetahuan yang semakin canggih, pemerintah memberikan suatu gebrakan mengenai destinasi wisata halal. Hal ini dilakukan karena melihat mayoritas masyarakat Indonesia yang menganut agama Islam dan juga letak geografis yang memiliki potensi digunakan sebagai tempat wisata.

Potensi yang dapat dimanfaatkan Indonesia sebagai pengembagan wisata halal dengan mendayagunakan kondisi geografis Indonesia yang me-

2 Joenadi Efendi dan Johnny Ibrahim, Metode Penelitian Hukum Normatif dan Empiris, (Jakarta: Prenadamedia Group, 2020), 153.

miliki 13.677 pulau, 652 bahasa daerah yang beragam pada setiap wilayah di Indonesia, 1.340 suku bangsa yang menyebar dan membentuk sumber daya manusia yang damai dan rukun dengan luas wilayah Indoensia yang mencapai 1.906.240 km2. Melimpahnya sumber daya alam yang membentang dari Sabang sampai Merauke dengan ditambah dengan sumber daya manusia yang beragama menjadikan Indonesia memiliki daya tarik tersendiri sebagai tempat tujuan berwisata.[3]

Beberapa wilayah yang dijadikan sebagai kawasan yang memiliki prospek tinggi untuk dijadikan pariwisata halal mulai dari Aceh, Nusa Tenggara Barat (NTB), Sumatera Barat, Lampung, Riau, Banten, DKI Jakarta, Jawa Barat, Yogyakarta, Jawa Tengah, Jawa Timur, Bali, dan Sulawesi Selatan.[4] Kawasan tersebut sudah dipilih karena memiliki potensi untuk perkembangan wisata halal dan memberikan dampak yang signifikan terhadap perekonomian masyarakat di sekitar.

Pariwisata syariah merupakan suatu destinasi wisata yang memiliki fasilitas yang sudah sesuai dengan prinsip syariah. Dalam kajiannya, pariwisata syariah memberikan perlindungan kepada para wisatawan yang berlibur dengan fasilitas keamanan yang diunggulkan. Meskipun dengan menerapkan prinsip syariah dalam pelaksanaannya, pariwisata syariah tidak hanya menyasar pada umat muslim saja. Akan tetapi, juga meluas kepada seluruh masyarakat non muslim.

Pariwisata syariah sendiri juga sering disebut dengan wisata halal (*halal tourism*) yang dimaksudkan sebagai wisata yang sudah diberi lisensi kebolehan yang sesuai dengan ajaran Islam. Kata halal sangat pantas digunakan karena menyasar pada esensi dari diperbolehkan mengkonsumsi dan menjalankannya. Konsep halal yang ditawarkan memiliki maksud kesepakatan yang sudah final dan sesuai dengan unsur keridhoan antara pihak pengelola dan wisatawan. Sehingga, wisata halal merupakan suatu kegiatan yang dilakukan oleh masyarakat untuk berlibur, *refrehsing*, dan menyegarkan pikiran yang difasilitasi dengan pelayanan makanan, travel, hotel yang sesuai dengan prinsip syariah.[5]

Adanya pariwisata syariah dimanfaatkan oleh masyarakat karena fasilitas yang diberikan memiliki perlindungan dan rasa aman bagi seluruh kalan-

3 Kurnia Maulidi Noviantoro dan Achmad Zurrohman, Prospek Pariwisata Syariah (Halal Tourism): Sebuah Tantangan di Era Revolusi 4.0, Equilibrium: Jurnal Ekonomi Syariah, 2 (2020), 288.

4 Kemenparekraf, https://kemenparekraf.go.id/ragam-pariwisata/Potensi-Pengembangan-Wisata-Halal-di-Indonesia, (8 Juli 2022).

5 Vina Febyningtyas, Endang Hatma Juniwati, Setiawan, Pengaruh Pembiayaan Terhadap PDRB Sektor Perdagangan, Hotel, Restoran Ditinjau Dari Pariwisata Syariah Provinsi Aceh, Journal of Applied Islamic Economis and Finance, 3 (Juni, 2021), 737.

gan. Produk yang ada pada wisata halal seperti jasa pemandu wisata, objek wisata, hotel, makanan dan minuman halal, fasilitas kesehatan halal, tempat ibadah yang sesuai dengan standar kebersihan, dan lokasi dengan pengawasan ketat sehingga aman dari tindakan yang merugikan orang lain.[6]

Selain itu, beberapa objek yang terdapat pada pariwisata halal diantaranya adalah wisata alam, wisata budaya, wisata religi, wisata taman nasional, ekopariwisata, dan juga wisata buatan yang sudah sesuai dengan prinsip syariah. Destinasi pada wisata halal mampu menyeluruh ke seluruh aspek yang ada dalam berwisata. Para wisatawan tidak hanya mendapatkan kesenangan sewaktu berlibur, tetapi juga mendapatkan ketenangan hati yang sesuai dengan ajaran agama Islam yang digunakan sebagai pedoman dalam hidup.

Kelebihan yang ditawarkan pada wisata halal adalah fasilitas yang sudah dilengkapi dengan berbagai kecanggihan teknologi dan juga memenuhi standar prinsip syariah seperti makanan dan minuman yang memiliki label halal dan tidak halal untuk memberikan informasi kepada pengunjung terkait makanan yang akan mereka konsumsi, mushola yang dilengkapi dengan toilet dan tempat berwudhu yang terpisah antara laki-laki dan perempuan, adanya arah kiblat pada setiap kamar hotel, informasi waktu sholat, dan juga pelayanan saat bulan ramadhan.[7]

Fasilitas yang diberikan pada pariwisata halal merupakan pelayanan yang sangat dibutuhkan oleh para wisawatan khususnya umat muslim. Hal ini dikarenakan, fenomena yang terjadi pada saat berwisata masih minim fasilitas mengenai pelayanan makanan yang halal dan sehat, tempat ibadah yang layak dan bersih, dan juga tindakan pornografi seringkali dijumpai pada saat sedang berwisata. Dengan adanya pariwisata halal, masyarakat akan terlindungi dan aman dalam melakukan aktivitas berlibur tanpa takut akan kegiatan yang mengganggu orang lain.

Meskipun pariwisata halal identik dengan aturan-aturan yang ada pada ajaran Islam. Pariwisata halal juga terbuka untuk seluruh kalangan dengan tidak membedakan ras, suku, golongan, dan agama dari setiap pengunjung. Para pengunjung akan diperlakukan dengan ramah sebagai nilai dan etika bisnis yang telah diajarkan dalam agama Islam. Pariwisata syariah hadir dengan beragam fasilitas yang selama ini dikeluhkan oleh wisatawan saat mereka sedang berlibur.

---

6 Hanik Fitriani, Proyeksi Potensi Pengembangan Pariwisata Perhotelan Dengan Konsep Syariah, Muslim Heritage, 1 (Mei, 2018), 42.

7 Elan Jaelani, Perlindungan Hukum Terhadap Wisatawan dalam Rangka Pemanfaatan Produk dan Jasa Pariwisata Syariah (Halal Tourism), JES: Jurnall Ekonomi Syariah, 2 (September, 2018), 176.

Pengaturan Pada Fatwa DSN MUI

Pengaturan pada Fatwa DSN MUI Nomor 108 Tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah memberikan perlindungan hukum kepada masyarakat terkait pariwisata yang sesuai dengan prinsip syariah.[8] Adanya pariwisata halal tentunya didasari dengan kaidah hukum Islam yang sesuai diterapkan dalam setiap masa. Melimpahnya sumber daya alam hingga dijadikan sebagai sektor perekonomian mampu menghasilkan pariwisata yang berbasis syariah. Adanya pariwisata halal mampu mengembangkan perekonomian dari industri halal semakin maju dan semakin meluas.[9]

Diselenggarakannya pariwisata halal merupakan salah satu cara menjalakan industri yang sesuai dengan prinsip Islam yang salah satu dasarnya adalah Q.S. al-Maidah: 88.

وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلا طَيِّبا وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي أَنتُم بِهِۦ مُؤۡمِنُونَ ٨٨

"Dan makanlah makanan yang halal lagi baik dari apa yang Allah telah rezekikan kepadamu, dan bertakwalah kepada Allah yang kamu beriman kepada-Nya."

Dari ayat tersebut dijelaskan bahwa Allah *Subhanahu Wa Ta'ala* memerintahkan hambanya untuk mengkonsumsi makanan yang halal lagi baik bagi manusia.namun, dalam ayat tersebut jika diartikan luas tidak hanya persoalan pada makanan saja. Akan tetapi, kepada seluruh aspek konsumsi kebutuhan manusia harus berasal dari sesuatu yang halal termasuk di dalamnya adalah pariwisata halal. Meskipun berwisata bukanlah kebutuhan primer yang harus terpenuhi oleh masyarakat, realitasnya wisata merupakan kebutuhan yang dipenuhi oleh manusia di kala ada waktu dan biaya yang mencukupi. Dengan adanya pariwisata halal, wisatawan akan difasilitasi dengan kelengkapan yang sudah sesuai dengan standar prinsip syariah. Sehingga, wisawatan tidak perlu khawatir dengan biaya yang sudah dikeluarkan namun tidak sebanding dengan fasilitas yang didapatkan.

Dijelaskan dalam Fatwa DSN MUI Nomor 108 Tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah bahwasannya pariwisata halal memiliki beberapa kriteria yang harus dipenuhi diantaranya adalah:

8 Dewan Syariah Nasional MUI, https://dsnmui.or.id/pedoman-penyelenggaraan-pariwisata-berdasarkan-prinsip-syariah/, (8 Juli 2022).

9 Ziska Meitria, dkk, "Pembuatan Busana Fantasi Dengan Sumber Ide The Light of Aceh", *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Pendidikan Kesejahteraan Keluarga*, 4 (November, 2017), 79.

1. Terhindar dari kemusyrikan, kemaksiatan, kemafsadatan, *tabdzir/isyraf*, dan kemunkaran.
2. Menciptakan kemaslahatan dan kemanfaatan baik secara material maupun spiritual.

Dua kriteria umum pada pariwisata halal harus terpenuhi meskipun belum terdapat ketentuan-ketentuan khusus yang ditetapkan oleh Majelis Ulama Indonesia. Namun, dalam fatwa tersebut terdapat ketentuan khusus terkait beberapa sektor yang menunjang seperti ketentuan pihak yang berakad, hotel syariah, wisatawan, destinasi wisata, spa, sauma, dan *massage*, biro perjalanan wisata syariah, dan juga pemandu wisata syariah. Adanya ketentuan ini akan di bahas yang pertama pada ketentuan dari hotel syariah adalah sebagai berikut:

1. Hotel syariah tidak boleh menyediakan fasilitas akses pornografi dan tindakan asusila.
2. Hotel syariah tidak boleh menyediakan fasilitas hiburan yang mengarah pada kemusyrikan, maksiat, pornografi, dan tindakan asusila.
3. Makanan dan minuman yang disediakan hotel syariah wajib telah mendapatkan sertifikat halal dari MUI.
4. Menyediakan fasilitas, peralatan dan sarana yang memadai untuk pelaksanaan ibadah, termasuk bersuci.
5. Pengelolaan dan karyawan hotel wajib mengenakan pakaian yang sesuai dengan syariah.
6. Hotel syariah wajib memiliki pedoman dan panduan mengenai prosedur pelayanan hotel guna menjamin terselenggarannya pelayanan hotel yang sesuai dengan prinsip syariah.
7. Hotel syariah wajib menggunakan jasa Lembaga Keuangan Syariah dalam melakukan pelayanan.

Pada ketentuan fatwa DSN MUI Nomor 108 Tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah di bidang hotel syariah sudah mencakup beberapa hal yang dibutuhkan masyarakat guna melaksanakan wisata halal. Dalam pengaturannya juga dengan ketentuan label halal yang harus dicantumkan pada produk makanan dan minuman halal. Adanya hotel syariah ini sangat dibutuhkan bagi masyarakat guna menghindari tindakan yang tidak selayaknya terjadi pada saat menginap di hotel. Meskipun hotel syariah hanya ada dalam ketentuan pariwisata syariah, seyogianya pemerintah menetapkan fatwa terkait hotel syariah tersendiri. Sehingga, perkembangan pada industri halal sektor hotel syariah dapat dikembangkan secara lebih meluas.

Selain itu, sektor lain yang menarik pada Fatwa DSN MUI Nomor 108 Tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah adalah ketentuan terkait destinasi wisata. Adapun, ketentuan yang harus dipenuhi pada destinasi wisata syariah adalah sebagai berikut:

1. Destinasi wisata wajib diarahkan pada ikhriar untuk:
    a. Mewujudkan kemaslahatan umum.
    b. Pencerahan, penyegaran, dan penanganan.
    c. Memelihara amanah, keamanan, dan kenyamanan.
    d. Mewujudkan kebaikan yang bersifat universal dan inklusif.
    e. Memelihara kebersihan, kelestarian alam, sanitasi, dan lingkungan.
    f. Menghormati nilai-nilai sosial-budaya dan kearifan lokal yang tidak melanggar prinsip syariah.
2. Destinasi wisata wajib memiliki:
    a. Fasilitas ibadah yang layak pakai, mudah dijangkau dan memenuhi persyaratan syariah.
    b. Makanan dan minuman halal yang terjamin kehalalannya dengan Sertifikkat Halal MUI.
3. Destinasi wisata wajib terhindari dari:
    a. Kemusyrikan dan khurafat.
    b. Maksiat, zina, pornografi, pornoaksi, minuman keras, narkoba dan judi.

Pada ketentuan terkait destinasi wisata halal sudah terpenuhi di bagian kriteria dari destinasi wisata yang ada pada pariwisata halal. Adanya destinasi halal mampu meningkatkan perekonomian masyarakat sekitar. Dengan adanya fatwa ini, dapat dikembangkan menjadi perekonomian yang kreatif dengan basis pada ajaran Islam. Dengan adanya destinasi wisata dapat menampilkan ajaran Islam sesungguhnya yang penuh dengan nilai-nilai kemanusiaan. Ditetapkannya fatwa ini dapat membantu masyarakat dalam mengembangkan perekonomian dan memberdayakan masyarakat untuk membuka bisnis di bidang pariwisata syariah. Masyarakat juga dapat membuka usaha di bidang kuliner yang menyuguhkan makanan khas daerah setempat dengan diberi labelisasi halal MUI.

Ada ketentuan yang menarik lagi pada Fatwa DSN MUI Nomor 108 Tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah yakni terkait ketentuan spa, sauna, dan *massage* adalah sebagai berikut:

1. Menggunakan bahan yang halal dan tidak najis yang terjamin kehalalannya dengan sertifikat halal MUI.
2. Terhindar dari pornoaksi dan pornografi.
3. Terjaganya kehormatan wisatawan.

4. Terapis laki-laki hanya boleh melakukan spa, sauna, dan *massage* kepada wisatawan laki-laki, dan terapis wanita hanya boleh melakukan spa, sauna, dan *massage* kepada wisatawan wanita.
5. Tersedia sarana yang memudahkan untuk melakukan ibadah.

Fasilitas spa yang ada pada pariwisata syariah memiliki keunggulan tersendiri dikarenakan seluruhnya sudah dilandasi dengan prinsip syariah. Dengan itu, beberapa klinik spa akan mudah mendapatkan konsumen jika sudah terbukti keamananya. Adanya fatwa ini memberikan perlindungan hukum kepada seluruh masyarakat dan menjamin akan keamanan dari pariwisata halal. Melihat kelebihan yang dimiliki dalam pariwisata syariah menjadi sebab bahwa pariwisata syariah harus terus dikembangkan dan disebarluaskan kepada seluruh masyarakat.

Urgensi pelaksanaan Pariwisata Syariah

Dalam pengaturannya, fatwa DSN MUI memiliki urgensi yang tinggi untuk terus dikembangkan kembali mengenai kriteria penentuan pariwisata berbasis syariah. Dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, pariwisata syariah memiliki peluang yang tinggi sebagai salah satu sumber perekonomian negara Indonesia. Hal ini ditunjang dengan letak geografis Indonesia yang memiliki kekayaan sumber daya alam dan ditambah dengan mayoritas penduduk Indonesia menganut agama Islam memberikan nilai plus bagi pelaksanaan pariwisata syariah di Indonesia.

Urgensi terhadap pariwisata syariah harus terus diserukan dan disebarluaskan kepada seluruh masyarakat. Hal ini dikarenakan masih minimnya pemahaman masyarakat terkait penyelenggaran dari pariwisata syariah. Masyarakat luas hanya memahami bahwasannya pariwisata syariah hanya menyasar pada wisata religi yang hanya dilakukan oleh masyarakat muslim. Padahal lebih luas dari itu, pariwisata syariah ingin untuk memberikan jaminan kepada seluruh masyarakat baik muslim maupun non muslim untuk turut serta dalam mengembangkan pariwisata syariah.

Dengan adanya Fatwa DSN MUI Nomor 108 Tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah menjadi landasan dan rujukan untuk awal mula dari pengembangan pariwisata syariah di Indonesia. Meskipun masih sedikit yang memahami terkait pariwisata syariah, jika terus dikembangkan akan menjadi pemasukan perekonomian yang menjanjikan. Lebih dari itu, ajaran agama Islam akan dikenal luas oleh dunia sebagai ajaran yang mengajarkan kemashlatan bagi hidup bermasyarakat.

Penutup

Pariwisata syariah di Indonesia seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi akan terus mengalami perubahan. Perubahan yang dimaksud akan menuju kepada perkembangan industri halal pada sektor pariwisata sayriah. Eksistensi pariwisata syariah semakin menguat dengan ditetapkannya Fatwa DSN MUI Nomor 108 Tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah. Hal ini dikarenakan, fatwa tersebut menjadi jaminan dan juga perlindungan bagi wisatawan dan pihak penyelenggara. Sehingga, pariwisata syariah dapat meningkatkan perekonomian di Indonesia. Dengan kemajuan perekonmian halal di Indonesia, dapat menarik lebih banyak lagi wisatawan dalam maupun luar negari. Selain itu, pariwisata syariah mampu untuk turut mengembangkan budaya dan kuliner yang ada di Indonesia untuk dikenalkan ke dalam dunia secara global.

Daftar Pustaka

Dewan Syariah Nasional MUI, https://dsnmui.or.id/pedoman-penyelenggaraan-pariwisata-berdasarkan-prinsip-syariah/, (8 Juli 2022).

Efendi, Joenadi dan Johnny Ibrahim, Metode Penelitian Hukum Normatif dan Empiris, (Jakarta: Prenadamedia Group, 2020), 153.

Febyningtyas, Vina, Endang Hatma Juniwati, Setiawan, Pengaruh Pembiayaan Terhadap PDRB Sektor Perdagangan, Hotel, Restoran Ditinjau Dari Pariwisata Syariah Provinsi Aceh, Journal of Applied Islamic Economis and Finance, 3 (Juni, 2021), 737.

Fitriani, Hanik, Proyeksi Potensi Pengembangan Pariwisata Perhotelan Dengan Konsep Syariah, Muslim Heritage, 1 (Mei, 2018), 42.

Jaelani, Elan, Perlindungan Hukum Terhadap Wisatawan dalam Rangka Pemanfaatan Produk dan Jasa Pariwisata Syariah (Halal Tourism), JES: Jurnall Ekonomi Syariah, 2 (September, 2018), 176.

Kemenparekraf, https://kemenparekraf.go.id/ragam-pariwisata/Potensi-Pengembangan-Wisata-Halal-di-Indonesia, (8 Juli 2022).

Meitria, Ziska, dkk, "Pembuatan Busana Fantasi Dengan Sumber Ide The Light of Aceh", *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Pendidikan Kesejahteraan Keluarga*, 4 (November, 2017), 79.

Noviantoro, Kurnia Maulidi dan Achmad Zurrohman, Prospek Pariwisata Syariah (Halal Tourism): Sebuah Tantangan di Era Revolusi 4.0, Equilibrium: Jurnal Ekonomi Syariah, 2 (2020), 288.

Worldometers, https://www.worldometers.info/world-population/indonesia-population/, (8 Juli 2022).

URGENSI FIKIH PARIWISATA (MENGKAJI ARGUMEN KEMASLAHATAN DALAM FATWA DSN-MUI NOMOR 108 TAHUN 2016 TENTANG PEDOMAN PENYELENGGARAAN PARIWISATA BERDASARKAN PRINSIP SYARIAH)

Moh. Rasyid
Alumni Fakultas Syariah & Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Email; rosyidaba@gmail.com

Abstrak

Kini pariwisata syariah menjadi tren global yang diselenggarakan di negara-negara muslim maupun non-muslim. Di Indonesia, pariwisata syariah mulai berkembang sejak pencanangan Wisata Syariah Indonesia dalam Indonesia International Halal Expo (INDHEX) di Jakarta pada tahun 2013. Untuk menjamin aspek syariahnya, dikeluarkanlah Fatwa DSN-MUI Nomor 108 Tahun 2016 tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah, yang mencita-citakan terwujudnya kemaslahatan melalui aktivitas wisata. Penelitian ini secara spesifik akan mengkaji, merinci, dan memperjelas argumen maslahat dalam fatwa pariwisata syariah, sekaligus sedapat mungkin menguraikan urgensinya bagi kehidupan modern. Penelitian ini menyimpulkan bahwa, *pertama,* fatwa pariwisata syariah mengandung argumen masalah yang sangat kuat. Hal itu dibuktikan dengan masuknya lima ayat al-Quran, empat hadis Nabi Muhammad SAW, empat kaidah fikih, dan dua pendapat ulama dalam konsideransnya, yang berarti revitalisasi konsep *maqhasid al-syariah* dalam fatwa. Bukti lebih rinci tentang diberdayakannya konsep *maqhasid al-syariah* dalam fatwa pariwisata syariah, ialah masuknya beberapa indikasi maslahat seperti *qiyas* (analogi), *mashalih al-mursalah* (kemaslahatan pasti, absah), *sadz al-dhara'i* (langkah preventif), *istihsan* (meraih hakikat kebaikan), *al-ikhalah* (analisis terhadap *'illat* pada hukum yang sudah pasti, tetap), dan *tahdid tatbiq al-nash bi al-ma'na al-munasib* (membatasi penerapan nas hanya pada salah

satu artinya saja) dalam substansi fatwa. *Kedua,* di era modern di mana pariwisata tidak hanya menyangkut kesenangan belaka tetapi juga menyangkut kepentingan sosial, ekonomi, politik dan bahkan agama, maka Islam sebagai agama yang menyediakan sistem yang utuh bagi kehidupan umat manusia terutama dalam bidang muamalat, perlu memberi rambu-rambu atau pedoman keagamaan terhadap penyelenggaraan pariwisata agar praktiknya benar-benar dapat mewujudkan kemaslahatan bagi semua komponen pariwisata. Pedoman inilah yang kemudian disebut sebagai Fikih Pariwisata, yang basis epistemologinya diramu dari al-Quran, hadis, kaidah fikih, dan pendapat ulama sebagaimana tertuang dalam fatwa pariwisata syariah. Di sinilah urgensi fikih pariwisata berada.

Kata Kunci: Fikih, Pariwisata, Kemaslahatan, Fatwa, DSN-MUI

Pendahuluan

Pada tahun 2016, Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (selanjutnya disingkat DSN-MUI) mengeluarkan fatwa tentang pariwisata syariah. Fatwa ini sebagai pedoman dalam menyelenggarakan pariwisata berdasarkan syariat Islam.[1] Lahirnya fatwa ini dilatarbelakangi oleh semakin banyaknya jumlah wisatawan mancanegara ke dalam negeri. Sejak tahun 2013, estimasi jumlah kunjungan wisatawan muslim mancanegara ke Indonesia mengalami peningkatan cukup signifikan. Pada saat itu, wisatawan muslim mancanegara tidak hanya berasal dari Timur Tengah, tetapi juga dari Eropa. Per tahun 2013, Ditjen Pemasaran Pariwisata Kementerian Pariwisata dan Ekonomi Kreatif Republik Indonesia mencatat, kunjungan wisatawan muslim ke Indonesia mencapai 1.270.437 orang per tahunnya, sebagian mereka berasal dari Arab Saudi, Bahrain, Malaysia, Singapura dan Perancis. Sementara itu, jauh sebelumnya, negara-negara Asia seperti Malaysia, Thailand, Singapura, Korea, Jepang, Taiwan dan bahkan China telah mengembangkan pariwisata syariah.[2]

Merujuk pada catatan Masyarakat Ekonomi Syariah, perjalanan wisatawan muslim domestik bahkan diperkirakan akan tumbuh 5.8% atau kira-kira naik mencapai 353,8 juta pada tahun 2024 mendatang. Adapun jumlah kunjungan wisatawan muslim mancanegara ke Indonesia diperkirakan bisa mencapai 24 juta atau tumbuh sekitar 7,5%. Berdasarkan catatan dari sumber yang sama, sebelum terjadinya Covid-19, jumlah kunjungan wisatawan muslim ke Indonesia relatif meningkat setiap tahunnya. Sejak dikembangkan dan dikeluarkannya fatwa pariwisata syariah pada tahun 2016, per tahun 2019, seki-

1 Fatwa DSN-MUI Nomor. 108 Tahun 2016 tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah.

2 https://travel.kompas.com/read/2013/08/15/1825544/Indonesia.Kembangkan.Pariwisata.Syariah, akses pada 26 Juni 2022.

tar 20% dari 14,92 juta turis asing yang berkunjung ke Indonesia merupakan wisatawan muslim.[3]

Memperhatikan kondisi tersebut, pada saat yang bersamaan, Pemerintah Indonesia melalui Kementerian Pariwisata dan Ekonomi Kreatif (Kemenparekraf) Republik Indonesia memandang perlunya pengembangan salah satu produk baru dalam sektor pariwisata, ialah pariwisata syariah. Pengembangan pariwisata syariah di Indonesia mulanya akan diterapkan pada empat jenis komponen usaha pariwisata yang meliputi perhotelan, restoran, biro atau jasa perjalanan wisata dan juga *spa*. Tentu saja, sarana prasaran yang dapat menunjang empat jenis komponen tersebut juga akan diikutsertakan pengembangannya.

Selang beberapa bulan berikutnya, tepatnya pada 30 Oktober hingga 2 November, diselenggarakan Iternasional Halal Expo (Indhex) di Jakarta. Selain memamerkan berbagai produk wisata yang memenuhi standar syariah kepada para pengunjung, acara tersebut juga merupakan ajang peresmian pariwisata syariah pertama oleh Presiden Republik Indonesia, Susilo Bambang Yudhoyono. Diketahui, sebagai negara yang penduduknya mayoritas beragama Islam, Indonesia memiliki banyak potensi wisata dengan sejarah, budaya serta nilai-nilai islami yang tersebar di seluruh penjuru daerahnya.

Pengembangan sektor pariwisata berbasis syariah membutuhkan lembaga-lembaga otoritatif di bidang syariat Islam. Menyadari hal itu, pemerintah Indonesia lalu menggandeng DSN-MUI dan Lembaga Sertifikasi Usaha (LSU). Lembaga-lembaga keagamaan tersebut akan bekerja sama dengan pemerintah dalam mengembangkan potensi yang ada sekaligus merumuskan standar pariwisata nasional yang menjunjung tinggi nilai-nilai islami. Dari kerja sama antar pihak tersebut, dikeluarkanlah Fatwa DSN-MUI Nomor 108 Tahun 2016 tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah.

Alasan Pemerintah Indonesia mengembangkan pariwisata syariah cukup logis. Pariwisata syariah sangat prospektif bagi pelestarian nilai-nilai sosial budaya Indonesia yang sarat nilai-nilai islami yang tersebar di berbagai daerah Indonesia. Daerah-daerah tersebut seperti Aceh, Sumatera Barat, Riau, Lampung, Jawa Timur, Lombok, Yogyakarta dan lain sebagainya. Selain alasan tersebut, pembangunan ekonomi nasional juga menjadi alasan kuat pemerintah dalam mengembangkan pariwisata syariah. Bahwa pariwisata syariah sedapat mungkin mendorong tumbuh kembangnya bisnis syariah melalui sektor pariwisata. Pendek kata, fatwa pariwisata syariah hendak mewujudkan kemaslahatan melalui sektor pariwisata.

3 https://www.idxchannel.com/syariah/kembangkan-pariwisata-halal-potensi-kunjungan-wisman-muslim-capai-24-juta-orang-di-2024, akses pada 26 Juni 2022.

Sebagai lembaga keagamaan Islam, DSN-MUI melalui fatwanya hendak memastikan bahwa syariat Islam benar-benar menjiwai segala bentuk aktivitas ekonomi umat Islam di Indonesia dalam sektor pariwisatanya. Fatwa ini mengatur secara keseluruhan tentang bagaimana seharusnya pariwisata itu diselenggarakan, agar sesuai dengan ketentuan syariat Islam. Mulai dari ketentuan perjanjian yang dilakukan, ketentuan hotel, destinasi wisata, *SPA*, sauna, *massage*, biro perjalanan, hingga ketentuan mengenai pemandu wisatanya. Semua ketentuan tersebut dirancang dalam koridor syariat Islam sehingga sektor pariwisata tidak hanya menjadi wahana kesenangan duniawi belaka, melainkan juga kesenangan yang berdimensi *ukhrawi.*

Industri pariwisata syariah sebagai salah satu sub-sektor ekonomi syariah mengemban misi relegius yang muaranya pada kemaslahatan bersama, sebagaimana Islam yang menjadi rahmat bagi semesta alam. Seiring dengan itu, fatwa ini memunculkan unsur spiritualitas, misalnya, pada ketentuan ketiga tentang prinsip umum penyelenggaraan pariwisata syariah yang harus terhindar dari kemusyrikan, kemaksiatan, kemafsadatan, *tabdzir/ishraf*, dan kemunkaran.[4]

Ketentuan yang lebih spesifik mengenai argumen maslahat dalam fatwa ini terdapat pada ketentuan ketujuh, bahwa destinasi wisata syariah wajib diarahkan pada ikhtiar untuk; a) mewujudkan kemaslahatan umum; b) pencerahan, penyegaran dan penenangan; c) memelihara amanah, keamanan dan kenyamanan; d) mewujudkan kebaikan yang universal dan inklusif; e) memelihara kebersihan dan kelestarian alam, sanitasi dan lingkungan; f) menghormati nilai-nilai sosial-budaya dan kearifan lokal yang tidak melanggar prinsip syariah.[5]

Jika diringkas, poin dari keenam ketentuan di atas sesungguhnya telah terwakili oleh huruf (a) dan huruf (d) yang muaranya pada kemaslahatan umum (*al-mashlahatu al-'ammah*). Apa yang ditegaskan DSN-MUI dalam fatwanya beririsan dengan misi utama Islam yang tiada lain sebagai rahmat bagi seluruh semesta alam. Selain itu, masuknya unsur-unsur syariat Islam dalam setiap ketentuan fatwa tersebut merupakan upaya DSN-MUI agar praktik pariwisata tetap berada pada rel syariat Islam. Dengan demikian, jika terdapat pariwisata yang tidak dapat menjamin kemaslahatan secara universal, maka tidak dapat disebut sebagai pariwisata syariah, sebagaimana ditegaskan pada ketentuan umum poin (4) dalam fatwa yang sama. Kata kuncinya di sini adalah

4 Poin 1, Fatwa DSN-MUI Nomor. 108 Tahun 2016 tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah.

5 Fatwa DSN-MUI Nomor. 108 Tahun 2016 tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah.

kemaslahatan bagi semua.

Dalam hal pariwisata syariah berupa Hotel Syariah, misalnya, fatwa DSN-MUI mengatur tentang bagaimana industri perhotelan diselenggarakan berdasarkan prinsip syariah. Mulai dari ketentuan terkait hotel, kelengkapan tempat ibadah, busana pengelola dan karyawan/karyawati, hingga terkait lembaga keuangan yang digunakan dalam transaksi pelayanannya harus sesuai dengan prinsip syariah.[6] Kemudian ketentuan terkait wisatawan atau pengunjung, muncul pada penjelasan berikutnya dalam fatwa yang sama, bahwa wisatawan wajib berpegang teguh pada prinsip-prinsip syariah dengan menghindarkan diri dari syirik, maksiat, munkar, dan kerusakan (*fasad*).[7] Dalam konteks ini, jelas bahwa fatwa pariwisata syariah pada dasarnya ingin mengkondisikan keberislaman (keimanan) wisatawan muslim/ah.[8]

Kandungan kemaslahatan dalam fatwa pariwisata syariah menjadi semacam daya tarik tersendiri bagi penulis untuk mengkajinya lebih lanjut. Setidaknya karena dua alasan; *pertama,* jamak dipahami bahwa kemaslahatan adalah akhir dari segala pembicaraan tentang syariat Islam. Bahwa sistem, perkataan maupun tindakan yang tidak dapat mewujudkan kemaslahatan bukanlah bagian dari ajaran Islam.[9] *Kedua,* pariwisata syariah hari ini menjadi tren global yang diselenggarakan bukan saja di negara-negara mayoritas berpeduduk muslim, tetapi juga di negara-negara yang penduduk muslimnya minoritas.[10] Di tengah maraknya negara-negara dunia mengembangkan pariwisata syariah, Islam harus memberi rambu-rambu atau pedoman keagamaan agar penyelenggaraan pariwisata benar-benar dapat mewujudkan kemaslahatan bagi semua komponen pariwisata. Untuk itu, kandungan kemaslahatan dalam fatwa menarik untuk dikaji. Tulisan ini secara spesifik akan mengkaji, merinci, dan memperjelas argumen maslahatan dalam fatwa pariwisata syariah, sekal-

6 Ketetapan *kelima*, ketentuan terkait hotel syariah, Fatwa DSN-MUI Nomor. 108 Tahun 2016 tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah.

7 Ketetapan keenam, ketentuan terkait wisatawan, poin 1, Fatwa DSN-MUI Nomor. 108 Tahun 2016 tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah.

8 Kaitannya dengan hal ini, kajian Abdul Mujib terhadap konsepsi syariah dalam industri perhotelan yang berbasis syariah menjadi relevan. Menurutnya, konsepsi syariah yang diterapkan dalam hotel syariah lebih sebagai pendukung dalam upaya meningkatkan keimanan serta ketakwaan para pengunjung. Selengkapnya baca Abdul Mujib, "Analisis terhadap Konsep Syariah pada Industri Perhotelan di Indonesia", *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, Vol. 50, No. 2, 2016, hlm. 444-445.

9 Ibnu Qayyim al-Jauzi, *I'lam al-Muaqqi'in an Rab al-Alamin,* Jil. III, (Beirut: Dar al-Fikr, 1998), hlm. 3.

10 Pasar wisata halal/syariah kini tidak hanya menjadi buruan negara muslim, akan tetapi juga negara non-muslim. Menurut laporan Global Muslim Travel Index (GMTI) tahun 2019, beberapa negara non-muslim yang mengembangkan sektor wisata halal seperti Singapura, Thailand, Ingris, Jepang, Taiwan, Hong Kong, dlsb. GMTI juga memaparkan alasan mereka mendesain sektor wisatanya secara halal, karena menyesuaikan dengan identitas agama para pengunjungnya. Diberitakan, banyak traveler muslim mancanegara yang menyukai sektor wisatanya. Selengkapnya baca https://travel.detik.com/travel-news/d-4502863/10-negara-non-muslim-ini-curi-perhatian-wisata-halal, akses pada 27 Juni 2022.

igus sedapat mungkin menguraikan urgensinya bagi kehidupan modern.

Pembahasan

Gambaran Umum Fikih Pariwisata

Sejauh ini belum ada rumusan yang final dan baku mengenai fikih pariwisata. Karya-karya ilmiah baik yang berupa buku maupun kitab yang secara khusus menerangkan fikih pariwisata sejauh ini juga belum ada. Apalagi, bila dicari dalam nas al-Quran maupun hadis, sudah pasti tidak akan ditemukan definisi pasti tentang fikih pariwisata. Kondisi demikian dapat dengan mudah dipahami, karena pariwisata sendiri adalah fenomena baru yang muncul belakangan jauh sebelum al-Quran diwahyukan dan hadis Nabi SAW disabdakan. Karenanya, rumusan tentang fikih pariwisata lebih merupakan hasil ijtihad atau pemikiran ilmiah yang diramu dari dalil-dalil syariat Islam yang terperinci.

Ada dua istilah dalam frasa "Fikih Pariwisata", yaitu "fikih" dan "pariwisata". Sebelum dijelaskan lebih jauh apa itu fikih pariwisata, ada baiknya dijelaskan terlebih dahulu masing-masing dari dua istilah tersebut. *Pertama* ialah fikih. Secara etimologi, fikih berasal dari kata *faqqaha-yufaqqihu-fiqhan* yang berarti pemahaman.[11] Pemahaman dimaksud adalah pemahaman tentang syariat Islam. Dari arti tersebut, fikih berarti pemahaman tentang syariat Islam secara komprehensif. Adapun secara terminologi, fikih adalah ilmu tentang hukum-hukum *syar'i amali* (praktis) yang penetapannya melalui pemahaman yang mendalam terhadap dalil-dalil yang terperinci dalam nas al-Quran dan hadis.[12]

Kedua, ialah pariwisata. Yoeti mengemukakan bahwa istilah pariwisata berasal dari kata Sanskerta yang terdiri dari dua kata, yaitu "pari" dan "wisata". "Pari" berarti banyak atau berkeliling, sedangkan "wisata" berarti pergi atau bepergian. Atas dasar itu, pariwisata berarti perjalanan yang dilakukan berkali-kali dan berkelanjutan dari suatu tempat ke tempat yang lain.[13] Pada hakikatnya, pariwisata adalah perjalanan disengaja yang berfungsi sebagai media komunikasi antar masyarakat di berbagai daerah, untuk mencari hiburan serta kepuasan dan bukan untuk mencari keutungan atau bisnis. Namun, orientasi pariwisata di era modern ini mengalami pergeseran cukup jauh. Pariwisata yang semula hanya bertujuan untuk kepuasan, dalam perkembangannya mulai merambah ke berbagai bidang kepentingan; sosial, ekonomi, politik, misi

11 Wahbah az-Zuhaily, *Ushul Fiqh al-Islamy,* Jil. I, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), hlm. 29.
12 Hasbi as-Shiddiqy, *Pengantar Ilmu Fiqh,* (Jakarta: CV. Mulia, 1967), hlm. 17.
13 Yoeti, *Pengantar Ilmu Pariwisata,* (Bandung: Angkasa, 1996), hlm. 112.

budaya, olahraga, dan agama (rohani/religi).[14]

Bertolak dari pengertian fikih dan pariwisata di atas, maka fikih pariwisata dapat dipahami sebagai ilmu atau panduan hukum *syar'i* dalam bidang pariwisata (amaliah) yang penetapannya melalui pemahaman yang mendalam terhadap dalil-dalil yang terperinci dalam nas al-Quran dan hadis. Pengertian ini sudah cukup pasti tidak akan ditemukan dalam literatur-literatur keislaman klasik maupun modern. Sejauh ini, pembahasan pariwisata dari sudut pandang Islam didasarkan pada sejumlah nas tentang anjuran perjalanan. Karenanya, sekiranya hari ini hakikat pariwisata diidentikkan dengan perjalanan manusia, sangat dimungkinkan diilhami oleh beberapa nas yang secara khusus membahas tentang "perjalanan". Di Indonesia sendiri, hampir tidak ditemukan-jika tidak ingin dianggap tidak ada sama sekali-buku atau kitab yang secara spesifik membahas pariwisata dari perspektif Islam. Menyadari kekosongan itu, dikeluarkanlah fatwa DSN-MUI tentang pariwisata syariah.

Fatwa ini adalah satu-satunya regulasi normatif (*syar'i*) yang bersifat semi-formal tentang penyelenggaraan pariwisata syariah di Indonesia. Barangkali inilah alasan mendasar mengapa kajian terhadapnya menjadi sangat penting. Selain posisinya sebagai objek material kajian, fatwa DSN-MUI juga dijadikan titik berangkat dalam perumusan fikih pariwisata. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa fatwa DSN-MUI tentang pariwisata syariah praktis menjadi sumber utama rumusan fikih pariwisata. Diketahui, fatwa tersebut memunculkan beberapa ayat al-Quran, hadis Nabi SAW, kaidah fikih, dan pendapat ulama dalam konsideransnya. Pendek kata, beberapa dalil yang dimunculkan dalam konsiderans fatwa merupakan sumber fikih pariwisata.

Masuknya entitas "prinsip syariah" dalam judul fatwa DSN-MUI ini secara *de facto* menjadikan syariat Islam sebagai dasar tunggal dalam ketentuan-ketentuannya. Konsekuensinya, al-Quran dan hadis berserta turunannya kemudian menjadi acuan utamanya. Beberapa ayat al-Quran dan hadis yang tercamtum dalam konsiderans fatwa ini masih sangat umum (*mujmal*), sehingga diperlukan tafsir terhadapnya agar lebih oprasional dan dapat didudukkan pada konteksnya. Hal ini cukup wajar, mengingat tidak semua dalil-dalil agama mengakomodasi hal-hal baru yang muncul belakangan, termasuk pariwisata secara generik. Di sinilah kehadiran ulama atau mufti menemukan momentumnya untuk menghadirkan interpretasi-interpretasi yang kontekstual.

Dalil Fatwa

14 Sarbini Mbah Ben, *Filsafat Pariwisata: Sebuah Kajian Filsafat Praktis,* Cet. ke-I, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018), hlm. 318-319.

Untuk menjamin kepastian hukum secara *syar'i*, dimunculkanlah beberapa dalil dalam rumusan fatwa DSN-MUI yang terangkum dalam empat sumber hukum; al-Quran, hadis, kaidah fikih dan pendapat para ulama. Untuk penggunaan dalil yang pertama terdapat lima surat al-Quran, tiga Hadis Nabi SAW, kaidah fikih sebanyak empat kaidah, dan pendapat ulama sebanyak dua pendapat. Berikut akan dijelaskan keempat sumber hukum di atas secara sistematis dan utuh sebagaimana dalam fatwa.

1. Al-Quran
   a) Q.S. Al-Mulk (67): 15:

هُوَالَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُوْلًا فَامْشُوْا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوْا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُوْرُ

   b) Q.S. Nuh (71): 19-20:

وَاللهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا لِّتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا

   c) Q.S. Al-Rum (30): 9:

أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ

   d) Q.S. Al-Ankabut (29): 20:

قُلْ سِيرُوْا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ لآخِرَةَ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْئٍ قَدِيْرٌ

   e) Q.S. Al-Jumu'ah (62): 10:

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللهِ وَاذْكُرُواالله كَثِيْرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

2. Hadis
   a) Hadis Riwayat Ahmad

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ سَافِرُوا تَصِحُّوا وَاغْزُوا تَسْتَغْنُوا

   b) Hadis Riwayat al-Baihaqi

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: سَافِرُوا تَصِحُّوْا وَتَغْنَمُوْا

c) Hadis Riwayat Abdu al-Razzaq

عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ ابْنِ طَاوُوْسٍ عَنْ أَبِيْهِ قَالَ: قَالَ عُمَرُ: سَافِرُوْا تَصِحُّوْا وَتُرْزَقُوْا

d) Hadis Riwayat al-Bukhari dan Muslim

عَنْ عَبْدِ اللهِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا : أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : لَا تَدْخُلُوْا عَلَى هَؤُلَاءِ الْمُعَذَّ بِيْنَ إِلَّا أَنْ تَكُوْنُوْا بَاكِيْنَ فَإِنْ لَمْ تَكُوْنُوْا بَاكِيْنَ فَلَا تَدْخُلُوْا عَلَيْهِمْ لَا يُصِيْبُكُمْ مَا أَصَابَهُمْ

3. Kaidah Fikih

أ). اَلْأَ صْل فِى الْمُعَامَلَاتِ اَلْإِبَاحَةُ إِلَّا أَنْ يَدُلَّ دَلِيْلٌ عَلَى التَّحْرِيْم

ب). الْأَمْرُ إِذَا ظَاقَ التَّسَعَ

س). دَرْءُ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِح

د). مَاحَرُمَ فِعْلُهُ حَرُمَ طَلَبُهُ

4. Pendapat Ulama

a) Al-Qasimi dalam *Mahasin al-Ta'wil,* ketika menjelaskan kata سِيرُوا pada QS. al-Naml (27): 69, berkata:

هُمُ السَّا ئِرُوْنَ الذَّا هِبُوْنَ فِي الدِّيَارِ لِأَجْلِ الْوُقُوفِ عَلَى الآثَارِ, تَوَصُّلًا لِلْعِظَةِ بِهَا وَالْاِعْتِبَارِ وَلِغَيْرِهَا مِنَ الْفَوَائِدِ

b) Ibn 'Abidin dalam *Radd al-Muhtar:*

الأَصْلُ.. وَفِي السَّفَرِ الإِبَاحَةُ إِلَّا بِعَارِضٍ نَحْوِ حَجٍّ أَوْجِهَادٍ فَيَكُوْنَ طَاعَةً , أَوْ نَحْوِ قَطْعِ طَرِيْقٍ فَيَكُوْنَ مَعْصِيَّةً

Argumen Maslahat dalam Fatwa

Hampir semua ulama dan umat Islam secara keseluruhan sepakat atas

adanya kemaslahatan di balik diturunkannya syariat Islam. Tujuan syariat Islam tidak lain untuk mewujudkan kemaslahatan bagi umat manusia di dunia maupun di alam akhirat kelak.[15] Pembahasan mengenai "maslahat" sendiri bermuara pada lima tujuan dasar syariat, yaitu: memelihara agama (*hifz al-din*), memelihara jiwa (*hifz al-nafs*), memelihara keturunan (*hifz al-nasl*), memelihara harta (*hifz al-mal*), dan memelihara akal (*hifz al-'aql*). Proteksi terhadap lima komponen tersebut oleh para ulama disebut *Maqashid al-Syariah*. Secara hirarkis, pemeliharaan terhadap lima komponen tersebut terbagi pada tiga tingkatan; *dharuriyat* (primer), *hajjiyat* (sekunder), dan *tahsiniyat* (tersier).

Sebagai ilustrasi, pemeliharaan terhadap jiwa (*hifz al-nafs*) pada tingkatan *dharuriyat,* misalnya, berarti upaya pemeliharaan dari segala sesuatu yang sekiranya dapat mengancam bagi keselamatan jiwa manusia, sebut saja pembunuhan dan lain sebagainya. Upaya ini, dalam kajian *maqhasid al-syariah*, hukumnya wajib semata-mata untuk menjamin keselamatan jiwa. Kemudian pemeliharaan jiwa pada tingkat *hajjiyat,* berarti memelihara jiwa agar tidak berada dalam tekanan pihak mana dan apapun juga. Sedangkan pemeliharaan pada tingkat *tahsiniyat*, berarti memelihara jiwa agar senantiasa berada dalam keadaan aman, nyaman, dan terjamin keselamatannya. Proteksi terhadap lima komponen tersebut pada tingkatan *dharuriyat,* meminjam istilah al-Syatibi, disebut juga *Dharuriyat al-Khams*.[16]

Penjelasan di atas memperlihatkan betapa luas dan rincinya cakupan maslahat. Berbicara maslahat adalah berbicara maksud dan tujuan diturunkannya syariat Islam (*maqhasid al-syariah*). Di sinilah kiranya pernyataan mayoritas ulama bahwa di mana terdapat syariat, di situlah terdapat kemaslahatan, dapat dengan mudah dipahami. Pemahaman ini tentu mengandung konsekuensi logis; sistem, struktur, regulasi dan seterusnya yang tidak dapat memberi kemaslahatan bagi semesta alam, dapat dipastikan penyebabnya adalah tidak beroperasinya (untuk tidak mengatakan tidak adanya) nilai-nilai ideal syariat Islam di dalamnya. Pertanyaannya, apakah Fatwa DSN-MUI Nomor 108 Tahun 2016 tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Bersadarkan Prinsip Syariah mengandung elemen maslahat? Dan jika iya, maka bagaimana argumen maslahatnya?

Husein Hamid Hassan, seorang sarjana Fakultas Syariah Universitas Al-Azhar, Cairo, memberi rambu-rambu penggunaan "maslahat" dalam berijtihad. Menurut Hassan, sekurang-kurangnya terdapat sepuluh hal yang harus terpenuhi dalam ijtihad (fatwa), yaitu; *qiyas* (analogi), *mashalih al-mursalah*

15 Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Lakhmi al-Gharnathi al-Syatibi*, Al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*, Jil. II, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), hlm. 2.

16 *Ibid*, hlm. 2-5.

(kemaslahatan pasti, absah),[17] *sadz al-dhara'i* (langkah preventif), *istihsan* (meraih hakikat kebaikan), *al-man'u min al-tahayyul* (tidak berkilah), *al-ikhalah* (analisis terhadap *'illat* pada hukum yang sudah pasti, tetap), *tahdid tatbiq al-nash bi al-ma'na al-munasib* (membatasi penerapan nas hanya pada salah satu artinya saja), *al-man'u min al-ta'asshuf fi isti'mal al-huquq* (larangan penyimpangan dalam penggunaan hak), *tahqiq al-manat*, dan *ibqa' al-hal 'ala ma kana 'alaihi fi masa'il al-khilaf* (pemberlakuan sesuatu yang ada lebih awal dalam hal terjadi perselisihan).[18]

Ini berarti menurut pendapat Hassan, jika salah satu dari sepuluh konsep di atas muncul sebagai bangunan argumentasi penetapan ijtihad atau fatwa, sesungguhnya fatwa tersebut mengandung elemen maslahat sebagai representasi dari *maqhasid al-syariah*. Bertolak dari pendapat Hassan di atas, fatwa tentang pariwisata syariah ini dapat dipastikan mengandung argumen maslahat. Selain dibuktikan dengan masuknya lima ayat al-Quran sebagaimana yang diuraikan di muka, penggunaan empat Hadis Nabi SAW dalam konsideransnya memperkuat adanya upaya revitalisasi konsep *maqhasid al-syariah* dalam fatwa ini.

Beberapa ayat al-Quran dan hadis yang dijadikan dalil dalam fatwa pariwisata syariah secara garis besar berbicara tentang sekurang-kurangnya tiga hal; perjalanan/bepergian, mencari kesehatan dan rezeki, dan pentingnya menikmati keindahan alam ciptaan Allah SWT. Sebaliknya, dalil-dalil tersebut tidak sedikitpun memuat istilah "pariwisata" sebagai objek material dalam penetapan fatwa ini. Absennya istilah "pariwisata" dalam nas disebabkan oleh karena ia tergolong terminologi yang relatif baru dalam sejarah peradaban Islam, yang tidak pernah muncul saat nas-nas tersebut diturunkan. Menyadari hal itu, para mufti DSN-MUI kemudian menggunakan logika *qiyas* dalam mencari formula hukum pariwisata yang didasari oleh adanya kesamaan *illat* di antara keduanya, yaitu "perjalanan".

Diskursus pariwisata yang berkembang belakangan secara keseluruhan

17 Harus diakui bahwa memang terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama usul mengenai kehujatan dan keabsahan *mashlahah al-mursalah* dalam hukum Islam. Sebagian ulama usul menerimanya tetapi sebagaian lainnya menolaknya karena dianggap tidak memiliki pijakan yang jelas dalam nas. Imam Malik dan para pengikutnya, misalnya, adalah salah satu yang menerima *mashlahah al-mursalah.* Bahkan, seperti yang diakui Abu Zahra, mazhab Imam Malik merupakan kelompok pertama yang secara tegas menyuarakan *mashlahah al-mursalah* sebagai bagian dari hujat hukum Islam, dan sudah diberdayakan sejak era sahabat yang ditandai dengan pengumpulan al-Quran dalam satu mushaf. Selengkapnya baca M. Abu Zahra, *Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Arabi, 1958), hlm. 280.

18 Husein Hamid Hassan, *Nadzariyah al-Maslahah fi al-Fiqhi al-Islamiy,* (Beirut: Dar al-Nahdhah al-Arabiyyah, 1971).

memiliki kesamaan (*illat*) dengan prinsip "perjalanan" yang dianjurkan dalam nas-nas tersebut. Adanya kesamaan inilah (logika *qiyas*), antara lain, yang mendorong para mufti DSN-MUI untuk mengkonfirmasi pariwisata melalui fatwanya. Konsekuensi logis dari penggunaan *qiyas* adalah dibolehkannya penyelenggaraan pariwisata meski, katakanlah, tidak memiliki pijakan terminologis secara langsung dalam nas al-Quran maupun hadis. Keabsahan penyelenggaraan pariwisata diperkuat dengan pernyataan bahwa penyelenggaran pariwisata berdasarkan prinsip syariah boleh dilakukan sepanjang merujuk pada ketentuan fatwa, sebagaimana yang tertuang pada bagian kedua ketentuan umum fatwa.

Terlebih, perjalanan (berwisata), dalam diskursus hukum Islam masuk dalam lingkup muamalat yang prinsip dasarnya adalah boleh. Ini berkaitan dengan argumen maslahat, yang dalam fatwa DSN-MUI ditunjukkan dengan penggunaan kaidah fikih yang cukup populer, *"al-ashlu fi al-mu'amalati al-ibahatu illa an yadulla dalilun ala al-tahrimi"* (pada dasarnya, segala bentuk muamalat diperbolehkan kecuali ada dalil yang mengharamkannya). Kaidah fikih ini memberi afirmasi terhadap pariwisata sekaligus memperkuat pendapat penulis bahwa sektor pariwisata termasuk dalam kategori muamalat. Artinya, dengan digunakannya kaidah fikih ini sebagai argumentasi fatwa, secara tidak langsung memperlihatkan bahwa DSN-MUI memandang pariwisata memang termasuk dalam kategori muamalat.

Selain kaidah fikih di atas, terdapat tiga kaidah fikih lain yang muncul dan digunakan sebagai argumentasi fatwa, yaitu *"al-amru adza dhaqa ittasa'a"* (apabila sempit suatu urusan, maka (urusan itu) menjadi luas), *"dar'u al-mafasidi muqaddamun ala jalbi al-mashalihi"* (mencegah kerugian lebih didahulukan daripada mengambil maslahat), dan *"ma haruma fi'luhu haruma tholabuhu"* (sesuatu yang haram dikerjakan maka haram juga diminta/dicari). Penggunaan tiga kaidah fikih ini juga menunjukkan argumen maslahat dalam fatwa pariwisata syariah. Bahkan, demi sebuah kemaslahatan, kaidah fikih tersebut mengedepankan pencegahan terhadap kerusakan daripada meraih kemaslahatan itu sendiri.

Selanjutnya, penggunaan pendapat para ulama dalam pertimbangan hukum fatwa DSN-MUI jelas juga menjurus pada kemaslahatan. Substansi pendapat al-Qasimi dan Ibn 'Abidin adalah hukum dan manfaat bepergian (perjalanan) di mana, ia merupakan *'illat* dalam logika *qiyas* untuk menetapkan fatwa halal pariwisata. Di sini terlihat jelas urgensi *qiyas* dalam hal menyikapi berbagai persoalan baru yang sebelumnya tidak terakomodir dalam nas, dengan syarat utama terpenuhinya kesamaan *'illat*. Jadi, melalui fatwa ini, para mufti di lingkungan DSN-MUI mengkiaskan pariwisata dengan anjuran

al-Qasimi dan Ibn 'Abidin dengan analisis *'illat* pada hukum yang sudah pasti (*al-ikhalah*), yaitu bepergian (berwisata).

Munculnya *qiyas* dan *al-ikhalah* sebagai argumen penetapan dalam fatwa pariwisata syariah menandakan sedang diberdayakannya *maqhasid al-syariah* (maslahat) di dalamnya. Demikian halnya fatwa-fatwa DSN-MUI terdahulu yang ditetapkan jauh sebelum fatwa pariwisata syariah ini ditetapkan pada tahun 2016, kiranya juga dapat dideteksi argumen maslahatnya. Misalnya, pada tahun 2013, M. Atho Mudzhar mengkaji argumen hukum fatwa-fatwa DSN-MUI baik dari sisi dalil *naqli* (teks agama) maupun *aqli* (akal, rasionalitas). Dengan mengambil objek penelitian terhadap 17 (tujuh belas) butir fatwa DSN-MUI, Mudzhar berkesimpulan bahwa fatwa-fatwa tersebut secara konsisten merujuk pada al-Quran dan hadis.

Fatwa-fatwa tersebut, menurut Mudzhar, juga memiliki basis metodologi (*al-manhaj*) yang kuat dalam menetapkan hukum fatwa sebagaimana kesepakatan mayoritas ulama, yaitu dengan cara merujuk pada ijmak dan *qiyas* di samping pada nas al-Quran dan hadis tentunya. Apabila tidak menemukan rujukan pada ijmak dan *qiyas,* fatwa-fatwa tersebut merujuk pada pendapat para ulama klasik maupun modern. Demikian halnya kaidah-kaidah fikih, tidak jarang menjadi rujukan di dalamnya. Ini menunjukkan kehadiran argumen maslahat (*maqashid al-syariah*) dalam setiap fatwa DSN-MUI.[19] Hampir tidak ada perbedaan signifikan antara fatwa DSN-MUI tentang pariwisata dengan fatwa-fatwa sebelumnya, baik dari segi istinbat hukumnya maupun penggunaan elemen dan hujat maslahatnya.

Fatwa DSN-MUI sebagai bagian dari turunan syariat Islam memang seharusnya diorientasikan pada kemaslahatan yang hakiki, sebagaimana cita-cita Islam itu sendiri. Itu sebabnya, Ma'ruf Amin, mantan Ketua Harian DSN-MUI yang sekarang menjabat sebagai Wakil Presiden Republik Indonesia (periode 2019-2024) pernah berujar, bahwa penetapan fatwa harus didasarkan pada kebutuhan (*al-hajah*), kemaslahatan, dan pemahaman terhadap inti sari syariat Islam (*maqhasid al-syariah*). Untuk menghindari sikap kebablasan (*ifrati*), fatwa, menurut Ma'ruf Amin, juga harus berpegang pada teks-teks keagamaan (*al-nusus al-syar'iyah*). Namun, menetapkan fatwa yang hanya berpegang pada teks-teks keagamaan semata tanpa memperhatikan kemaslahatan dan *maqhasid al-syariah* sehingga mengabaikan banyak persoalan baru, menurut Ma'ruf Amin termasuk sikap gegabah (*tafrithi*).[20]

Pendapat Ma'ruf Amin tidak menghendaki sikap kebablasan dan gega-

19 M. Atho Mudzhar, "The Legal Reasoning and Socio-Legal Impact of the Fatwas of the Council of Indonesian Ulama on Economic Issues," *Jurnal Ilmu Syariah Ahkam,* Vol. xiii, No. 1, 2013.

20 Ma'ruf Amin*, Fatwa dalam Sistim Hukum Islam*, (Jakarta: Penerbit Elsas, 2008), hlm. 246.

bah dalam penetapan fatwa. Pertimbangannya atas teks-teks keagamaan dan maslahat harus dilakukan secara beriringan sehingga menghasilkan produk fatwa yang benar-benar seimbang (moderat). Moderasi fatwa-fatwa DSN-MUI diperkuat oleh pernyataan Ma'ruf Amin lainnya ketika memberi pengantar untuk buku M. Cholil Nafis yang berjudul *"Teori Hukum Ekonomi Syariah"*. Dalam pengantarnya, Ma'ruf Amin secara spesifik menyebut bahwa fatwa-fatwa yang ditetapkan oleh DSN-MUI secara umum bersifat moderat. Ia tidak kaku di hadapan teks-teks keagamaan tetapi juga tidak terlalu jauh keluar dari pemahaman terhadapnya, dan yang paling dikedepankan adalah pertimbangan kemaslahatannya.[21]

Semua dalil-dalil *syar'i* yang dijadikan argumen maslahat yang muncul dalam konsiderans fatwa pariwisata syariah pada akhirnya menjadi titik masuk untuk merumuskan ketentuan-ketentuan pariwisata yang sesuai dengan prinsip syariat Islam (pariwisata syariah). Karena itu, sangat beralasan bila prinsip umum penyelenggaraan pariwisata syariah, ketentuan terkait wisatawan, ketentuan destinasi wisata dan infrastruktur pendukung (yang meliputi hotel syariah, spa, sauna, *massage*, biro perjalanan wisata syariah, dan pemandu wisata syariah) dirumuskan dalam *frame* maslahat yang merupakan akhir dari segala pembicaraan syariat Islam.

Urgensi Fikih Pariwisata

Hari ini ada semacam kebutuhan dan manfaat pariwisata bagi manusia dalam posisinya sebagai individu maupun kelompok. Sebagai individu, manusia membutuhkan pariwisata karena bermanfaat bagi penyegaran, kepuasan, *prestise,* dan lain sebagainya. Terlebih, pariwisata identik dengan "perjalanan" atau "pergerakan" di mana manusia memiliki hak untuk itu. Sedangkan sebagai kelompok, urgensi pariwisata berada pada manfaatnya bagi pertumbuhan ekonomi nasional, kesejahteraan masyarakat lokal, pelestarian seni-budaya, kearifan lokal, konservasi lingkungan dan lain sebagainya. Di era modern ini, pariwisata dengan demikian menjadi keniscayaan yang kalau pun ditolak, atau bahkan diperangi sekalipun, ia akan tetap ada dan berkembang secara dinamis.

Kedatangan para wisatawan dari berbagai daerah meniscayakan terbukanya kesempatan bagi masyarakat lokal untuk membuka usaha di sekitar destinasi wisata. Terlebih, bagi daerah destinasi wisata yang jumlah tenaga kerjanya terbilang rendah, dapat ikut menyerap tenaga kerja dari daerah lain sehingga secara perlahan akan dapat mengurai angka pengangguran dan meningkatkan

21 Selengkapnya baca M. Cholil Nafis, *Teori Hukum Ekonomi Syariah*, (Jakarta: UI Press, 2011), hlm. X.

kesejahteraan masyarakat. Dengan demikian, bukan tidak mungkin kecenderungan tersebut dapat menaikkan pendapatan negara melalui program pajak dari ketersediaan fasilitas pariwisata, serta keuntungan dari pertukaran mata uang antar negara untuk kebutuhan konsumsi wisatawan. Karena menyatunya para wisatawan dengan destinasi wisata dan masyarakat sekitar, tercipta kesadaran kolektif masyarakat untuk senantiasa menjaga kelestarian lingkungan, keindahan alam, dan seni-budaya yang ada.[22]

Sebagai sebuah gejala kemanusiaan, pariwisata mempunyai banyak fungsi. Mulai dari fungsi secara individu, sosial, budaya, agama, dan bahkan politik. Fungsi-fungsi tersebut dimungkinkan merujuk pada fungsi pariwisata yang secara nasional ditegaskan dalam Undang-undang kepariwisataan, yaitu untuk memenuhi kebutuhan manusia yang bersifat jasmani, rohani, intelektual para wisatawan, dan meningkatkan pendapatan negara demi terwujudnya kesejahteraan rakyat.[23] Secara khusus, Isdarmanto mengemukakan bahwa, pariwisata berfungsi untuk meminimalisir kesenjangan hubungan antarbangsa sebagai subjek sekaligus objek pariwisata, dan memupuk hubungan yang baik dalam bidang politik, ekonomi, sosial, dan teknologi.[24]

Karena manfaatnya yang cukup berarti bagi manusia, pariwisata perlu dikawal oleh syariat Islam. Sebagai agama yang menyediakan sistem sosial yang utuh bagi kehidupan umat manusia, Islam perlu memberi "rambu-rambu" terhadap periwisata agar dalam penyelenggaraannya tidak justru merugikan bahkan merusak tatanan sosial yang ada. Tema pariwisata dalam diskursus hukum Islam masuk dalam kajian muamalat yang lebih menekankan pada relasi horizontal, meliputi sesama manusia dan lingkungan sekitar. Dari sisi substansi syariat Islam, aspek muamalat cenderung membuka ruang bagi "kemungkinan-kemungkinan" baru yang muncul belakangan seiring gerak zaman yang begitu dinamis.

Kemudian dari sisi epistemologi hukum Islam, aspek muamalat lebih merupakan interprestasi manusia (ulama) terhadap syariat Islam di mana produknya masyhur disebut fikih. Dalam perjalanannya, kajian tentang fikih mengalami perkembangan yang cukup signifikan karena tuntutan zaman yang melingkupinya. Perkembangan kajian fikih pun kian beragam meliputi isu-isu dan tema-tema tertentu yang spesifik. Sejauh ini, dikenal apa yang disebut fikih

22 Isdarmanto, *Dasar-Dasar Kepariwisataan dan Pengelolaan Destinasi Pariwisata,* (Yogyakarta: Penerbit Gerbang Media Aksara dan STiPrAm Yogyakarta, 2016), hlm. 80.

23 Bab II pasal 3, Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 10 Tahun 2009 tentang Kepariwisataan.

24 Isdarmanto, *Dasar-Dasar Kepariwisataan dan Pengelolaan Destinasi Pariwisata,* hlm. 4-5.

tata negara,[25] fikih sosial,[26] fikih lingkungan,[27] fikih korupsi,[28] fikih perbankan,[29] dan ada banyak lagi karya-karya lain yang notabene menjadikan "fikih" sebagai objek formalnya.

Kedinamisan diskursus fikih di atas menjadi bukti riil bahwa hukum Islam sejatinya tidak statis di satu sisi, dan adanya semangat para ulama (mujtahid) dalam mencari format hukum yang tepat bagi problem-problem kontemporer di sisi yang lain. Jamak dipahami, bahwa nas sudah berhenti diturunkan dan Nabi Muhammad SAW sebagai aktor utamanya telah wafat. Sementara, realitas sosial akan terus berubah seiring laju modernisasi-industrialisasi global. Dan tidak semua persoalan hukum umat di era globalisasi terjawab secara tegas dalam nas.[30] Pada titik di mana nas tidak lagi mampu "menjangkau" kompleksitas problem sosial-keagamaan umat, ijtihad menemukan relevansinya.

Berbagai problem kontemporer yang muncul tersebut tidak seharusnya diperhadapkan secara konfrontatif dengan nas. Melainkan harus dicari jalan keluarnya melalui pintu ijtihad. Ijtihad sebagai produk interpretasi ulama terhadap nas di satu sisi dan keberpihakannya terhadap realitas sosial di sisi yang lain, membuktikan elastisitas dan dinamika fikih.[31] Ungkapan bahwa hukum Islam senantiasa kompatibel dengan konteks zaman dan tempat,[32] kiranya perlu disikapi dengan perspektif ini. Dan, sebagaimana Hasan al-Turabi, kajian usul fikih dan fikih sudah seharusnya berkembang dan dikembangkan sebagai "pelengkap" bagi keniscayaan globalisasi hari ini.[33] Kecenderungan semacam ini dalam perkembangan keilmuan Islam modern disebut ijtihad atau fikih kontemporer.

Seiring dengan itu, Yusuf al-Qardawi jauh-jauh hari telah menegaskan pentingnya fikih kontemporer di era modern guna menjawab persoalan-per-

25 Lihat, antara lain, Afifuddin Muhajir, *Fiqh Tata Negara*, (Yogyakarta: IRCiSOD, 2017).

26 Mengenai hal ini dapat dilihat, antara lain, dalam Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, (Yogyakarta: LKiS, 1994). Bandingkan dengan Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial*, (Bandung: Mizan, 1994).

27 Lihat Ali Yafie, *Merintis Fikih Lingkungan Hidup,* (Jakarta: UFUK Press, 2006).

28 Lihat Harun al-Rasyid, *Fikih Korupsi: Analisis Politik Uang di Indonesia dalam Perspektif Maqashid al-Syariah,* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2016).

29 Lihat Atang Abd. Hakim, *Fiqih Perbankan Syariah: Transformasi Fiqih Muamalah ke dalam Peraturan Perundang-undangan,* (Bandung: Refika Aditama, 2011). Lihat juga Muhamad Asro dan Muhammad Kholid, *Fiqh Perbankan,* (Bandung: Pustaka Setia, 2011).

30 Hasan al-Turabi, *Qadaya al-Tajdid*, (Khartum: Ma'had al-Buhus wa al-Dirasat al-Ijtimai'yah, 1990), hlm. 50-51.

31 Juhaya S. Praja, "Aspek Sosiologi dalam Pembaharuan Fiqh di Indonesia", dalam Noor Ahmad dkk, *Epistmologi Syara'; Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, (Jakarta: Walisongo Press, 2000), hlm. 119.

32 Uraian lebih lengkap mengenai kompatibelitas hukum Islam dalam menjawab tantangan zaman, dapat dilihat dalam, antara lain, Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Quran Qira'ah Mu'asirah,* (Damskus: al-Halli Publishing, 1990), hlm. 9.

33 Hasan al-Turabi, *Fiqh Demokratis: dari Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis*, (Bandung: Arasy, 2003), hlm. 50.

soalan hukum Islam yang mengiringinya. Bagi al-Qardawi, setidaknya ada dua ranah di era modern yang cukup terbuka terhadap ijtihad agar segera memperoleh landasan secara *syar'i*. *Pertama,* ranah ekonomi dan bisnis, dan yang *kedua* adalah ranah sains dan kesehatan.[34] Mengidentifikasi hubungan pembagian yang diajukan al-Qardawi dengan tema pariwisata perlu dilakukan. Terlebih, sektor pariwisata di era modern ini telah mengalami perkembangan cukup signifikan secara teoretis maupun praksis. Kini, pariwisata tidak saja sebagai kesenangan semata tanpa makna, tetapi sudah menyangkut kepentingan ekonomi, sosial-budaya, politik, olahraga, kepentingan pendidikan dan bahkan agama.[35]

Dari uraian di atas, jelas bahwa sektor pariwisata merupakan salah satu bagian dari ranah muamalat yang membutuhkan sentuhan fikih agar penyelenggaraannya dapat mencapai tujuan mulianya sebagaimana yang disinggung di muka. Jika sebelumnya sudah lahir apa yang disebut fikih tata negara, fikih sosial, fikih lingkungan hidup, fikih korupsi, fikih perbankan, dan sebagainya, maka pada perkembangan berikutnya dipandang perlu rumusan tentang fikih pariwisata khususnya dalam konteks Indonesia. Langkah ilmiah ini semata-mata untuk mendesain pariwisata Indonesia yang penyelenggaraannya sedapat mungkin mewujudkan rahmat bagi semesta alam, sebagaimana cita-cita ideal agama Islam yang *rahmatan lil 'alamin.*

Kesimpulan

Fatwa DSN-MUI Nomor 108 Tahun 2016 tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah mengandung argumen masalah yang sangat kuat. Secara umum, argumen maslahat tersebut dapat dilihat dalam prinsip umum penyelenggaraan pariwisata syariah, ketentuan terkait wisatawan, ketentuan destinasi wisata dan infrastruktur pendukung (yang meliputi hotel syariah, spa, sauna, *massage*, biro perjalanan wisata syariah, dan pemandu wisata syariah) yang kesemuanya dirumuskan dalam *frame* maslahat. Secara khusus, argumen maslahat fatwa pariwisata syariah dibuktikan dengan masuknya lima ayat al-Quran, empat hadis Nabi Muhammad SAW, empat kaidah fikih, dan dua pendapat ulama dalam konsideransnya, di mana kesemuanya memperkuat adanya upaya revitalisasi konsep *maqhasid al-syariah* dalam fatwa. Bukti lebih rinci tentang diberdayakannya konsep *maqhasid al-syariah* dalam fatwa pariwisata syariah, ialah masukknya beberapa indikasi maslahat yang dikemukakan Husein Hamid Hassan, seperti *qiyas* (analogi),

34 Yusuf al-Qardawi, *al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyah ma'a Nazarat tahliliyah fi al-Ijtihad al-Mu'asir,* Cet. ke-III, (Kuwait: Dar al-Qalam li al-Nasr wa al-Tauzi', 1999), hlm. 57.

35 Sarbini Mbah Ben, *Filsafat Pariwisata: Sebuah Kajian Filsafat Praktis,* hlm. 318-319.

mashalih al-mursalah (kemaslahatan pasti, absah), *sadz al-dhara'i* (langkah preventif), *istihsan* (meraih hakikat kebaikan), *al-ikhalah* (analisis terhadap *'il-lat* pada hukum yang sudah pasti, tetap), dan *tahdid tatbiq al-nash bi al-ma'na al-munasib* (membatasi penerapan nas hanya pada salah satu artinya saja) dalam substansi fatwa.

Pariwisata bermanfaat bagi manusia sebagai individu maupun kelompok. Menyadari manfaat pariwisata yang cukup besar bagi manusia untuk penyegaran, kepuasan, *prestise,* dan lain sebagainya, serta bagi kelompok untuk mewujudkan pertumbuhan ekonomi nasional, kesejahteraan masyarakat lokal, pelestarian seni-budaya, kearifan lokal, konservasi lingkungan dan lain sebagainya, maka Islam sebagai agama yang menyediakan sistem sosial yang utuh bagi kehidupan umat manusia terutama dalam bidang muamalat, perlu memberi rambu-rambu atau pedoman teologis terhadap penyelenggaraan pariwisata agar praktiknya benar-benar dapat mewujudkan kemaslahatan bagi semua komponen pariwisata, dan tidak justru merugikan bahkan merusak tatanan sosial yang ada. Pedoman inilah yang kemudian disebut sebagai Fikih Pariwisata, yang basis epistemologinya diramu dari al-Quran, hadis, kaidah fikih, dan pendapat ulama sebagaimana tertuang dalam fatwa pariwisata syariah.

Daftar Pustaka

Amin, Ma'ruf. *Fatwa dalam Sistim Hukum Islam*, Jakarta: Penerbit Elsas, 2008.

al-Syatibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Lakhmi al-Gharnathi. *Al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*, Jil. II, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.

al-Rasyid, Harun. *Fikih Korupsi: Analisis Politik Uang di Indonesia dalam Perspektif Maqashid al-Syariah,* Jakarta: Prenadamedia Group, 2016.

al-Turabi, Hasan. *Qadaya al-Tajdid*, Khartum: Ma'had al-Buhus wa al-Dirasat al-Ijtimai'yah, 1990.

_____. *Fiqh Demokratis: dari Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis*, Bandung: Arasy, 2003.

al-Qardawi, Yusuf. *al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyah ma'a Nazarat tahliliyah fi al-Ijtihad al-Mu'asir,* Cet. ke-III, Kuwait: Dar al-Qalam li al-Nasr wa al-Tauzi', 1999.

al-Jauzi, Ibnu Qayyim. *I'lam al-Muaqqi'in an Rab al-Alamin,* Jil. III, Beirut: Dar al-Fikr, 1998.

az-Zuhaily, Wahbah. *Ushul Fiqh al-Islamy,* Jil. I, Beirut: Dar al-Fikr, tt.

as-Shiddiqy, Hasbi. *Pengantar Ilmu Fiqh,* Jakarta: CV. Mulia, 1967.

Ben, Sarbini Mbah. *Filsafat Pariwisata: Sebuah Kajian Filsafat Praktis,* Cet. ke-I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018.

Fatwa DSN-MUI No. 108 Tahun 2016 tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah.

Hassan, Husein Hamid. *Nadzariyah al-Maslahah fi al-Fiqhi al-Islamiy,* Beirut: Dar al-Nahdhah al-Arabiyyah, 1971.

Hakim, Atang Abd. *Fiqih Perbankan Syariah: Transformasi Fiqih Muamalah ke dalam Peraturan Perundang-undangan,* Bandung: Refika Aditama, 2011.

https://travel.kompas.com/read/2013/08/15/1825544/Indonesia.Kembangkan.Pariwisata.Syariah, akses pada 26 Juni 2022.

https://www.idxchannel.com/syariah/kembangkan-pariwisata-halal-potensi-kunjungan-wisman-muslim-capai-24-juta-orang-di-2024, akses pada 26 Juni 2022.

https://travel.detik.com/travel-news/d-4502863/10-negara-non-muslim-ini-curi-perhatian-wisata-halal

Isdarmanto. *Dasar-Dasar Kepariwisataan dan Pengelolaan Destinasi Pariwisata,* Yogyakarta: Penerbit Gerbang Media Aksara dan STiPrAm Yogyakarta, 2016.

Kholid, Muhamad Asro dan Muhammad. *Fiqh Perbankan,* Bandung: Pustaka Setia, 2011.

Mujib, Abdul. "Analisis terhadap Konsep Syariah pada Industri Perhotelan di Indonesia", *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, Vol. 50, No. 2, 2016.

Mudzhar, M. Atho. "The Legal Reasoning and Socio-Legal Impact of the Fatwas of the Council of Indonesian Ulama on Economic Issues," *Jurnal Ilmu Syariah Ahkam,* Vol. xiii, No. 1, 2013.

Muhajir, Afifuddin. *Fiqh Tata Negara*, Yogyakarta: IRCiSOD, 2017.

Mahfudh, Sahal. *Nuansa Fiqih Sosial*, Yogyakarta: LKiS, 1994.

Nafis, M. Cholil. *Teori Hukum Ekonomi Syariah*, Jakarta: UI Press, 2011.

Praja, Juhaya S. "Aspek Sosiologi dalam Pembaharuan Fiqh di Indonesia", dalam Noor Ahmad dkk, *Epistmologi Syara'; Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, Jakarta: Walisongo Press, 2000.

Syahrur, Muhammad. *al-Kitab wa al-Quran Qira'ah Mu'asirah,* Damskus: al-Halli Publishing, 1990.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 10.Tahun 2009 tentang Kepariwisataan.

Yafie, Ali. *Menggagas Fiqh Sosial*, Bandung: Mizan, 1994.

_____. *Merintis Fikih Lingkungan Hidup,* Jakarta: UFUK Press, 2006.

Yoeti. *Pengantar Ilmu Pariwisata,* Bandung: Angkasa, 1996.

Zahra, M. Abu. *Ushul al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Arabi, 1958.

تنفيذ الفتوى رقم ٢٠٠٢/IV/DSN-MUI/١٣ بشأن حوالة الدين في المصارف الإسلامية الإندونيسية

(دراسة فقهية تحليلية)

أحمد مقربين[١]*

Muqorobin82@unida.gontor.ac.id

الملخص

إن الإنسان في تعاملاته التجارية أو غيرها يحتاج بأن يقترض من عدة أشخاص، ويُقرض آخرين، فيكون في نفس الوقت دائناً ومديناً، وحينئذ أنه بحاجة إلى من يبرئ ذمته من دَين غريمه، ويستوفي دينه من المدين، وأيضا في حاجة إلى رفع ضيق وحرج؛ إذ ينبغي الشخص وفاء الحق من مدينه بنفسه، ثم يقوم بإيفائه إلى دائنه. وفي جانب آخر قد ظهر الظواهر الحديثة من عملاء المصارف الذين يرغبون في تحويل ديونهم من المصارف التقليدية إلى المصارف الإسلامية، وذلك لأجل ابتعاداهم من الفوائد الربوية، فتيسر التنازل عن هذه الالتزامات، إلا عن طريق حوالة الدين. ويعتمد هذا البحث بالمنهج الوصفي في تحديد ماهية حوالة الدين، والمنهج التحليلي الاستقرائي في تحليل الفتوى بشأن حوالة الدين عند مجلس العلماء الإندونيسيا وصورها المطبقة في المصارف أو المؤسسات المالية الإسلامية، ثم استقراء تطبيقات حوالة الدين في المصارف الإسلامية بإندونيسيا من خلال ربطها بالتكييف الفقهي وعرض الإشكاليات التي فيها والإجابة عنها. ويحصل هذا البحث على نتائج عديدة هي أن الفتوى بشأن حوالة الدين رقم DSN-MUI/VI/2002/31، فيه صور العقود المطبقة في المصارف الإسلامية هي: (١) عقد القرض والبيع بالمرابحة، (٢) عقد شركة الملك والمرابحة، (٣) عقد القرض والإجارة، (٤) عقد القرض والإجارة المنتهية بالتمليك.

---

١ طالب دكتوراه قسم الفقه وأصوله من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، والمحاضر في كلية الشريعة من الجامعة دار السلام كونتور

وتحليل الفقهي في تلك العقود السابقة وهي لابد للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية أن تتنبه في تطبيق حوالة الدين إلى الوقوع في المعاملة الربوية مثل بيع العينة، وأيضا في عقد القرض أن لا يأتي منه الأجرة أو الزيادة، فقيمة الأجرة توفيرها المنفعة من العمل.

الكلمات المفتاحية: الفتوى مجلس علماء إندونيسيا، حوالة الدين، المصارف الإسلامية

المقدمة

إن الإنسان في تعاملاته التجارية أو غيرها يحتاج بأن يستدين من بعض الناس، ويدين على البعض الآخر، وهو في نفس الوقت يكون دائناً ومديناً. فإنه يحتاج إلى من يعفيه من دين خصمه، ويأخذ دينه من المدين، وعلى أن لا يوفى الحق إلا المدين الأصلي فلو منعت الشريعة عن ذلك، ولكن فيه مشقة وحرج؛ إذ يلزم الإنسان أن يستوفي الحق من مدينه بنفسه، ثم يقوم بإيفائه إلى دائنه. وفي ذلك يظهر الظواهر الحديثة من عملاء المصارف الذين يرغبون في تحويل ديونهم من المصرف التقليدي إلى المصرف الإسلامي، وذلك لأجل ابتعاداهم من الفوائد الربوية في المصرف التقليدي. وأضيف من ذلك أن المدين قد يصعب بعدة الالتزامات، فقدراته المالية لا تسمح له الوفاء بجميع التزاماته في حين يكون له مدين، فيكون له الاتفاق مع مدينه على تحويل هذا الدين له وذلك بأن يتحمل الدين مكانه في مواجهة الدائن، وبهذا تبرأ ذمة المدين الأصلي تجاه الدائن، أما تبرأ ذمة هذا المدين تجاه المحيل.

بناء مما سبق قد أباحت الشريعة الإسلامية للشخص أو المصرف أن يحيل دائنه على مدينه، ففي تلك الحالات لا يتيسر التنازل عن هذه الالتزامات، إلا عن طريق حوالة الدين. ولكن قد تطورت المعاملات التجارية، بظهور وسائل المواصلات الحديثة، والمصارف الإسلامية التي تسعى إلى تطوري منتجاتها بأي شكل من الأشكال من غير مراعتها في الشريعة، ووازع الدين، ومنطق الخلق والمثل العليا. فذلك قد تأثرت بأطماع الطامعين، وتلونت بألوان أهوائهم وشهواتهم وأمزجتهم، حتى مما أخرج عن كونها عقود إرفاق وتبرع، إلى أن صارت أداوت يستباح بها الربا، ويُشتغل بها المحتاجون. ونظرا لأهمية هذه القضية على حياة الأمم والأفراد، يحتاج إلى دراسة مكثفة في تحليل الفقهي عن تنفيذ الفتوى رقم ٣١/IV/DSN-MUI/٢٠٠٢ بشأن حوالة الدين في المصارف الإسلامية الإندونيسية.

منهج البحث

واعتمد هذا البحث بالمنهج الوصفي في تحديد ماهية حوالة الدين، والمنهج التحليلي الاستقرائي في تحليل الفتوى بشأن المصارف الإسلامية عند مجلس العلماء الإندونيسيا وصورها المطبقة في المصارف أو المؤسسات المالية الإسلامية، ثم استقراء تطبيقات حوالة الدين في المصارف الإسلامية بإندونيسيا من خلال ربطها بالتكييف الفقهي وعرض الإشكاليات التي فيها والإجابة عنها.

مفهوم حوالة الدين في الفقه الإسلامي

الحوالة لغة: بفتح الحاء أفصح من كسرها، وهي اسم، من «حوّل الشيء»: غيره، أو نقل من مكان إلى آخر «حوّل فلان الشيء إلى غيره»: أحال، والحوالة: اسم من أحال القريم: إذا دفعه عنه إلى غريم آخر، أو صك يحول به المال من جهة إلى أخرى.[٢]

فالحوالة هي كلمة مأخوذة من التحويل وهو: «النقل من مكان إلى مكان، فهو نقل الدّين من ذمة إلى ذمة، فيقتضي فراغ الأولى عنه، وثبوته في الثانية»،[٣] ومنه قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا، خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا ﴾ (الكهف: ٧٠١-٨٠١) المقصود من هذه الآية أهل الجنّة فإذا دخلوا الجنّة خالدين فيها لا يسأمون ولا يملون فيها، لهذا لا يبغون عنها تحولاً ولا انتقالاً.

الحوالة اصطلاحا: عرفها الفقهاء بتعريفات متعددة، وهي كما يلي:

١- عند الحنفية: «نقل الدين من ذمة الأصيل إلى ذمة المحتال عليه على سبيل التوثق به»، وهذا ينسب إلى أبي حنيفة وأبي يوسف، ويعتبر القول الصحيح في المذهب.[٤]

---

٢ مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، (مجمع اللغة العربية، ط. ١، ١٩٨٩م)، ص ٩٧١، الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي، مختار الصحاح، (بيروت: المكتبة العصرية، ط ٥، ١٩٩٩م)، ص ٥٧، ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط. ١، ١٩٩٠م)، ج ٢، ص ٦٠١.

٣ الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري، المصباح المنير، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ط، د.ت)، ص ٤٨، النسفي، نجم الدين بن حفص، طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، (بيروت: دار القلم، ط. ١، ١٤٠٦هـ)، ص ٤٥٢.

٤ الزيلعي، فخر الدين، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ط.١، ١٣١٣هـ)، ج ٤، ص ١٧١، ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم ، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (دار الكتاب الإسلامي، ط. ٨، د.ت)، ج ٦، ص٦٦٢، والبابرتي،محمد بن محمد، العناية شرح الهداية، (دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج ٧، ص ١٢٢.

٢- عند المالكية: «نقل الدين من ذمة بمثله إلى أخرى تبرأ بها الأولى أو تحول الدين من ذمة تبرأ بها الأولى»،[٥] وعند ابن عرفة هي: «طرح الدين عن ذمة بمثله»،[٦] ويقال: هو حوالة دين من التزامات المدين بنفس العائد إلى شخص آخر أفرج عنه الأول.

٣- عند الشافعية: «عقد يقتضي نقل الدين من ذمة إلى ذمة، وتطلق على انتقاله من ذمة إلى أخرى»،[٧] وهي من العقود المطلوبة حتى لو فسخ لا تنفسخ.

٤- عند الحنابلة: «نقل الدين من ذمة المحيل إلى ذمة المحال عليه»،[٨] أو هي: «انتقال مال من ذمة المحيل إلى ذمة المحال عليه، بحيث لا رجوع على المحيل بحال، أو هي تحويل الحق من ذمة إلى ذمة».[٩]

ومن التعريفات السابقة يري الباحث بأنها: عقد يتقضي نقل الدين أو الحق من ذمة المحيل إلى ذمة المحال عليه بشروط. وأصل الإطلاق الشرعي راجع إلى اللغة، لكن معنى الحوالة في اللغة النقل مطلقاً، أما في الاصطلاح فهو مخصوص بنقل الدين.

وأما الدَّين لغة: كل شيء غير حاضر، أو بأن كل ما ليس بحاضر فهو دَينٌ.[١٠] ويقال كذلك البيع إلى أجل أي باع إلى أجل، أو اشترى بمؤجل[١١]، ومنه قول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ (البقرة:

---

٥ الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج ٣، ص ٥٢٢.

٦ الحطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، (دار الفكر، ط. ٣، ١٩٩٢م)، ج ٥، ص ٠٩.

٧ الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج، (بيروت: دار الفكر، د.ط، ٢٠٠٠م)، ج ٢، ص ٢٩١، وزكريا الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ٢٠٠٠م)، ج ٣، ص ٠٢٣.

٨ ابن قدامة المقدسي، الكافي، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط.١، ١٩٩٤م)، ج ٢، ص ٨١٢.

٩ البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، شرح منتهى الإرادات، (بيروت: عالم الكتب، د.ط، ١٩٩٦م)، ج ٢، ص٦٥٢، الزركشي، شمس الدين محمد بن عبد الله، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، (دار العبيكان، ط ١، ١٩٩٣م)، ج ٤، ص ٩٠١.

١٠ ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق، ج ٣١، ص ٧٦١.

١١ الزاوي، الطاهر أحمد، ترتيب القاموس المحيط، (بيروت: دار الفكر، ط ٣، د.ت)، ج ٢، ص ٢٤٢. الرازي، مختار الصحاح، المرجع السابق، ص ٧١٢.

٢٨٢).

وفي الاصطلاح: فله معنيان حسب استعماله من طرف الفقهاء، هما معنى عام وخاص.[١٢]

١- الدين بمعنى عام: هو كل حق ثابت في الذمة، أو كل ما يجب في عهد الشخص بسبب من الأسباب، سواء كان حقاً مادياً أو غير مادي، وسواء كان من حق الله أو من حق الإنسان.

٢- والدين بمعنى خاص: هو كل ما يثب في الذمة من المال يتقضى ثبوته في نظير معاوضة، أو تلف أو قرض أو قرابة، أو مصاهرة.

ويتضح من التعريفات والمفاهيم السابقة أن حوالة الدين قد تتفق من حيث المضمون ويتمثل المضمون هنا بالتغير السلبي للالتزام والمتمثل في المحيل الذي أصبح مدينا في حوالة الدين، ومما يعني أن الحوالة اتفاق يفترض التزاماً يستبدل فيه أحد طرفيه، الدائن أو المدين، مع بقاء الالتزام كما كان قبل الاستبدال.

مشروعية حوالة الدَّين وحكمها وتقسيمها

الأول: الأدليل المشروعية للحوالة

١- من الكتاب، حيث قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ (المائدة: ٢)، وتعد الحوالة من قبيل البرِّ، وقوله تعالى: ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (الحج: ٧٧)، وأنها أيضا من قبيل الخير، ونحو ذلك من النصوص القرآنية التي تدل على المعروف.

٢- من السنة، من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «مَطْلُ الغَنِيِّ ظُلْمٌ، فَإِذَا أُتْبِعَ أَحَدُكُمْ عَلَى مَلِيٍّ فَلْيَتْبَعْ»،[١٣] أن مطل الغني يعد ظلم وحرام، وأما مطل

١٢ نزيه حماد، قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد، (دمشق: دار القلم، ط ١، ١٠٠٢م)، ص ٠١١، القرة داغي، علي محيي الدين، أحكام التصرف في الديون، بحث ضمن مجلة مجموع الفقه الإسلامي بجدة، الدورة ١١، ج ١، ص ٨٩-٩٩،

١٣ البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، صحيح البخاري، (دار طوق النجاة، ط ١، ٢٢٤١هـ)، كتاب الحوالات،

غير الغني ليس بظلم ولا حرام؛ لمفهوم الحديث؛ ولأنه معذور، ولو كان غنيًّا، ولكنه ليس متمكنا من الأداء؛ لغيبة المال أو لغير ذلك جاز له التأخير إلى الإمكان، وهذا مخصوص من مطل الغني أو يقال: المراد بـ(الغني): المتمكن من الأداء، فلا يدخل غير المتمكن فيه.

٣- أمَّا من الإجماع: فقد أجمعت الأمة على مشروعيتها في الجملة، ولكن اختلفت في فروعها بحسب حاجة الناس إليها، ودفع الضرر على المدين.[١٤]

٤- من القياس: أن الحوالة تقاس على الكفالة، الضمان بجامع المعروف في كل فيما تجوز الكفالة تجوز الحوالة. وأن الناس بحاجة إليها لأن المدين يكون له دين على غيره وليس معه ما يسدد به ما عليه من دَين، فإذا أحاله على غيره كان قد استوفى ذلك الدَّين عن الدَّين الذي في ذمة المحيل، ولهذا ذكر النَّبيُّ -صلى الله عليه وسلم- الحوالة في معرض الوفاء، فإيفاء دائنه حقه بطريق الحوالة وفي ذلك خروج من الضيق والحرج.[١٥]

الثاني: الحكم لحوالة الدين

الفقهاء يختلفون في حكم الحوالة على قولين:

القول الأول: وهو قول جمهور الفقهاء، ومضمونه: أن الحوالة مستحبة، ومندوب إليها جوزت؛ لحاجة الناس على خلاف القياس. وإن كان الأصل الذي بني عليه هذا الحكم عند هؤلاء مختلف، وذلك على النحو التَّالي:

- الحنفية: قول الكمال بن الهمام[١٦]: «أكثر أهل العلم على أنها مستحبة»؛ لأن هذا مأخوذ من حديث النَّبيِّ -صلى الله عليه وسلم- الذي رواه أبو هريرة -رضي الله تعالى عنه -: «مَطْلُ

باب الحوالة، وهل يرجع في الحوالة؟، الحديث رقم: ٧٨٢٢، ج ٣، ص ٤٩.

١٤ سعدي أبو جيب، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، (دمشق: دار الفكر، ط ٢، ١٤٠٨م)، ج ٢، ص ٣٥٣.

١٥ ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد، المغني، (مصر: مكتبة القاهرة، د.ط، ١٣٨٦م)، ج ٧، ص ٦٥.

١٦ ابن الهما، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، فتح القدير، (دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج ٧، ص ٩٣٢.

الغَنِيِّ ظُلْمٌ، فَإِذَا أُتْبِعَ أَحَدُكُمْ عَلَى مَلِيٍّ فَلْيَتْبَعْ»،[١٧] ويكمن في قوله -صلى الله عليه وسلم- : «فليتبع» أمر بالاتباع، والإتباع بسبب ليس بمشروع، ولا يكون مأمورًا به من الشارع، فدلّ على جوازها استحبابها.

- المالكية: قد قال القاضي عياض: «هي: مندوبة، وقيل: مباحة[١٨]، والذي قال بأنها (مندوبة): هم أكثر شيوخ المالكية، وقال البعض هي: مباحة، وتدل على وجهين؛ الأول: أنها عقد إرفاق منفرد بنفسه ليس محمولاً على غيره، ولهذا ندب الشارع إليه. والثاني: أنها مستثناة من بيع الدَّين بالدَّين، فهي في الحقيقة بيع دين بدين؛ لأن المحيل باع الدَّين الذي له على المحال عليه من غريمه بدينه الذي كان عليه، فلما كانت هكذا، فهي بيع دين بدين استثنى من النهي، والأمر بعد الخطر إباحة، وجاز تأخير القبض رخصة من الشارع».[١٩]

- الشافعية: بناء على أنها بيع دين بدين في الأصح جوّزت على خلاف القياس للحاجة، والحاجة مُنَزَّلة مَنْزِلة الضرورة، إذن هي مباحة، واستثنيت من منع بيع الدَّين بالدَّين كالقرض. وعلى مقابل الأصح: «من أنها استيفاء حق، وضعت للإرفاق، وكأن المحتال استوفى ما كان له على المحيل، وأقرضه المحال عليه، ولهذا يشترط رضا المحال عليه بناء على أنها استيفاء؛ لأن إقراض الغير لا بد فيه من رضاه به، والأصح عدم اشتراط رضاه، وإذا كان الأمر كذلك، فحكمها أنها مندوبة؛ لأن عقود الإرفاق مندوب إليها، وكذلك القرض».[٢٠]

- الحنابلة: يقول ابن قدامة، وغيره[٢١]: «أجمع أهل العلم على جوازها

---

١٧ سبق تخريجه.

١٨ الحطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، (دار الفكر، ط ٣، ١٩٩٢م)، ج ٥، ص ٩٠.

١٩ التسولي، أبو الحسن علي بن عبد السلام، البهجة في شرح التحفة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٩٩٨م)، ج ٢، ص ٢٩.

٢٠ الشربيني، مغني المحتاج، المرجع السابق، ج ٣، ص٩١٠، والسيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر،(بيروت: دار الكتب العلمية، ط.١، ١٩٨٣م)، ص ٨٨١.

٢١ ابن قدامة، المغني، المرجع السابق، ج ٥، ص ٤٥، والبهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، كشاف القناع عن متن

في الجملة»، وهذا بناء على الصحيح من مذهب الحنابلة من أنها: عقد إرفاق منفرد بنفسه ليس بمحمولٍ على غيره، فتكون مندوبًا إليها.

القول الثاني: وذلك قول الإمام أحمد بن حنبل بشروط الإحالة على مليء، وابن حزم الظاهري، ومن وافقهما، وهو: أن الحوالة واجبة.[٢٢]

فرجح من قولين أن الحوالة مستحبة من قول جمهور الفقهاء، وبالإضافة أنهم قد اتفقوا على جواز الحوالة، ولكنهم يختلفون في حكم قبولها على جهة المحال، هل يجب عليه أن يقبلها، أم أن ذلك مندوب أم هو مباح؟ وهناك ثلاثة آراء:

أ. الرأي الأول: «يجب على المحال قبول الحوالة إذا أحيل على مليء، وهو قول أكثر الحنابلة وقول الظاهرية».[٢٣]

ب. الرأي الثاني: «يندب للمحال قبول الحوالة إذا أحيل على مليء»، وهو قول أكثر الحنفية والمالكية والشافعية،[٢٤] حيث الندب عند الشافعية مشروط بالملاءة، والوفاء، وعدم الشبهة في ماله، فإن تحقق المحال بأن مال المحال عليه حرام، حرامة الحوالة، وإن شك في ذلك كرهت.[٢٥]

ت. الرأي الثالث: «أن قبول الحوالة في حق محال مباح»، وهو قول بعض الحنفية، المالكية والشافعية.[٢٦]

وقول المختار: إن الحوالة هي عقد إرفاق مستقل بنفسه هو الأولى بالقبول لما ذكروه، لأن الأصل في العقود أن تجري على معانيها، ويضاف إلى ذلك أن الحوالة شرعت للحاجة إليها ولوصول المحل إلى حقه بأسرع وأسهل طريق

الإقناع، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط.١، ١٤١٨م)، ج ٣، ص ٣٨٣.

٢٢ البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، المرجع السابق، ج ٣، ص ٤٨٣، وابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، المحلى، (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، د.ت)، ج ٦، ص ٢٩٣.

٢٣ ابن قدامة، المغني، المرجع السابق، ج ٧، ص ٢٦، وابن حزم، المحلى، المرجع السابق، ج ٨، ص ١١٠.

٢٤ ابن نجيم، البحر الرائق، المرجع السابق، ج ٦، ص٢٦٩، والقرافي، أحمد بن إدريس، الذخيرة، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط. ١، ١٩٩٤م)، ج ٩، ص٩٤٢.

٢٥ الشربيني، مغني المحتاج، المرجع السابق، ج ٢، ص٣٩١، وزكريا الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٢٠.

٢٦ ابن نجيم، البحر الرائق، المرجع السابق، ج ٦، ص٢٦٣، والقرافي، الذخيرة، المرجع السابق، ج ٩، ص ٩٤٢.

ففيها تفريج وتيسير على كل من المحيل والمحتال والمحال عليه دون أي إضرار بأحد، ولذا كانت عقد إرفاق ولا عقد بيع، والله أعلم.[٢٧]

الثالث: تقسيم حوالة الدين

تنقسم الحوالة إلى قسمين: هما الحوالة المقيدة والحوالة المطلقة، الكلام فيما يلي:[٢٨]

أ. الحوالة المقيدة: هي أن يقيد أداء الدين المحال به بدين أو عين للمحيل لدى المحال عليه بعين الأمانة أو المضمونة. وصورتها أن يقول المحيل للمحال: «أحلتك على فلان لتأخذ دينك عليَّ من ديني الذي عليه لي، أو من العين التي لي عنده».

ب. والحوالة المطلقة: هي التي يرسلها ارسالاً، ولا يقيد فيها المحيل أداء الدين المحال به بدين أو عين له لدى المحال عليه، سواء كان هذا الدين أو العين موجودا لدى المحال عليه أو غير موجود، بأن قبلها المحال عليه متبرعاً. فقسم الحنفية نوع هذه الحوالة بالحوالة الحالة والمؤجلة:

- الأولى: وهي أن يكون الدين المستحق على المحيل حالاً، كما يجب دفعه على المحال عليه.
- الثانية: هي أن يكون الدين على الأصيل مؤجلاً، فيحيل مؤجلاً على المحال عليه بذلك الأجل، فإن المال يكون على المحال عليه إلى ذلك الأجل، أو أنه يشطر الأجل في العقد، وأن يكون الأجل معلوماً، وتغتفر فيه الجهالة القريبة؛ وذلك مثل اليوم الذي يستلم فيه الراتب.[٢٩] فإسقاط الأجل على يدي المحال عليه، لأنه رضي بالحوالة بهذا الوصف.

---

٢٧ أبو العلا، حسين عبد المجيد حسين، أحكام الحوالة في الفقه الإسلامي دراسة فقهية مقارنة، (أسيوط: مطبعة الصفا والمروة، د.ط، د.ت)، ص ١١.

٢٨ عبد البر، الحوالة في الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص ٥١.

٢٩ الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، المرجع السابق، ج ٣، ص ٤٧١. والبابرتي، العناية شرح الهداية، المرجع السابق، ج ٧، ص ٧٤٢.

دراسة تطبيقة لعقود حوالة الدين في المصارف الإسلامية الإندونيسية وتحليلها في الفقه الإسلامي

إن تطبيقات عقد حوالة الدين في واقع المصارف الإندونيسية، نجد أنها ليس على شاكلة واحدة، بل هي على قسمين؛ هما مصارف اسلامية ومصارف تقليدية. فلا يخفى علينا فإن المصارف الإسلامية معاملاتها قائمة على الشريعة الإسلامية، ولذا قامت بتداول المال وفق القواعد والأحكام التي شرعها الله تعالى، وعلاوة على ذلك تجنبت الربا والغرر والجهالة، وأكل أموال الناس بالباطل. وأما العكس هي المصارف التقليدية فإن معاملاتها قائمة على أساس الربا والجاهلة والغرر في الغالب.

وبناء على ذلك، قام الباحث بدراسة واقعية لعقود حوالة الدين في المصارف الإسلامية الإندونيسية، ثم ربطها في تحليل الفقهي الإسلامي، فيما يلي.

الأول: نظرة مجلس العلماء الإندونيسي عن حوالة الدين

بناء على عملية حوالة الدين التي جرت في المصارف الإسلامية، صدر مجلس العلماء الإندونيسي الفتوى رقم: DSN-MUI/VI/2002/31 بشأن حوالة الدين. فتعريف تحويل الدين هو التحويل ديون العملاء (المحيل) من المؤسسات المالية التقليدية (المحال له) إلى المصارف الإسلامية (المحال عليه)، وذلك ما يسمي«take over» وهو التمويل لتحويل المعاملات غير الإسلامية التي تمت في المؤسسات المالية التقليدية إلى المعاملات الإسلامية في المصارف الإسلامية. وجدير بذكر على أن هذا التحويل يسمى عقد الحوالة، وهي الحوالة المطلقة؛ لأن المحال عليه ليس لديه الدين على المحيل (العميل)، وهذا التحويل لم يكن متعلقا بالقرض أو الدين، مع أن الدين في الأصل لم يكن موجوداً من قبل.[٣٠]

فوضع الفتوى المعاير العامة لتنفيذ حوالة الدين في المصارف الإسلامية فيما يلي:[٣١]

١- تحويل الدين هو تحويل ديون العملاء من المصارف أو

30 Juwita Anggraini Dan Siti Mardiah, «Analisis Kinerja Pembiayaan Take Over Pada BTN Syariah Di Tahun 2014- 2015», *I-Finance* Vol. 2. No. 1. Juli 2016, 102

٣١ فتوى مجلس العلماء الإندونيسي رقم: DSN-MUI/2002/31 بشأن حوالة الدين.

المؤسسة المالية التقليدية إلى المصارف أو المؤسسة المالية الإسلامية.

٢- عقد القرض هو عقد بين المصرف الإسلامي والعميل، ويلتزم للعميل أن يرد أصل الدين عند حلول موعد السداد.

٣- العملاء (المحيل) هم الذين لديهم الديون من المصرف التقليدي، وهذا لأجل شراء البضاعة المرغوبة، ثم يرغبون في تحويل ديونهم (بقية من الثمن) إلى المصرف الإسلامي.

٤- البضاعة المرغوبة هي البضاعة لدى العميل التي تم شرائها بطريقة التقسيط من المصرف التقليدي، ولم يتم شرائها بدفع كامل.

وأما العقود التي تُستخدم لتحويل الديون في المصارف الإسلامية وفق الفتوى مجلس العلماء الإندونيسي، فيها أربع صور هي:[32]

الصورة الأولى: عقد القرض والمرابحة

١- قام المصرف الإسلامي بإبرام التمويل طلباً من العميل (المحيل) على أساس «عقد القرض»، وبهذا القرض قام العميل بشراء البضاعة المرغوبة من الثمن المتبقي لدى المصرف التقليدي، فأصبحت البضاعة ملكا تاما للعميل بعد أن دفع الثمن كاملا.

٢- ثم قام العميل ببيع البضاعة إلى المصرف الإسلامي نقداً، ومن المال النقدي قام العيمل بوفاء دينه لدى المصرف الإسلامي على أساس القرض في الأول.

٣- وكانت البضاعة على ملك المصرف الإسلامي، ثم قام المصرف ببيعها «مرابحةً» إلى العميل وطريقة دفعها

٣٢ فتوى مجلس العلماء الإندونيسي رقم: DSN-MUI/2002/31 بشأن حوالة الدين.

بالتقسيط.

٤- وهذه العملية وفق الفتوى مجلس العلماء الإندونيسي رقم: DSN-MUI/IV/2001/19 بشأن القرض والفتوى رقم: DSN-MUI/IV/2000/04 بشأن بيع المرابحة.

الصورة الثانية: عقد شركة الملك والمرابحة

١- قام المصرف الإسلامي بشراء بعض الشمن من البضاعة المرغوبة لدى العميل على إذن المصرف التقليدي، فيتولى بعد ذلك الحصول على «شركة الملك» بين العميل والمصرف الإسلامي على البضاعة.

٢- وأن بعض الشمن من البضاعة قيمته يساوي بدين (الثمن المتبقي) العميل الى المصرف التقليدي.

٣- ثم قام المصرف الإسلامي ببيع بعض الملك من البضاعة إلى العميل «مرابحة»، وطريقة دفعها بالتقسيط، وهذه العملية وفق الفتوى رقم: رقم: DSN-MUI//04 IV/2000 بشأن بيع المرابحة، في تحويل دين العميل إلى المصرف الإسلامية.

الصورة الثالثة: عقد القرض والإجارة

١- إن العميل يريد أن يمتلك البضاعة المرغوبة على شكل الامتلاك الكامل، ولذا يمكنه أن يعتقد بعقد «الإجارة» مع المصرف الإسلامي للحصول على المال النقدي، فإنه يعتبر مستأجرا للمصرف والمصرف بمنزلته كالأجير المشترك.

٢- إذا لزم الأمر، يمكن للمصرف الإسلامي مساعدة في وفاء ديون العميل على أساس عقد «القرض»، وفق الفتوى مجلس العلماء الإندونيسي رقم: DSN-/19 MUI/IV/2001 بشأن القرض.

٣- إن عقد الإجارة مستقل لا علاقة بعقد القرض.

٤- إن الأجرة على أساس عقد الإجارة وليس عقد القرض.

الصورة الرابعة: عقد القرض والإجارة المنتهية بالتمليك

١- قام المصرف الإسلامي بإبرام التميل طلباً من العميل (المحيل) على أساس «عقد القرض»، وبهذا القرض قام العميل بشراء البضاعة المرغوبة من الثمن المتبقي لدى المصرف التقليدي، فملك العميل البضاعة ملكاً تاماً بعد أن دفعها بالكامل.

٢- ثم قام العميل ببيع البضاعة إلى المصرف الإسلامي نقدا، ومن المال النقدي قام العيمل بوفاء دينه لدى المصرف الإسلامي على أساس القرض في الأول.

٣- ثم استأجر المصرف البضاعة إلى العميل بعقد «الإجارة المنتهية بالتمليك»، وهذه العملية وفق الفتوى مجلس العلماء الإندونيسي رقم: DSN-MUI/IV/2001/19 بشأن القرض والفتوى رقم: DSN-MUI/III/2002/27 بشأن الإجارة المنتهية بالتمليك.

بناء على هذا الفتوى، حاولت المصارف الإسلامية لتسهيل العملاء على تحويل ديونهم من المعاملات الربوية إلى المعاملات الإسلامية. فعقد الحوالة أو ما يسمي «take over» يعتبر من أحد الطرق في تحويل الدين وفق الشريعة الإسلامية، والمصارف الإسلامية لها الخيار في تنفيذ حوالة الدين على أربع صور- كما ذكر في السابق- وفق الفتوى مجلس العلماء الإندونيسي. ومن الأهم لابد لكل المصرف الإسلامي أن يقوم بدقّة ودراسة على تنفيذ عقد الحوالة، حتى لا يقع فيه الربا أو الغرر، وسيأتي بيانه في دراسة تطبيقية خلال عقد حوالة الدين في المصارف الإسلامية.

الثاني: تحليل الفقه لعقد حوالة الدين في المصارف الإسلامية الإندونيسية

إن الأصل في المعاملات الإباحة والحل، وهذه القاعة تكون أساسا وأصل مهم يعول عليه في تخريج العقود المسائل المستجدة، حيث قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء: ٤٣). وهذه الآية تدل على أن وفاء العقود على الإطلاق والعموم، وقد جاء في أحكام القرآن للجصاص في تفسير قول تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾: «واقتضى أيضا الوفاء بعقود البياعات والإجارات والنكاحات وجميع ما يتناوله اسم العقود، فمتى اختلفنا في جواز عقد أو فساده، صح الاحتجاج بقوله تعالى: أوفوا بالعقود، لاقتضاء عمومه جواز جميعها؛ لأن الآية لم تفرق بين شيء منها».[٣٣]

وبالإضافة من قول ابن تيمية -رحمة الله-: « إن الأصل في العقود الإباحة، فلا يحرم منها إلا ما حرمه الله ورسوله، ولم يحرم الله عقداً فيه مصلحة للمسلمين بلا مفسدة تقاوم ذلك...».[٣٤] وعلى هذا الأصل، فإن أي عقد مستجد في الحياة المعاصرة، مما لم يتطرق إليه الفقهاء من قبل يكون مقبولاً شرعاً، إذا لم يتصادم مع دليل شرعي من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس، وكان مما اقتضته مصالح الناس العامة ولم يشتمل على مفسدة راجحة. ولذا حاول البحاث بقدر الإمكان في دراسة تحليلة فقهية على العقود المطبقة في حوالة الدين في المصارف الإسلامية.

آلية إبرام عقد حوالة الدين

تُعد خدمة حوالة الدين هي من إحدى التمويلات المصرفية الإسلامية، ومن هذه المعاملة تجري بين ثلاثة الأطراف؛ العميل (المحيل) والمصارف الإسلامية (المحال عليه) والمصارف التقليدية (المحال له)، وقد قام المصرف الإسلامي بنوع هذا التمويل لمساعدة المجتمع في تحويل المعاملات الربوية إلى المعاملات الإسلامية طلبا من المجتمع أو العميل، وفي ذلك أن المصرف الإسلامي أخذ الالتزام على دين العميل من المصرف التقليدي باستخدام عقد الحوالة أو القرض الذي يتم تعديله على عدم وجود الربا أو الفائدة من المصرف التقليدي.

وعلاوة على ذلك، قام المصرف الإسلامي بتصنيف دين العميل من

٣٣ الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي، أحكام القرآن، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط. ١، ١٤٠٥هـ)، ج ٣، ٧٨٢.

٣٤ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموعة الفتاوى، (دار الوفاء، ط ٣، ٢٠٠٥م)، ج ٢٠، ص ٢١٥.

المصرف التقليدي على نوعين؛ هما الدين مع الفائدة، وأصل الدين. والأول قد قام المصرف بمنح عقد القرض إلى العميل، وأما الثاني بتنفيذ عقد الحوالة في تحويل دين العميل إلى المصرف الإسلامي.[٣٥] فمن هنا أن موقف المصرف الإسلامي كالوكيل للعميل، لأن المصرف هو الذي يعمل تحويل الدين للعميل، والقيام بوفاء الدين المتبقي على اسم العميل من المصرف الأول (المصرف التقليدي)، فيكون البضاعة ملكًا تامًا للعميل مع أن له دين على المصرف الإسلامي، بسبب انتقال دينه إلى المصرف الإسلامي. ولأجل سداد الدين في المصرف الإسلامي، قام العميل ببيع البضاعة إلى المصرف الإسلامي نقدًا، ثم يبيع المصرف الإسلامي مرة أخرى للعميل مع اختيار أحد من الأشكال الأربعة من العقود المكتوبة في الفتوى مجلس العلماء الإندونيس رقم: DSN-MUI/VI/2002/31 بشأن حوالة الدين.

وأما آلية لإبرام التمويل في عقد حوالة الدين فيما يلي:[٣٦]

١- الطلب من العميل عن طريق كتابة استمارة التسجيل مع وثائق الهوية والرسائل التي تتعلق بالدين السابق.

٢- القيام بدراسة جدوى التمويل:

أ. التحقق من الوثائق، وهو التأكد من صحة الوثائق المتقدمة لدى العميل.

ب. الحوار مع العميل، وهذه وسيلة لمعرفق شخصية العميل وشأن حياته وتجارته.

ت. إعادة تقييم الضمانات، وهي لأجل معرفة قيمة الضمانات في ذلك الوقت، وأيضا يكون أساسا للمصرف في تقديم القرض.

٣- عملية إعادة الائتمان، يعني المصرف الإسلامي سيقوم بإعادة النظر على الائتمان وقدرة العميل على سداد دينه في المستقبل.

٤- وفاء الديون بعقد الحوالة، قام المصرف الإسلامي بوفاء ديون

35 Juwita Anggraini Dan Siti Mardiah, «Analisis Kinerja Pembiayaan Take Over...100.

٣٦ الحوار مع أحد الموظف في المصارف الإسلامية الإندونيسية في عام ٢٢٠٢.

العميل في المصرف التقليدي، إما من أصل الدين والفائدة.

٥- المرحلة الأخيرة هي عقد المرابحة بين العميل والمصرف الإسلامي، وهي دفع العميل على أقساط المتفق وربح معلوم.

إن التمويل حوالة الدين يعتبر من أحد أشكال المنافسات بين المصارف في جذب المجتمع، فتقدم المصارف الإسلامية بمميزتها كل خدماتها ومنتجاتها وفق مبادئ الأحكام الشرعية، ولها الهيئة الشرعية التي قمت بالرقابة الشرعية في كل قطاعات المصارف.

تحليل الفقهي في عقود حوالة الدين في المصارف الإسلامية الإندونيسية

إن عملية حوالة الدين في مضمونها علاقة ثلاثية بين الآمر (المحيل) والمصرف (المحال عليه) والمستفيذ (المحال له)، يطلب فيها المحيل من المحال عليه تسديد مبلغ للمحال له، وبناءً على ذلك فإنها لا تعد عملية نقل من حساب إلى حساب، فالحوالة المصرفية تنفذ غالباً من خلال تسليم النقود من شخص إلى آخر عن طريق المصرف،[٣٧] وغالباً ما يكون الدفع نقداً للمحال له على الرغم من جواز الاتفاق بين المحال له والمصرف على قيد المبلغ في حسابه، وذلك بعقد لاحق ومستقل عن حوالة الدين.

وبالإضافة إلى ذلك، إن عملية حوالة الدين في المصرف الإسلامي تنشأ أساسا بمناسبة تحويل دين المحيل، فإذا تمت هذه العملية فإن ذلك يكون إيذانًا بانتهاء العلاقة بين المصرف التقليدي من جهة والمحيل والمصرف الإسلامية (المحال له) من جهة أخرى. ولقد صدر في الفتوى بالفتوى مجلس العلماء الإندونيسي رقم: DSN-MUI/VI/200/31 بيان صور العقود في تنفيذ حوالة الدين هي:

١- عقد القرض والبيع المرابحة

٢- عقد شركة الملك والمرابحة

٣- عقد القرض والإجارة

٤- عقد القرض والإجارة المنتهية بالتمليك

---

٣٧ موسى، طالب حسن، الأوراق التجارية والعمليات المصرفية، (عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط.١، ١١٠٢م)، ص٤٧٢.

الصورة الأولى: عقد القرض والبيع المرابحة

صورة هذه العملية بداية من وجود المحال هو دين العميل من بقية الثمن لشراء البضاعة المرغوبة من المصرف التقليدي، ومن هنا يتمكن الدين من حيث المبدأ، ثم أراد العميل أن يتحوّله إلى المصرف الإسلامي. وبناءً على ذلك يقدم المصرف الإسلامي قرضاً للعميل بحد أقصى مبلغ تساوي الدين المتبقي السابق، واشترط عليه أن يكون سداد بدلا من بيع البضاعة، فيترتب على هذا التكييف فإن القرض يعتبر عقدا رضائيا بين طرفين بغرض دفع طرف الأول (المصرف) مالاً معيناً للطرف الثاني (العميل)، على أن يرد العميل إليه بعد الفراغ منه.

وتجدر الإشارة أن العميل له رغبة في الحصول على الملك التام من البضاعة المرغوبة، فقام العميل بسداد الدين المتبقي السابق لدى المصرف التقليدي، ولكن قد تجري العملية على نحوى آخر، بأن يدفع المصرف الإسلامي في وفاء الدين المتبقي السابق على اسم العميل، فيعتبر من التوكيل والإنابة نقل الحق يمكن اعتباره من قبل الخدمات المتعلقة بالوفاء والاستيفاء، فتكون البضاعة ملكا تاما للعميل.

ولأجل سداد الدين الثاني باع العميل البضاعة إلى المصرف الإسلامي نقدًا، ثم قام المصرف ببيعها مرة أخرى مرابحةً[٣٨] إلى العميل وطريقة دفعها بالتقسيط. فيترتب على هذا التكييف أن عملية البيع يشبه ببيع العينة، وكأن بيع الشيء وإعادة شرائه بحيث ينال العميل مالاً يتوجّب عليه لحقاً دفع أكثر منه مع عودة السلعة المباعة إلى صاحبها. فذهب جمهور الفقهاء إلى تحريم بيع العينة وعدم صحة العقد بهذه المعاملة،[٣٩] وهذه العملية ممنوع إذا تم الاتفاق عليه من بداية العقد، ولكن إذا حدث عن طريق الصدفة فيعتبر العقد صالح، والله أعلم.

الصورة الثانية: عقد شركة الملك والمرابحة

فنظراً من خلال عملية تحويل الدين من هذه الصورة، فإن المصرف الإسلامي دخل في اشتراك الملك على البضاعة بعد أن دفع بقية من ثمن البضاعة، ثم قام المصرف الإسلامي ببيع حصته من البضاعة مرابحة للعميل، فسداده بطريقة التقسيط بأجل معلوم. فيترت على هذه العملية كأنها من العقود المركبة؛ شركة

٣٨ بيع المرابحة هو « البيع برأس المال وربح معلوم»، انظر: ابن قدامة، المغني، المرجع السابق، ج ٤، ص ٩٥٢.
٣٩ عدوان، عبد العظيم أحمد، بيع العينة وحكمه في الإسلام، مجلة الفتح، العدد الثاني والثلاثون، ٨٠٠٢م، ص ٤.

الملك والمرابحة، ولكن كلا هما مستقلة، الأصل فيها الصحة، بناء على الأصل السابق وللأدلة السابقة، وهذه الصورة التي تُطبق أكثر في المصارف الإسلامية الإندونيسية بسبب سهولتها في التنفيذ.

الصورة الثالثة: عقد القرض والإجارة

إن هذه العملية تجرى مؤسسا بطلب العميل لتحويل دينه إلى المصرف الإسلامي، وللحصول على الملك التام من البضاعة يمكن للعميل أن يعتقد بعقد الإجارة مع المصرف الإسلامي، فالعميل يعتبره مستأجرا للمصرف والمصرف بمنزلة الأجير المشترك، فلذا يترتب العقد على عمل معين يلتزم بأدائه الأجير على الوجه الذي اتفق عليه، وأجرة معلومة يلتزم بها المستأجر، وفي ذلك الحال بالنسبة للمصرف الإسلامي في عملية التحويل، فإن العمل معلوم والأجرة معلومة.

أما إذا لزم الأمر، يمكن للمصرف الإسلامي مساعدة في وفاء ديون العميل على أساس عقد القرض، فيقدم المصرف قرضا للعميل كما سبق بيانه في الصورة الأولى. فمن ملاحظ هذه العملية لابد للمصرف الإسلامي أن يقوم بالدراسة الدقيقة حتى يتحقق عدم وقوعه في الربا، لأن مثل هذه المعاملة هي ذريعة للربا لوجود الأجرة، فقيمة الأجرة ليس على أساس القرض بل توفير المنفعة من العمل، والله أعلم.

الصورة الرابعة: عقد القرض والإجارة المنتهية بالتمليك

تجرى هذه العملية طلبا من العميل لتحويل دينه إلى المصرف الإسلامي، فيقدم المصرف قرضا للعميل كما سبق بيانه في الصورة الأولى، ولكن في العقد الثاني قام المصرف الإسلامي بمنح عقد الإجارة المنتهية بالتمليك، أي يقوم المؤجر في هذا الأسلوب بشراء أصل البضاعة ويتم تحديدها ووضع مواصفتها بمعرفة المستأجير (العميل) الذي يتسلم البضاعة من المورد (المصرف التقليدي) على أن يقوم بأداء قيمة إيجارية محددة للمؤجر كل فترة زمنية معينة مقابل استخدام وتشغيل هذه البضاعة.[٤٠]

ويعد بيع الإجارة المنتهية بالتمليك نوع من البيوع الحديثة التي يلجأ إليها بعض الناس بدلاً من بيع التقسيط، ومن هنا يظهر رغبة من المصرف الإسلامي في الاحتفاظ بملكيتها، حتى الانتهاء من سداد الأقساط لدى العميل إلى أجل معلوم، وفي نهاية سداد القسط الأخير قام المصرف ببيع البضاعة

٤٠ عبد العزيز، سمير محمد، التأجير التمويلي، (الإسكندرية: مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، ط ١، ٢٠٠١م)، ص ٠٨.

للعميل. فإن هذه المعاملة تكون مشروعًا إذا كانت الإجارة حقيقية، أما إذا كانت قرضًا في صورة إجارة، بحيث إن الأصل يؤجر لتعود مليكته إلى المنشأة (بعقد، أو بوعد ملزم) بعد سداد أقساط الإجارة، فإن هذه الأقساط تكون عندئذ معادلة لأصل القرض والفائدة.

بالنهاية، فإن على المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية التي تمارس في حوالة الدين لم يقوم بتنفيذ كل صرو الأربعة السابقة، وأيضا أن تتنبة إلى الوقوع في المعاملة الربوية مثل بيع العينة، لأنه من المحرمة كما اتفق جمهور الفقهاء، وبالإضافة إلى القرض أن لا يأتي منه الأجرة أو الزيادة، لأن كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا، والله تعالى أعلم.

الخاتمة والنتائج

فقد انتهينا بحمد لله تعالى من كتابة هذا البحث المتواضع الذي تناولنا فيه عقد الحوالة في الجانب الفقهي وما يندرج من تطبيقاتها في المصارف الإسلامية الإندونيسية، وربطها في التكييف الفقهي. ويمكن إجمال النتائج التي خرج بها البحث فيما يلي:

١- إن حقيقة عملية حوالة الدين هي إحدى المعاملات التحويلات المصرفية التي تجريها المصارف مع عملائها لغرض نقل أو تحويل الدين من ذمة إلى أخرى أكثر يسارا وأحسن قضاء. فإن الحوالة عقد إرفاق ومعونة ومستقل وليس محمولا على غير، وهذا قول جمهور الفقهاء منهم الحنابلة والشافعية في وجه مرجوح وبعض المالكية، وأيضا أنها عقد مشروع بالكتاب والسنة النبوية والإجماع والقياس نظرا لحاجة الناس، وحكمها مستحبة. وتنعقد الحوالة بتوفير ثلاثة أطراف هي المحيل، والمحال له، والمحل عليه، ووجوب الرضا، وتوافر المحل والسبب المشروع، وأما بالنظر إلى تقسيم الحوالة، تصلت إلى الحوالة المقيدة والحوالة المطلقة.

٢- لقد صدر مجلس العلماء الإندونيسي بالفتوى رقم: DSN-/31 MUI/VI/2000 بشأن حوالة الدين، وبيّن فيه صور العقود المطبقة في المصارف الإسلامية هي: (١) عقد القرض والبيع المرابحة، (٢) عقد شركة الملك والمرابحة، (٣) عقد القرض

والإجارة، (٤) عقد القرض والإجارة المنتهية بالتمليك. وتحليل الفقهي في تلك العقود السابقة لابد للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية التي تمارس في حوالة الدين أن تتنبة إلى الوقوع في المعاملة الربوية مثل بيع العينة، وأيضا في عقد القرض أن لا يأتي منه الأجرة أو الزيادة، فقيمة الأجرة توفيرها المنفعة من العمل.

المصادر

اللغة العربية:

ابن الهما، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، فتح القدير، دار الفكر، د.ط، د.ت.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (٥٠٠٢م)، مجموعة الفتاوى، دار الوفاء، ط ٣، ج٠٢.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، المحلى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، د.ت، ج ٦.

ابن قدامة المقدسي، (٤٩٩١م)، الكافي، بيروت: المكتب الإسلامي، ط.١، ج ٢.

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد، (٨٦٩١م)، المغني، مصر: مكتبة القاهرة، د.ط، ج ٧.

ابن منظور، محمد بن مكرم، (٠٩٩١م)، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ط. ١، ج ٢.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط. ٨، د.ت ج ٦.

أبو العلا، حسين عبد المجيد حسين، أحكام الحوالة في الفقه الإسلامي دراسة فقهية مقارنة، أسيوط: مطبعة الصفا والمروة، د.ط، د.ت.

البابرتي، محمد بن محمد، العناية شرح الهداية، دار الفكر، د.ط، د.ت، ج ٧.

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، (٢٢٤١ه)، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، ط ١.

البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، (٣٨٩١م)، كشاف القناع عن متن الإقناع، بيروت: دار الكتب العلمية، ط.١، ج ٣.

البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، (٦٩٩١م)، شرح منتهى الإرادات، بيروت: عالم الكتب، د.ط، ج ٢.

التسولي، أبو الحسن علي بن عبد السلام، (٨٩٩١م)،البهجة في شرح التحفة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ج ٢.

الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي، (٥٠٤١ه)، أحكام القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط. ١، ج ٣.

الحطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد، (٢٩٩١م)، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط ٣، ج ٥.

الحطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد، (٢٩٩١م)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط. ٣، ج ٥.

الحوار مع أحد الموظف المصارف الإسلامية الإندونيسية في عام ٠٢٠٢.

الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، د.ط، د.ت، ج .

الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي، (٩٩٩١م)، مختار الصحاح، بيروت: المكتبة العصرية، ط ٥.

الزاوي، الطاهر أحمد، ترتيب القاموس المحيط، بيروت: دار الفكر، ط 3، د.ت، ج 2.

الزركشي، شمس الدين محمد بن عبد الله، (٣٩٩١م)، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، دار العبيكان، ط ١، ج ٤.

زكريا الأنصاري، (٠٠٠٢م)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ج.

الزيلعي، فخر الدين، (٣١٣١ه)، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ط.١، ج ٤.

سعدي أبو جيب، (٨٤٩١م)، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، دمشق: دار الفكر، ط ٢، ج ٢.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، (٣٨٩١م)، الأشباه والنظائر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط.١.
الشربيني، محمد الخطيب، (٠٠٠٢م)، مغني المحتاج، بيروت: دار الفكر، د.ط، ج .
عبد العزيز، سمير محمد، (١٠٠٢م)، التأجير التمويلي: الإسكندرية، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، ط ١.
عدوان، عبد العظيم أحمد، (٨٠٠٢م)، بيع العينة وحكمه في الإسلام، مجلة الفتح، العدد الثاني والثلاثون.
فتوى مجلس العلماء الإندونيسي رقم: DSN-MUI/2002/31 بشأن حوالة الدين.
الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري، المصباح المنير، بيروت: المكتبة العلمية، د.ط، د.ت.
القرافي، أحمد بن إدريس، (٤٩٩١م)، الذخيرة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط. ١، ج ٩.
القرة داغي، علي محيي الدين، أحكام التصرف في الديون، بحث ضمن مجلة مجموع الفقه الإسلامي بجدة، الدورة ١١، ج ١.
مجمع اللغة العربية، (٩٨٩١م)، المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، ط. 1.
موسى، طالب حسن، (١١٠٢م)، الأوراق التجارية والعمليات المصرفية، عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط.١.
نزيه حماد، (١٠٠٢م)، قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد، دمشق: دار القلم، ط ١.
النسفي، نجم الدين بن حفص، (٦٠٤١هـ)، طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، بيروت: دار القلم، ط. ١.

اللغة الأجنبية:

Juwita Anggraini Dan Siti Mardiah, "Analisis Kinerja Pembiayaan Take Over Pada BTN Syariah Di Tahun 2014- 2015", I-Finance Vol. 2. No. 1. Juli 2016.

2

SOSIAL KEMASYARAKATAN DAN PRODUK HALAL

ANALISIS FATWA MUI TENTANG LINKUNGAN HIDUP DAN HUBUNGANNYA TERHADAP PENGEMBANGAN KONSEP GREEN EKONOMIC

Dr. Iiz Izmuddin, MA
Dosen FEBI UIN Sjeh Djamil Djambek Bukittinggi

Dr. Awaluddin, SHI.,MA
Dosen FEBI UIN Sjeh Djamil Djambek Bukittinggi

Abstrak

Majelis Ulama Indonesia merupakan lembaga independen yang bertugas memberikan jawaban terhadap persoalan keagamaan dan masalah sosial keumatan. Sebagai lembaga yang independen MUI memiliki tanggung jawab untuk membuat fatwa yang dapat medorong kemaslahatan bagi masyarakat, lingkungan sehingga terwujud kesejahteraan secara bersama. Pada saat ini MUI telah mengeluarkan Fatwa tentang lingkungan hidup yang bertujuan untuk melindungi serta memelihara keberlanjutan dari ekosistem yang ada pada setiap lingkungan masyarakat. Tentu ini perlu di analisis apakah fatwa MUI telah memenihi aspek keberlanjutan dan keterkaitan dengan aspek green economic sebagai tolak ukur kesejahteraan lingkungan. Motodologi yang digunakan dalam penelitianini adalah kualitatif dengan pendekatan konten analisis, (studi literature) yaitu dengan cara melakukan analisis terhadap buku-artikel dan fatwa yang terkait dengan penelitian ini, sehingga didapatkan kesimpulan. Hasil dari penelitian ini menunjukan bahwa motode, dan analisis keberlanjutan lingkungan pada fatwa MUI terkait dengan lingkungan hidup telah menggunakan metode yag lazim digunakan selama ini, sedangkan muatan fatwa sudah berkaitan dengan keberlanjutan terhadap keberadaan ekosistem dan lingkungan hidup, tetapi argument MUI belum memasukan hasil penelitian terbaru tentang lingkungan hidup. fatwa MUI terkait dengan lingkungan hidup sudah mengakomodir prinsip-prinsip green economic seperti terlihat pada poin

ketentuan umum yang terdapat pada keputusan fatwa. logika hokum dari fatwa MUI tentang lingkungan hidup selalu di mulai dari prinsip-prinsp umum yang ada dalam al-Quran dan sunnah, ijma kemudian baru menggunakan motode ijtihad, qiyas dan urf.

Kata Kunci: Fatwa MUI, Lingkungan Hidup, *Green Economic*

A. Pendahuluan

Kelestarian lingkungan hidup telah menjadi perhatian khusus negara-negara maju dengan melakukan berbagai upaya yang sangat signifikan. Salah satu bukti, yakni munculnya Deklarasi Stockholm yang isi utamanya adalah hal ihwal lingkungan hidup (Rembet, 2020: 36). Pembahasan lingkungan hidup dalam deklarasi ini lalu dilanjutkan dengan pembahasan tentang pembangunan melalui Deklarasi Rio de Jeneiro yang mencetuskankonsep pembangunan yang berkelanjutan dengan mengkaitkan antara pembangunan dan lingkungan hidup. Pembangunan yang berkelanjutan merupakan konsep yang berupaya mengantisipasi keberlangsungan lingkungan hidup pasca dimanfaatkannya sumber daya alam oleh manusia dan pada akhirnya generasi berikutnya masih dapat memanfaatkan dan menggunakan sumber daya alam tersebut[1],[2].

Dewasa ini berbagai Negara di hadapkan pada masalah degradasi sumber daya alam,energy, lingkungan dan sumber daya pangan. Eksploitasi sumber daya alam tak terbarukan semakin memperburuk sumber daya lingkungan karena perilaku umat manusia yang tidak ramah lingkungan. Sementara itu, ancaman akibat perubahan iklim dan pemanasan global semakin mengurangi sustainabilitas bumi dalam memenuhi kebutuhan dan kesejahteraan umat manusia di dunia[3]. Untuk mengatasi masalah serius yang memnyentuh kebutuhan dasar manusia yang sangat vital itu, nampaknya konsep ekonomi hijau menjadi sangat vital yang bisa memberikan jawaban atau solusinya, yakni sebuah ekonomi yang dibangun dan dijalankan untuk mengatasi perubahan iklim, mencegah makin membesarnya emisi gas rumah kaca dan lain sebagainya. Dalam perilaku hijau, manusia dituntut memprioritaskan penggunaan dan menghemat pemakaian sumber daya alam yang terbarui (renewable). Maka paradigma manusia terhadap lingkungannya inilah yang perlu diubah agar sikap da perilaku mereka lebih arif dan bijaksana dalam memaknai dan mem-

1 Arnold Van Der Valk, (Ed). Forest Ecology, Recent Advances in Plant Ecology. Berlin: Springer, 2009'.

2 Arie S. Issar Dan Mattanyah Zohar. Climate Change, Enviroment and History of the Near East. Berlin: Springer, 2007.'

3 Bron Taylor. Dark Grees Religion, Nature Spirituality and the Planetary Future. London: University of California Press, 2010.'

perlakukan alam[4].

Perhatian yang sama juga telah dilakukan oleh negara Indonesia, sebuah negara yang kaya akan sumber daya alam mineral. Untuk hal ini, negara Indonesia telah membuat regulasi pembangunan berkelanjutan melalui Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan hidup, terutama tercantum dalam Pasal 1 angka 3[5]. Upaya terencana dan sadar dengan memadukan aspek ekonomi, sosial, dengan lingkungan hidup menjadi langkah strategis dalam memberikan jaminan keselamatan, kemampuan, keutuhan, dan kesejahteraan, sehingga mutu dan kualitas hidup generasi masa kini dan masa yang akan datang tetap bisa berlangsung. Perhatian terhadap lingkungan tentu tidak hanya tanggung jawab dari pemerintah tetapi setiap masyarakat memiliki kepedulian dalam menjaga dan melestarikan lingkungan[6].

Prinsip Green economic Mengutamakan nilai guna, nilai intrinsik dan kualitas, ini adalah prinsip dasar dari ekonomi hijau sebagai ekonomi pelayanan, terpusat pada hasil akhir dan kebutuhan lingkungan . kemudian Sampah adalah makanan, alam tidak mengenal sampah sehingga sampah bagian yang harus di alih fungsikan dan memiliki nilai guna bagi masyarakat[7]. Aspek lain dalam prinsip green economic adalah keanekaragaman, dalam dunia dengan perubahan yang terus-menerus, kesehatan dan stabilitas akan tergantung pada keanekaragaman. Hal ini berlaku untuk semua tingkatan/keanekaragaman (jenis tumbuhan, binatang, ekosistem, dan regional), juga keanekaragaman sosial dan organisasi ekologis. Termasuk rancangan ekonomi yang berbasis ekologi harus menyertakan pertisipasi masyarakat dalam proses pengambilan keputusan[8].

Indonesia sebagai Negara muslim terbesar didunia tentu memiliki peran yang sangat besar dalam mewujudkan kepedelulian dan kelestarian lingkungan hidup, aspek ini tentu telah menjadi anggenda besar bagi pemerinah Indonesia, melalui program kegiatan pembinaan penyuluhan, sehingga terbangunnya keasadaran akan pentingnya memelihara kelestarian lingkungan hidup. Sebagai Negara muslim yang besar tentu peran Indonesia sangat strategis dalam mewujudkan keselarasan lingkungan hidup, serta mencontohkannya kepada dunia internasional.

---

4 Mark Q. Sutton & E.N. Anderson. Introduction To Cultural Ecology. New York: Altamira Press, 2010'.

5 Awatara, I Gusti Putu Diva, Tingkat Kinerja Perusahaan Agroindustri Ditinjau Dari Kepatuhan Terhadap Pelakasanaan Sistem Manajemen Lingkungan Menuju Sistem Ekonomi Hijau Di Indonesia, Universitas Sebelas Maret, 2015.'

6 Rasyid, Fachmi Permasalahan Dan Dampak Kebakaran Hutan, Jurnal Widyaiswara Pusdiklat Lingkungan Hidup, Edisi 1 Nomor 4 Oktober – Desember 2014'.

7 Tjahja D, Surna Dkk , Green Economy Ekonomi Hijau Edisi Revisi, Bandung: Rekayasa Sains, 2014'.

8 Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2009 Tentang Perlindungan Dan Pengelolaan Lingkungan Hidup.'

Ajaran islam yang dianut oleh sebahagian besar rakyat Indonesia tentu mengajarkan bagaimana menajaga alam dan lingkungan sehingga selalu bermanfaat dan lestari bagi masa depan anak cucu pelanjut negeri ini[9]. Peran ulama dan tokoh masyarakat menjadi suatu hal yang sangat penting dalam mewujudkan kelestarian lingkungan sehingga selalu terjaga dan terpelihara. Majelis ulama Indoneia sebagai lembaga yang mengayomi dan menjawab dan mengarahkan terkait dengan masalah keagamaan dan sosial budaya telah mengeluarkan beberapa fatwa yang terkait dengan lingkungan hidup seperti (1) Fatwa MUI Nomor : 22 tahun 2011 tentang Pertambangan Ramah Lingkungan, (2) Fatwa MUI Nomor : 04 tahun 2014 tentang Pelestarian Satwa Langka Untuk Menjaga Keseimbangan Ekosistem, (3) Fatwa MUI nomor : 41 tahun 2014 tentang Pengelolaan Sampah untuk Mencegah Kerusakan Lingkungan, dan (4) Fatwa MUI nomor : 30 tahun 2016 tentang Hukum Pembakaran hutan dan Lahan serta Pengandaliannya. Fatwa ini menjadi membuktikan bahwa keberadaan Majelis ulama Indonesia (MUI) sudah memberikan konstribusi terhadap kepedulian lingkungan dan kelestariannya[10].

Peranan agama dalam menjalankan fungsi spiritualnya menjaga lingkungan, merupakan langkah yang harus dioptimalkan, karena jika tidak, maka agama akan berada dalam wilayah gelap. Padahal agamalah yang diharapkan dapat menjaga dan mempersiapkan lingkungan untuk masa depan, yang bukannya berkurang dan semakinrusak, tetapi harusnya bertambah dan semakin lestari, dengan menerapkan ajaran-ajaran agama dan nilai-nilai spiritual agama dan etika lingkungan yang komprehensif dan universal11.

Fatwa merupakan kajian dan tinjuan keagamaan yang yang di keluarkan oleh MUI tentu memiliki aspek muatan yang terkait dengan motode, dan tujuan dari fatwa tersebut, sehingga fatwa memiliki dasar dan argument yang kuat dalam medorong masyarakat untuk menjalankan dari apa yang difatwakan. Fatwa lingkungan dan tatakelolah sampah untuk mencegah kerusakan lingkungan tentu didasarkan atas analisis dan fenomena semakin naiknya kerusakan lingkungan dan kurangnya perhatian masyarakat tentang lingkungan. Tetapi bagaimana fatwa Majelis ulama Indonesia melihat konsep fatwa sebagai rujukan yang di bangun atas dasar argumentasi ekonomi dan keberlanjutan ekosistem lingkungan perlu dilakukan analisis terhadap fatwa tersebut.

Green economic merupakan suatu isu global terkait dengan semakin

9 Kantor Menteri Negara Lingkungan Hidup, Departemen Agama RI, Majelis Ulama Indonesia, 1997, Islam Dan Lingkungan Hidup,Jakarta : Yayasan Swarna Bhumy'.

10 Amin, Ma'ruf, 2007, Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam, Jakarta: ELSAS'.

11 Marzuki, 2013, Pengantar Studi Hukum Islam, Prinsip Dasar Memahami Berbagai Konsep Dan Permaslaa han Hukum Islam Di Indonesia, Yogyakarta: Ombak'.

meningkatnya kerusakan lingkungan dan ekosistem di dalamnya sehingga green economic tidak hanya menunjukan keselamatan ekonosistem dan solusi tetapi bagaimana keberlanjutan dan keterkaitan pemangku kepentingan terhadap lingkungan[12]. Tentu sebagai isu global penting untuk dilihat bagaimana argumentasi hokum dan analysis ekonomi dari fatwa yang di keluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia tentang lingkungan hidup di Indonesia. Apakah fatwa MUI terkait dengan lingkungan sudah mengakomodir keberlanjutan serta keterlibatan pemerintah tentang kepedulian lingkungan. Apakah metodologi fatwa MUI terkait dengan lingkungan di analisis dengan pendekatan green economic serta sustainability depelopmen goalds, untuk sasaran dalam mewujudkan keberlangsungan ekosistem lingkungan dan masa depan bumi dalam jangka panjang.

B. Metodologi

Penelitian ini menggunakan prosedur *library research* atau penelitian literatur dengan teknik kajian deskriptif-analitik. Data yang digunakan berupa telaah bahan-bahan pustaka, baik primer maupun sekunder, yang berkaitan dengan Fatwa MUI Nomor 22 Tahun 2011 tentang Pertambangan Ramah lingkungan, , (2) Fatwa MUI Nomor : 04 tahun 2014 tentang Pelestarian Satwa Langka Untuk Menjaga Keseimbangan Ekosistem, (3) Fatwa MUI nomor : 41 tahun 2014 tentang Pengelolaan Sampah untuk Mencegah Kerusakan Lingkungan, dan (4) Fatwa MUI nomor : 30 tahun 2016 tentang Hukum Pembakaran hutan dan Lahan serta Pengandaliannya. sumber hukum dan dalil-dalil yang digunakan, serta dasar pertimbangan lahirnya fatwa tersebut. Selanjutnya, deskripsi itu dianalisis dengan berdasar kepada perspektif tujuan dari hukum Islam, yakni maqashid al-syari'ah[13].[14]

C. Pembahasan

a. Bagaimana motode, dan analisis keberlanjutan lingkungan pada fatwa MUI terkait dengan lingkungan hidup

Majelis Ulama Indonesia merupakan lembaga yang berwenang dalam memberikan jawaban terkait dengan fenomena ke beragamaan dan sosial keasyarakatan. Jawab fatwa MUI secara hokum memang tidak mengikat kepada masyarakat secara langsung, setidaknya fatwa mendorong sekaligus mem-

12 Adnyana, I. Made, & Primasari, Agustiya Hutri. (2020). Tourism as a Mainstay Sector towards a Green Economy in Indonesia (Study: Bali Tourism). AYER JOURNAL, 27(3), 96–111.'

13 Suharsimi Arikunto, Motodologi Penelitian Kualitatif Dan Kuanti Tatif, 2017 Jakarta Gramedia, Hal 132'.

14 M. Burhan Bungin, Penelitian Kualitatif, Edisi 1, Cet. Ke-3 (Jakarta: Kencana, 2007), h. 76'.

berikan dukungan kepada pengambil kebijakan terkait dengan aspek yang di fatwakan. MUI dalam mengeluarkan fatwa selalu menggunkan motode- motode fatwa yang sudah lazim dalam sebuah kajian fiqh dan usul fiqh, dengan melakukan analisis hokum nash al-Quran dan hadis serta ijma' ulama sebagai bagian dalam melahirkan sebuah hokum dalam fatwa[15],[16]

Seperti artikel yang ditulis oleh Muhaimin tentang fatwa No 22 tahun 2022 tentang pertambahan ramah lingkungan menunjukan bahwa metode fatwa yang lazim digunakan dalam bentuk upaya para ulama menemukan rumusan hukum melalui proses ijtihad itu menggunakan beberapa metode yang berporos pada dua orientasi; *thariqah lafdhiyyah* (kajian kebahasaan) dan *thariqah ma'nawiyah* (menemukan makna dari nash). *Thariqah lafdhiyyah* dilakukan dengan menggunakan seluruh perangkat kebahasaan untuk menemukan makna tekstual nash, *sedangkan thariqah ma'nawiyah* dilakukan denganupaya menemukan maksud dan tujuan hukum yang muncul dari nash tersebut. Maksud dan tujuan hukum itu lalu digunakan sebagai alat ukur dalam menyikapi realitas dan problem hukum yang dihadapi. Langkah penemuan maksud dan tujuan ini oleh para ahli Ushul Fiqh disebut dengan pendekatan *maqashid al-syari'ah*[17],[18],[19].

Tahapan ini tentu sudah lazim dari setiap alasan ilmiah dan logika hokum yang selalu digunakan MUI dalam memberikan jawaban untuk pertanyaan dan persolan hokum yang ada di tengah masyarakat. Dari setiap fatwa yang di keluarkan oleh MUI selalu mempertimbangan aspek umum yang terkait dengan aspek yang kan di putuskan dalam fatwa. Aspek umum ini selalu dilhat dalam kerangka dasar yang terdapat dalam- al-quran dan sunnah sebagai acuah logika hokum untuk memberikan dasar argumentasi fatwa yang di berikan. Al-quran dan hadis merupakan sumber utama dan rujukan di setiap fatwa yang di keluarkan tentu hal ini sudah menjawab keterwakilan terhadap aspek dan nilai normative yang harus diterapkan sesuai dengan perintah Allah dalam al-quran.

Urutan fatwa yang di pakai pada aspek umum yang ada dalam al-quran dan hadis sudah dapat di terima masyarakat islam, bahwa unsur keumuman al-quran dengan menerapkan nilai-nilai universal dalam menjelaskan koridor

15 Ulum, Khozainul. "Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Dalam Pemikiran Hukum Islam Di Indoe nesia." Jurnal Akademika Vol. 8, No. 2 (2014).'

16 Muhyiddin. "Fatwa Mui Tentang Vasektomi Tanggapan Ulama Dan Dampaknya Terhadap Peningkatan Medis Operasi Pria (Mop)." Journal Al-Ahkam, Vol. 24, No. 1 (2014).'

17 Muhammad Mawardi Djalaluddin, AlMashlahah Al-Mursalah Dan Pembaruan Hukum Islam; Suatu Kaa jian Terhadap Beberapa Permasalahan Fiqh (Yogyakarta: Kota Kembang, 2009), h. 25'.

18 Abdul Aziz Dahlan,, Dkk., Ensiklopedi Hukum Islam, Jilid IV (Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 2001), h. 1143.'

19 Abû Ishâq Al-Syâtibî, Al-Muwâfakât Fî Ushûl Al-Ahkâm, Juz II, h. 63'.

argumentative fatwa sudah bagian yang wajib dipedomani oleh Majelis ulama Indonesia dari sertiap keputasan yang di keluarkan. Bahkan Majelis ulama Indonesia sudah memasukan dalam motode fatwa tentang pendapat para ulma sebagai bagian pertimbangan terhadap keputusan yang akan diberikan. Pendapat para ulama tentu merupakan poin tambahan yang mendukung terhadap aspek utama yang terdapat dalamperintah al-quran dan hadis[20].

Meskipun kedua sumber hukum pokok itu teksnya terbatas, namun maknanya melampaui ruang dan waktu. Penemuan makna yang tak terbatas itu tentu melalui upaya yang sungguh-sungguh dari para ulama, yang kemudian disebut dengan ijtihad. Ijtihad merupakan upaya menggunakan potensi intelektual para ulama' untuk menjawab masalah yang baru muncul, tidak ada sebelumnya, dengan tetap mengacu kepada dua sumber utama hukum tersebut.Dengan ijtihad, para ulama' berusaha untuk menginterpretasikan Al-Qur'an dan Hadis dan sekaligus menganalisa masalah-masalah hukum yang muncul, dan kemudian ditemukan rumusan jawabannya.[21]

Tentu karakter dari sebuah fatwa akan mengalami perkembangan dan perubahan sejalan dengan kondisi dan keadaan lingkungan serta perkembangan ilmu pengetahuan. Maka motode fatwa yang dilakukan oleh Majelis ulama Indonesia terkait dengan lingkungan hidup dengan fatwa No 22 tahun 2022 sudah dilakukan dengan motode yang sesuai dengan tahapan dan ruanglingkup kajian yang sudah menyeluruh. Contohnya pada poin penetapan dan pertimbangan umum, dimana pada poin ini Majelis ulama Indonesia sudah melakukan analysis keberlanjutan dan akibat terhadap ekosistem jika. Aspek ini juga menekankan petingnya sebuah pengawasan yang dilakuan sehingga harapan dan kelestarian lingkungan dapat berjalan dengan baik.

Dalam fatwa No 22 tahun 2022 yang menjelasakan tentang pelaksanaan pertambangan dan teknis yang mengatur tentang pertambangan sudah diberikan ketentuan dan koridor hukuym oleh Majelis Ulama Indonesia dengan mempertimbangkan aspek keberlanjutan dan akibat atas kerusakan ekosistem. Sedangkan analysis terhadap fatwa Fatwa MUI Nomor : 04 tahun 2014 tentang Pelestarian Satwa Langka Untuk Menjaga Keseimbangan Ekosistem. Fatwa ini bertujuan melindungi satwa langka dan menjamin kehidupan dan keberlanjutan dari fatwa tersebut. Untuk sisi motode fatwa yang di lakukan oleh Majelis ulama Indonesia masih menggunakan tahapan yang relative sama dengan fatwa yang lain hanya saja aspek analisis dan pertimbngan ambjek

20 Abd Al-Wahhâb Khallâf, 'Ilm Ushûl AlFiqh Wa Khulâshah Târîkh Al-Tasyrî' (Mesir: Mathba„ah Al-Madanî, t.Th.), h. 83'.

21 Desmadi Saharuddin and Ilda Hayati, 'Islamic Perspective on Tourism and Its Benefits', *Majalah Ilmu Pengetahuan Dan Pemikiran Keagamaan Tajdid*, 23.1 (2020), 10–19.

yang membedakan argumentasi hokum yang diberikan oleh Majelis Ulama Indonesia. Aspek lingkungan dan keberlanjutan ekosistem sebagai poin dalam sebuah prinsip *green economic* sudah masuk dalam poin pertimbangan dalam keputusan yang dibuat oleh Majelis Ulama Indonesia. Untuk f Fatwa MUI nomor : 41 tahun 2014 tentang Pengelolaan Sampah untuk Mencegah Kerusakan Lingkungan. Metode fatwa yang menjadi tahapan yang dilakukan oleh Majelis ulama Indonesia sudah sejalan dengan prinsip usul fiqh sehingga tahapan dapat memberikan penjelasan hokum kepada masyarakat terkait dengan apa yang difatwakan. Aspek kebrlanjutan sudah masuk dalam poin fatwa tersmasuk rekomendasi dan keterlibatan pemerintah dan masyarakat terkait dengan pengelolaan sampah untuk mencegah kerusakan lingkungan.

Secara umum fatwa Majelis Ulama Indonesia yang dijadikan rujukan bagi umat islam di Indonesia merupakan bukti dan kepedulian umat islam dalam hal ini MUI untuk menjaga dan melestarikan lingkungan dan ekosistem yang ada di dalamnya sehingga terwujud kesejahteraan masyarakat. Hanya saja dalam fatwa tersebut belum mengikutkan hasil penelitian yang menjadi landasan ilmiah terbaru terkait dengan kewajiban dan tanggung jawab manusia terhadap lingkungan dan ekosistemnya. Jika fatwa memasukan dasar kajian terhadap hasil penelitian terbaru dari para akademisi tentu akan memberikan warna dan tambahan argumentasi yang terdapat pada fatwa MUI

b. **Apakah fatwa MUI terkait dengan lingkungan hidup sudah mengakomodir prinsip-prinsip green economic**

Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan salah satu lembaga yang memiliki perhatian yang cukup intens dalam upaya pelestarian lingkungan hidup, Peran penting MUI antara lain dengan terbitnya Fatwa MUI yang khusus memperhatikan persoalan lingkungan hidup[22]. Di antara FATWA MUI dalam masalah ini antara lain : (1) Fatwa MUI Nomor : 22 tahun 2011 tentang Pertambangan Ramah Lingkungan, (2) Fatwa MUI Nomor : 04 tahun 2014 tentang Pelestarian Satwa Langka Untuk Menjaga Keseimbangan Ekosistem, (3) Fatwa MUI nomor : 41 tahun 2014 tentang Pengelolaan Sampah untuk Mencegah Kerusakan Lingkungan, dan (4) Fatwa MUI nomor : 30 tahun 2016 tentang Hukum Pembakaran hutan dan Lahan serta Pengandaliannya. Empat buah fatwa MUI semuanya sangat tarkait dengan lingkungan hidup dan ekosistem yang ada di dalamnya, sehingga sudah dapat di jadikan alasan bagi masyarakat untuk mengikuti dan mempedomani tarkait dengan ketentuan islam yangmengatur tentang lingkungan hidup dan ekosistem.

22 Abdillah, Mujiyono, 2009, "Konsepsi Fiqh Lingkungan," Dalam Noor Ahmad Dkk., Epistemologi Syara' (Mencari Format Baru Fiqh Indonesia), Yogyakarta: Pustaka Pelajar'.

Dengan adanya fatwa MUI terkait dengan lingkungan hidup, tentu hal ini membuktikan bahwa kepedulian umat islam dan Majelis Ulama Indonesia terhadap keberlangsungan dan terpeliharanya lingkungan hidup suatu hal yang sangat urgen. Fatwa fatwa yang di keluarkan tentu berdasarkan kepada fenomena masyarakat dan akibat kelalaian manusia terhadap lingkungan sekitarnya, sehinggamenimbulkan kerusakan dan berpengaruh terhadap kesehatan dan habitat ekosistem tersebut. Melihat fenomena tersebut ditambah dengan tuntutan agama yang menyuruh manusia untuk peduli dan selalu merawat dan menjaga lingkungan, maka dengan alasan tersebut ulama memberikan aturan dan tuntunan yang menjadi dasar dalam prilaku masyarakat terhadap lingkungan[23].

Sebagai fatwa tentu muatan yang terkandung dalam fatwa yang dikeluarkan oleh MUI sudah mengakomodir tentang prinsip-prinsip ekonomi hijau kenapa ini suatu hal yang perlu di hubungkan. Bahwa saat ini yang menjadi isu global salah satu terkait dengan lingkungan dan keberlanjutannya baik dengan pendekatan sosial mapun dengan konsep green economic. Green ekonomi memiliki 10 prinsip yang harus dilaksanakan sehingga terwujud keseimbangan lingkungan, tentu fatwa sebagai bagian yang merekomendasikan kepada pemerintah dan masyarakat terkait dengan fatwa tentang lingkungan hidup tentu memberikan alasan argumentative dan muatan yang mengakomodasi tentang isu green ekonomi untuk jangka panjang.

Isi dari fatwa Majelis Ulama Indonesia yang terkait dengan lingkungan dapat di telusuri dari setiap tahapan selum keputusan tersebut dituangkan pada bagian akhir fatwa. Tahapan tahapantersebut mulai dari alasanumum yang tertuang dalam alquran dan sunnah, kemudian dilanjutkan dengan pendapat ulama dan undang-undang yang mengatur tentang lingkungan hidup di Indonesia. Tahapan tersebut telah menunjukan bahwa secara inplisit fatwa Majelis Ulama Indonesia sudah mengakomodasi terkait dengan konsep green ekonomik yangmemuat 10 indikator.

Alasan tersebut dapat ditemua dari setiap fatwa Majelis ulama Indonesia pada poin ketentuan umum yang memuat beberapa argumentasi ilmiah yang di ambil dari kajian dan penelitian tentang lingkungan. Seperti pada fatwa No 22 tahun 2011 tentang Pertambangan Ramah Lingkungan , pada bagian penetapan dan ketentuan umum Majelis Ulama Indonesia menjelaskan tentang poin-poin yang berkaitan dengan *green economi*. Poin tersebut terdiri dari 4 poin pada bagian no satu dan 6 poin pada bagian nomor dua. Masing masing poin tersebut menyebutkan tentang keberlanjutan dan ketentuan

23 Sastrawijaya, Tresna, 2009, Pencemaran Lingkungan, Jakarta: Rineka Cipta'.

hokum untuk memelihara lingkungan dan ekosistem. Di bagian selanjutnya fatwa Majelis ulama Indonesia sudah memberikan rekomendasi kepada masyarakat pemerintah dan pemerintah daerah terkait dengan lingkungan.

c. **Bagaimana logika hokum dari fatwa MUI tentang lingkungan hidup**

Fatwa Majelis ulama Indonesia merupakan salah satu produk hokum yang tidak mengikat kepada masyarakat secara langsung. Tepai fatwa MUI dapat dijadikan rujukan hokum dalam merumuskan hokum oleh pemerintah sehingga alasan hokum nya akan bertambah kuat. Sebagai fatwa yang memberikan jawaban terkait dengan masalah keagaman dan sosial keumatan maka Majelis ulama Indonesia dibawah komisi fatwah melakukan kajian kajian yang sangat komprehensif dan bertahap untuk melahirkan sebuah hokum yang akan disampaikan kepada masyarakat. Dasar pengambilan hokum yang di kaji di tingakat komisi fatwa Majelis ulama Indonesia tetap berpegang kepada al-Quran dan hadis

Al-Qur'ān dan As-Sunah yang merupakan sumber utama syariat Islam, tak mungkin dipahami oleh semua golongan muslim kecuali mereka yang mengkaji secara mendalam tentang bidang ilmu agama. Karena itulah lantas para ulama mengambil peran. Peranannya amat penting dalam merealisasikan tuntutan agama guna memberi pemahaman yang jelas dan benar melalui fatwa. Dalam Al-Qur'ān, Allah SWT menyuruh orang yang tidak memahami suatu permasalahan untuk bertanya kepada ahlinya atau orang yang paham, dalam hal agama tentu ahlinya adalah para ulama.

Pada awalnya fatwa diberikan secara perseorangan. Rasulullah SAW selalu memberikan jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan yang diajukan sahabat. Jawaban-jawaban yang diberikan Rasul menjadi landasan hukum dan bersifat mengikat bagi kaum muslimin sebagai aturan syari'ah[24] [25]. Akan tetapi setelah beliau wafat, permasalahan tentang hukum ditanyakan kepada khalifah yang menggantikan beliau atau para ulama kurun itu. Apabila mereka tidak mendapatkan pedoman dari Al-Qur'ān dan Sunnah maka mereka berijtihad. Ijtihad yang diberikan sebagai sebuah keputusan perorangan.

Menurut al-Syāthibī *muftī* itu menggantikan kedudukan Nabi dalam hubungannya dengan umat karena tiga peran yang dilakukannya. Ia berperan sebagai ahli waris yang mewarisi ilmu-ilmu agama dari para nabi. Ia juga berperan sebagai muballigh yang menyampaikan (*mukhbir*) ajaran Islam kepada

24 Lihat. Muhammad Yasir Yusuf, Dinamika Fatwa Bunga Bank Di Indonesia: Kajian Terhadap Fatwa MUI, Muhammaddiyah Dan Nahdhatul Ulama, Media Syariah, Vol. XIV No 2 Juli-Desember 2012, h. 155'.

25 Mudzhar, Muhammad Atho, 1993, Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Suatu Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam Di Indonesia, 1975-1988, Jakarta: INIS'.

umat sebagaimana Nabi, ia juga berperan sebagai syāri' dari satu sisi karena hukum Syara', yang disampaikannya itu terkadang ia sampaikan secara *manqūl* dari sumbernya dan terkadang juga ia sampaikan melalui proses *istinbāṭ* dari. Perkembangan berikutnya fatwa tidak lagi diberikan secara persendirian, tapi bergeser kepada instusi atau lembaga resmi yang di buat oleh pemerintahan untuk mendapat pertimbangan-pertimbangan dalam hukum Islam.[26] Dalam konteks Indonesia, Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan salah satu lembaga yang berwenang memberikan fatwa-fatwa keagamaan.[27]

Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai salah satu instusi keagamaan yang mempunyai lembaga fatwa, telah menghasilkan berbagai fatwa hukum. Dari fatwa yang dikeluarkan banyak masalah yang sifatnya kontemporer yang belum ada preseden hukumnya dalam kajian fikih klasik. Sehingga mau tidak mau proses penetapan hukumnya membutuhkan suatu kajian yang mendalam. Salah satu yang harus dipertimbangkan dalam proses penetapan hukum, disamping dalil-dalil normatif dari Al-Qur'ān dan Sunnah, juga harus memperhatikan dampak dan akibat hukum yang ditimbulkan. Al-Qaradhāwī menjelaskan bahwa setiap pekerjaan yang berkaitan dengan hukum fiqh mempunyai dua aspek penting yang harus diperhatikan; aspek motivasi yang melatarbelakanginya, dan aspek dampak serta hasil yang diakibatkan perbuatan tersebut.[28] Di sinilah konsep *siyāsah syar'iyyah* sangat diperlukan.

Dari pendapat dan paparan yang dijelaskan oleh dapat dipahami bahwa logika hokum fatwa Majelis Ulama Indonesia tetap berpedoman kepada al-Quran dan hadis yang berkaitan dengan persoalan yang akan di bahas. Alquran yang menjelakan tetang ketentuan umum terkait dengan persoalan keumatan maka ulama menggunakan hadis sebagai dasar untuk menjelasaskan apa yang dimaksud oleh al-quran. Hadis berfungsi menjelaskan kenteuan umum yang terdapat dalam al-Quran sehingga para ulama mendapatkan kepastiah hokum dan ketepatan jawaban terkait dengan apa yang ditanyakan oleh masyarakat.

Lagika hokum selanjutnya adalah melihat dangan pendapat para ulama yang terkait dengan pembahasan dalam fatwa, logika ini digunakan oleh para ulama sebagai bagian argumentasi yang masalah ini sebenarnya sudah ada dibahas oleh ulama-ulama sebelumnya hanya saja objek dan kedaan saja yang

26 Lihat. Rifyal Ka'bah, Hukum Islam Di Indonesia, (Jakarta: Universitas Yarsi, 1998), h. 214'.

27 Lihat. Sesuai dengan rumusan *Khittah* pengabdian Majelis Ulama Indonesia (MUI), Maka MUI mempunyai lima fungsi dan peran utama yaitu: *pertama*, sebagai pewaris tugas-tugas para Nabi (*Waratsatul al-Anbiya*); *kedua*, sebagai pemberi fatwa (*Mufti*); *ketiga*, sebagai pembimbing dan pelayan umat (*Ra'i wa Khadim al-Ummah*); *keempat*, sebagai gerakan *ishlah wa al-tajdid*; dan kelima, sebagai penegak Amar Ma'ruf dan Nahi Mungkar. Lihat. Abadul Djamil, dalam: *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (*MUI*) *dalam Perspektif Hukum dan Perundang-Undangan*. (Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Kementerian Agama, 2012) cet II, h. ix.

28 Lihat. Yusuf al-Qardhāwī, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmi*, (Bairut: Dār al-Fikr, 1998), cet ke 2, h. 906

berbeda maka ulma akan menggunkan nalar qiyas, istihsan, istishab dan motode lain dalam mencari kedakatan jawaban dari masalah yang ada.

Logika hokum para ulama yang tertuang dalam kajian komisi fatwa Majelis ulama Indonesia telah memenuhi tahapan yang sesuai dengan norma-norma ilmiah dalam memberikan rekomendasi kepada masyarakat.

D. Kesimpulan

Fatwa merupakan salah satu poin penting bagi seorang muslim untuk mendapatkan kepastian hokum terkait dengan masalah yang ada. Salah satu fenomena yang menarik saat ini terkait dengan isu lingkungan yang semakin memburuk, sehingga banyak masyarakat dunia yang mebuat sebuah kesepakatan atau konsenus terkait dengan keberlanjutan lingkungan hidup dengan pendekatan *Geen economic.* Sebagai lembaga yang independen MUI telah mengeluarkan 4 buah Fatwa yang terkait dengan lingkungan hidup dan masing masing fatwa tersebut telah memiliki motode yang sesuai dengan kajian ilmiah. Hasil penelitian ini menjunjukan, bahwa analisis keberlanjutan lingkungan pada fatwa MUI terkait dengan lingkungan hidup telah menggunakan metode yag lazim digunakan selama ini, sedangkan muatan fatwa sudah berkaitan dengan keberlanjutan terhadap keberadaan ekosistem dan lingkungan hidup, tetapi argument MUI belum memasukan hasil penelitian terbaru tentang lingkungan hidup. fatwa MUI terkait dengan lingkungan hidup sudah mengakomodir prinsip-prinsip green economic seperti terlihat pada poin ketentuan umum yang terdapat pada keputusan fatwa. logika hokum dari fatwa MUI tentang lingkungan hidup selalu di mulai dari prinsip-prinsp umum yang ada dalam al-Quran dan sunnah, ijma kemudian baru menggunakan motode ijtihad, qiyas dan urf.

Daftar Pustaka

'Abd Al-Wahhâb Khallâf, 'Ilm Ushûl AlFiqh Wa Khulâshah Târîkh Al-Tasyrî' (Mesir: Mathba„ah Al-Madanî, t.Th.), h. 83'

'Abdillah, Mujiyono, 2009, "Konsepsi Fiqh Lingkungan," Dalam Noor Ahmad Dkk., Epistemologi Syara' (Mencari Format Baru Fiqh Indonesia), Yogyakarta: Pustaka Pelajar'

'Abdul Aziz Dahlan,, Dkk., Ensiklopedi Hukum Islam, Jilid IV (Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 2001), h. 1143.'

'Abû Ishâq Al-Syâtibî, Al-Muwâfakât Fî Ushûl Al-Ahkâm, Juz II, h. 63'

'Adnyana, I. Made, & Primasari, Agustiya Hutri. (2020). Tourism as a Mainstay Sector towards a Green Economy in Indonesia (Study: Bali Tourism). AYER JOURNAL, 27(3), 96–111.'

'Amin, Ma'ruf, 2007, Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam, Jakarta: ELSAS'

'Amir Syarifuddin, Usul Fiqh, Jilid II, h. 351-35'

'Arie S. Issar Dan Mattanyah Zohar. Climate Change, Enviroment and History of the Near East. Berlin: Springer, 2007.'

'Arnold Van Der Valk, (Ed). Forest Ecology, Recent Advances in Plant Ecology. Berlin: Springer, 2009'

'Awatara, I Gusti Putu Diva, Tingkat Kinerja Perusahaan Agroindustri Ditinjau Dari Kepatuhan Terhadap Pelakasanaan Sistem Manajemen Lingkungan Menuju Sistem Ekonomi Hijau Di Indonesia, Universitas Sebelas Maret, 2015.'

'Bron Taylor. Dark Grees Religion, Nature Spirituality and the Planetary Future. London: University of California Press, 2010.'

'Kantor Menteri Negara Lingkungan Hidup, Departemen Agama RI, Majelis Ulama Indonesia, 1997, Islam Dan Lingkungan Hidup,Jakarta : Yayasan Swarna Bhumy'

'Lihat. Muhammad Yasir Yusuf, Dinamika Fatwa Bunga Bank Di Indonesia: Kajian Terhadap Fatwa MUI, Muhammaddiyah Dan Nahdhatul Ulama, Media Syariah, Vol. XIV No 2 Juli-Desember 2012, h. 155'

'Lihat. Rifyal Ka'bah, Hukum Islam Di Indonesia, (Jakarta: Universitas Yarsi, 1998), h. 214'

'M. Burhan Bungin, Penelitian Kualitatif, Edisi 1, Cet. Ke-3 (Jakarta: Kencana, 2007), h. 76'

'Mark Q. Sutton & E.N. Anderson. Introduction To Cultural Ecology. New York: Altamira Press, 2010'

'Marzuki, 2013, Pengantar Studi Hukum Islam, Prinsip Dasar Memahami Berbagai Konsep Dan Permaslahan Hukum Islam Di Indonesia, Yogyakarta: Ombak'

'Muammar Bakry, Fiqh Prioritas; Konstruksi Metodologi Hukum Islam Dan Kompilasi Kaidah Prioritas Hukum Islam, h. 112-113.'

'Mudzhar, Muhammad Atho, 1993, Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Suatu Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam Di Indonesia, 1975-1988, Jakarta: INIS'

'Muhammad Mawardi Djalaluddin, AlMashlahah Al-Mursalah Dan Pembaruan Hukum Islam; Suatu Kajian Terhadap Beberapa Permasalahan Fiqh (Yogyakarta: Kota Kembang, 2009), h. 25'

'Muhyiddin. "Fatwa Mui Tentang Vasektomi Tanggapan Ulama Dan Dampaknya Terhadap Peningkatan Medis Operasi Pria (Mop)." Journal Al-Ahkam, Vol. 24, No. 1 (2014).'

'Rasyid, Fachmi Permasalahan Dan Dampak Kebakaran Hutan, Jurnal Widyaiswara Pusdiklat Lingkungan Hidup, Edisi 1 Nomor 4 Oktober – Desember 2014'

Saharuddin, Desmadi, and Ilda Hayati, 'Islamic Perspective on Tourism and Its Benefits', *Majalah Ilmu Pengetahuan Dan Pemikiran Keagamaan Tajdid*, 23.1 (2020), 10–19

'Sastrawijaya, Tresna, 2009, Pencemaran Lingkungan, Jakarta: Rineka Cipta'

'Suharsimi Arikunto, Motodologi Penelitian Kualitatif Dan Kuanti Tatif, 2017 Jakarta Gramedia, Hal 132'

'Tjahja D, Surna Dkk , Green Economy Ekonomi Hijau Edisi Revisi, Bandung: Rekayasa Sains, 2014'

'Ulum, Khozainul. "Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Dalam Pemikiran Hukum Islam Di Indonesia." Jurnal Akademika Vol. 8, No. 2 (2014).'

'Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2009 Tentang Perlindungan Dan Pengelolaan Lingkungan Hidup.'

ANALISIS RELEVANSI PENGGUNAAN FATWA MUI NOMOR 4 TAHUN 2003 TERHADAP LARANGAN MENGKOMSUMSI PANGAN DENGAN SEBUTAN EKSENTRIK

Dailani Ismail[1)], Muhammad Deni Putra[2)]
Institut Agama Islam Negeri Batusangkar
dailani.ismail14@gmail.com

Institut Agama Islam Negeri Batusangkar
mdeniputra@iainbatusangkar.ac.id

Abstract:

The proliferation of culinary businesses today encourages food providers to promote their wares using eccentric names that lead to something not good, such as devil noodles, hell noodles, and so on. In order to be clear about the position of these names, it is necessary to review the MUI Fatwa No. 4 Th. 2003 where according to the author's opinion, the istinbath method of the fatwa law is not fully in accordance with the prohibition against consuming food as eccentric. This study aims to analyze the MUI Fatwa No. 4 Th. 2003 concerning Standardization of Halal Fatwa. The method used in this research is library research with an analytical approach to Islamic law. The results showed that the legal istinbath on the prohibition of this fatwa used the al-lafzhiyyah method based on the rules of 'am-khas, amr-nahiy, and mantuq-mafhum. The prohibition of following the Satanic steps in the verse is generally valid, so it includes giving an eccentric name. This is in accordance with the objectives set by Shari'a (Maqashid Syariah) namely in the context of hifzh al-din, however, the fatwa's stipulation has not shown dalalah which fits in the legal istinbath method

Keywords: *Halal food; MUI fatwa; Legal istinbath*

Abstrak:

Menjamurnya usaha kuliner hari ini mendorong para penyedia makanan mempromosikan dagangannya dengan menggunakan nama-nama eksentrik yang mengarah kepada sesuatu yang tidak baik seperti mie setan, mie neraka, dan sebagainya. Supaya terjadi kejelasan tentang kedudukan nama-nama tersebut, perlu kiranya mengkaji kembali Fatwa MUI No. 4 Th. 2003 dimana menurut hemat penulis, metode istinbath hukum fatwa tersebut belum sepenuhnya sesuai dengan penetapan pelarangan mengkomsumsi makanan dengan sebutan eksentrik. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis Fatwa MUI No. 4 Th. 2003 tentang Standarisasi Fatwa Halal. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan analisis hukum Islam. Hasil penelitian menunjukkan bahwa istinbath hukum pada larangan fatwa ini menggunakan metode *al-lafzhiyah* berdasarkan kaidah '*am-khas, amr-nahiy*, dan *mantuq-mafhum*. Larangan mengikuti langkah-langkah syetan pada ayat tersebut berlaku umum, sehingga termasuklah pemberian nama yang bersifat eksentrik.Hal ini telah sesuai dengan tujuan yang ditetapkan *Syari'* (*Maqashid Syariah*) yaitu dalam rangka *hifzh al-din*, namun, ketetapan fatwa tersebut belum menunjukkan *dalalah* yang pas dalam metode istinbath hukum

Kata Kunci: Makanan halal; Fatwa MUI; Istinbath hukum

A. Pendahuluan

Penggunaan nama-nama aneh dan eksentrik pada makanan seperti mie setan, mie neraka dan sebagainya menjadi tren tersendiri khususnya di Indonesia. Permasalahan ini sudah diatur oleh Fatwa Mejelis Ulama Indonesia Nomor 4 Tahun 2003 tentang Standarisasi Fatwa Halal dimana diantaranya berisikan larangan mengkomsumsi makanan dengan menggunakan nama-nama yang mengarah kepada kekufuran. Fatwa ini tidak menjelaskan secara eksplisit metode istinbath hukum yang digunakan, namun terdapat beberapa dalil pertimbangan Penetapan Produk Halal Komisi Fatwa MUI pada Rapat Komisi bersama LP.POM MUI, Desember tahun 2000. Pertimbangan ini diambil dari beberapa *nash* al-Quran seperti keharusan mengkonsumsi yang halal antara lain; Q.S. al-Baqarah 2: 168, 172, Q.S. al-Maidah 5: 88, Q.S. al-Nahl 16: 114, ayat tentang kehalalan makhluk Allah secara umum antara lain; Q.S. al-Baqarah 2: 29, Q.S. al-A'raf: 32, al-Jasiyah: 13, ayat tentang beberapa jenis makanan dan minuman yang diharamkan antara lain; Q.S. al-Baqarah: 173, Q.S. al-Maidah: 3, Q.S. al-An'am: 145, Q.S. al-Nahl: 115, dan Hadits-Hadits Nabi SAW berkenaan dengan kehalalan dan keharaman sesuatu yang dikomsumsi, serta kaidah fiqh "Hukum asal mengenai sesuatu adalah boleh selama tidak ada dalil *mu'tabar* yang mengharamkanya".

Nash-nash di atas tidak menunjukkan secara *qath'iy* adanya pelarangan

mengkomsumsi makanan dengan sebutan nama eksentrik yang mengandung unsur kekufuran. Keraguan-pun muncul di tengah masyarakat khususnya para penyedia makanan. Jika makanan halal diberi nama dengan kata-kata nyeleneh seperti setan, neraka, dan sebagainya akan mempengaruhi hukum asal halal menjadi haram/ terlarang, maka bagaimana dengan makanan yang secara zat adalah haram jika diberi nama dengan kata-kata yang indah apakah akan mempengaruhi hukum asal haram menjadi halal? Di sisi lain, penamaan makanan dengan sebutan seperti mie setan hanyalah bersifat "kiasan" dari sifat sambal yang sangat pedas.

Penelitian ini penting dibahas mengingat *nash-nash* al-Quran dan al-Sunnah disampaikan dengan bahasa Arab. Sedangkan memahami hukum-hukum yang terkandung didalamnya secara *shahih* (benar) haruslah sesuai dengan tuntunan *uslub* (gaya bahasa), dan *dalalah* (metode mengeluarkan makna dari lafadz), serta lafadz-lafadz yang menunjukkan bentuk *mufrad* (singular), dan *murakkab* (tersusun) (Khalaf, 2004), namun fatwa MUI tersebut belum menjelaskan bagaimana pengambilan *dalalah* dalam metode istinbath hukum dalam menetapkan pelarangan menggunakan nama-nama tempat makan yang eksentrik sampai kepada nama-nama yang mengandung unsur kekufuran.

B. Metodologi Penelitian

Berangkat dari permasalahan penelitian yang diteliti, maka jenis penelitian ini merupakan penelitian kualitatif deskriptif yang digabungkan dengan penelitian kepustakaan (*library research*) yaitu menggunakan fakta, keadaan, fenomena, variable dan keadaan yang terjadi saat penelitian yang berjalan dan menyuguhkan apa adanya (Siyoto dan Sodik, 2015, h.: 12). Pendekatan yang digunakan yaitu pendekatan hukum normatif (penelitian hukum) baik dari sisi hukum islam maupun melalui hukum positif di Indonesia tentang larangan mengkonsumsi pangan dengan sebutan eksentrik.

C. Hasil dan Pembahasan

1. Pengertian dan Urgensi Istinbath, Ijtihad, dan Fatwa

Istinbath berarti اِسْتِخْرَاج "mengeluarkan" (Hassan, 1997), yaitu mengeluarkan hukum yang terdapat dalam *nash* al-Quran dan al-Sunnah dengan jalan ijtihad (Khisni, 2015). Ada dua metode dalam istinbath hukum: Pertama, *al-lafzhiyah*, yaitu pemahaman makna yang terkandung dalam lafazh *nush-ush*, seperti '*am-khas*, *mantuq-mafhum*, dan '*ibarah-isyarah*. Kedua, metode *al-maknawiy*, yaitu pengambilan dalil (*istidlal*) kepada *ghair al-nushus* (selain

nash) seperti qiyas, istihsan, dan sebagainya. Metode ini merupakan hasil istinbath yang disandarkan kepada *nash*. (Zahrah, nd). Seorang *faqih* harus memahami metode istinbath hukum mengingat banyaknya persoalan hukum yang tidak tampak secara jelas (*qath'iy*) di dalam *nash-nash* yang ada (Tamam, 2022).

Selanjutnya ijtihad secara bahasa adalah الجُهْدُ "upaya", bersinonim dengan kata الطَّاقَةُ berarti "kemampuan, kekuatan" (Dhayf, 2004). Secara istilah, adalah berupaya segenap kemampuan untuk memahami hukum syara' (al-Hanbaliy, 1999) dengan menggunakan metode istinbath (al-Samiy, 2005). Penerapan ijtihad identik dengan fatwa, dimana fatwa menjawab pertanyaan tentang hukum syara', baik si penanya jelas identitasnya maupun tidak (Qardhawiy, 1997). Secara substansial, keduanya terlihat sama karena fatwa adalah hasil dari proses ijtihad. Kendati demikian, ada perbedaan mendasar antara keduanya. Ijtihad adalah hasil dari istinbath hukum, baik ada atau tidaknya sebuah persoalan, sedangkan fatwa terjadi oleh adanya suatu permasalahan kemudian seorang *faqih* mengetahui dan menetapkan hukumnya (Wahyudi & Fajar, 2018).

Ijtihad dan fatwa berdasarkan jumlah pelaku dikelompokkan menjadi dua, yaitu ijtihad *fardiy* (perorangan) dan *jama'iy* (kelompok). Ijtihad *fardiy* dapat dikatakan sudah tidak ditemukan lagi di zaman sekarang, mengingat pada diri seorang mujtahid harus menguasai disiplin keilmuan sebagai syarat melakukan ijtihad, sehingga ijtihad *jama'iy*-lah yang mesti diamalkan pada masa kini demi menyempurnakan kekurangan pada diri para mujtahid sekarang, dan juga untuk mencapai hasil ijtihad yang memadai (Nafis, 2011). Adapun fatwa yang dilakukan secara berkelompok (*ijtihad ijtima'i*) dengan berbagai pendekatan dan metodologi, akan memiliki akurasi hukum dan kekuatan argumentasi. Oleh karena itu, urgensi fatwa diera saat ini sangat penting dan dibutuhkan mengingat banyaknya problematika sosial dalam menetapkan sebuah permasalahan yang muncul saat ini dibutuhkan mufti khususnya yang bersifat lembaga untuk menjawab semua persoalan tersebut dan menjelaskannya kepada ummat.

2. Makanan Halal

Halal artinya dibenarkan (Aniqoh,.dkk, 2020, h. 44). Kata (halal) dalam Bahasa Arab adalah yang termasuk dalam ruang lingkup yang diperbolehkan, selain "*halal*" berarti dilarang. Oleh karena itu, segala perbuatan dan hal yang diperbolehkan menurut Syariah Islam disebut halal. Dan kebalikan halal adalah kata "haram" (Lubis, 2017, h. 245). Fuadah,.dkk,(2022) memaparkan bahwa makanan dan minuman halal meliputi substansi makanan halal, halal

melalui cara mengolahnya, halal melalui cara mendapatkannya, dan minuman non-halal. Berdasarkan kriteria tersebut maka dapat disimpulkan bahwa setiap makanan apa saja dihukumi halal selagi tidak ada larangan *syar'i* yang menjelaskan.

3. Hukum *Wadh'iy* (*as-Shihhah wa al-Buthlan*)

Mayoritas ulama ushul empat mazhab sepakat bahwa *manhiy* atau larangan yang bersifat mutlak secara syariat terjadi karena rusak/ fasadnya sebuah tuntutan, baik dalam hal ibadah seperti sholat dan puasanya orang haid, atau yang bersifat lazim seperti puasa di hari 'ied. Untuk sesuatu yang bersifat tidak lazim seperti wudhu dengan air curian, ataupun jual-beli waktu seruan jumat, maka tidaklah dipandang fasid dan pendapat ini kemudian banyak dipertentangkan oleh fuqaha kontemporer salah satunya adalah pengarang sendiri yaitu syekh Jalaluddin al Mahalliy asy-Syafi'iy (asy-Syafi'iy, 1999).

Shihhah (sah) dan *buthlan* (batal) merupakan bagian dari hukum *wadh'iy*. *Shihhah* artinya boleh, sedangkan *buthlan* artinya haram (al-hanbaliy, 1999). Syekh M. Khudry Beik mengelompokkan *shihhah* kepada dua; *pertama*, yaitu mengandung maksud/ sebab dilakukannya suatu perbuatan seperti sholat menjadi sebab gugurnya qadha, jual-beli menyebabkan pindahnya kepemilikan, dan menikah menjadi sebab *istimta' al-mut'ah*. *Kedua*, yaitu mengandung efek perbuatan seperti pahala, misalnya jika dikatakan perbuatan ini adalah sah maka itu berarti ada pahala di dalamnya (Beik, 1969).

Selanjutnya Wahbah az-Zuhailiy mendefinisikan *shihhah/shahih* yaitu apabila rukun dan syaratnya terpenuhi sehingga mengandung efek syar'iy berupa pahala. Dia terbagi dua. *Pertama*, dalam hal ibadah, yaitu perbuatan yang menggugurkan *qadha*, seperti sholat fardhu apabila dilakukan sesuai dengan rukun dan syarat, maka sahlah solatnya dan gugurlah kewajibannya untuk mengqadha. Kedua, dalam hal muamalah, yaitu mengandung efek syar'iy seperti jual beli apabila terpenuhi rukun dan syaratnya, maka jualbelinya sah dan berpindahlah hak kepemilkan ke tangan pembeli (az-Zuhailiy, 1999).

Sedangkan *ghairu shahih* adalah perbuatan mukallaf yang tidak terpenuhi syarat dan rukunnya sehingga tidak mengandung efek syar'iy. Artinya perbuatan itu tidak ada pengaruhnya menurut syara. Jika perbuatan yang dilakukan mukallaf adalah berupa kewajiban, maka kewajiban itu tidak bisa gugur darinya. Hal ini disebabkan oleh tidak terpenuhinya unsur rukun dan syarat perbuatan tersebut. *Ghairu shahih* ini termasuk di dalamnya perbuatan bathil/ batal, dan fasid/ rusak, baik dalam hal ibadah maupun dalam hal muamalah. Jual beli bathil dengan jual beli fasid sama saja, sholat yang bathil dan

yang fasid hukumnya sama saja yaitu *ghairu shahih*, dan ini adalah pendapat jumhur ulama (az-Zuhailiy, 1999).

Ulama Hanafiyah tidak membedakan antara bathil dan fasid dalam hal ibadah termasuk dalam hal nikah, akan tetapi dalam hal aqad (kontrak) beliau membedakan antara akad bathil dan fasid. Bathil adalah adanya cacat pada pokok akad yaitu rukunnya misalnya cacat pada '*aqidain*, atau *ma'qud* '*alaih*, atau *sighah*, seperti jual beli orang gila, jual beli *ma'dum*, maka itu bathil dan tidak ada efek syar'i berupa manfaat kepemilikan. Adapun cacat pada sifat akad yaitu syarat (di luar rukun) maka akadnya adalah fasid dan ada efek syar'i berupa manfaat kepemilikan seperti jual beli dengan harga yang belum diketahui (Khalaf, 2004).

Jika dilihat dari sudut pandang *hukum wadh'iy* (*shihhah* dan *buthlan*), tampaknya tidak ada indikasi haramnya konsumsi pangan dengan sebutan nama yang buruk dengan alasan;

a. Antara konsumsi dan penyebutan nama adalah dua hal yang berbeda. Sesuatu dikatakan *manhiy 'anhu* apabila ada larangan mutlak oleh syariat yaitu berupa kerusakan pada tuntutan tersebut seperti sholat dalam keadaan haid. Jumhur ulama bahkan memandang bahwa tuntutan yang tidak lazim tidak dapat dikatakan *manhiy 'anhu* seperti sholat dengan sajadah curian, jual beli pada waktu seruan sholat jumat yang jelas-jelas terdapat larangannya dalam nash al-Quran. Lalu apalagi mengkonsumsi pangan halal dengan sebutan nama-nama jelek yang untuk menetapkan hukum pemberian nama saja ulama berbeda pendapat.
b. Jumhur berpendapat bahwa tuntutan *ghairu shahih* tercakup didalamnya perkara bathil (cacat rukun),dan fasid (cacat syarat) baik dalam urusan ibadah ataupun kontrak/tasharruf, maka jelaslah bahwa pemberian nama jelek tidak termasuk ke dalam rukun dan syarat mengkomsumsi pangan halal sehingga memakannya tidaklah terlarang.

   Kalaupun pemberian nama jelek terhadap pangan termasuk ke dalam tuntutan yang fasid sebagaimana penapat Hanafiyah, efek syar'i tetap ada padanya. Artinya jual beli makanan dengan nama jelek tetap sah dan menyebabkan perpindahan kepemilikan, meskipun yang memberi nama tersebut berdosa.

4. Fatwa MUI No. 4 Th. 2003 tentang Standarisasi Fatwa Halal

Fatwa MUI No. 4 Th. 2003 telah menetapkan larangan penggunaan nama eksentrik pada produk makanan. Larangan tersebut dimuat pada poin keempat sebagai berikut:

a. “Tidak boleh mengkonsumsi dan menggunakan nama dan/atau simbol-simbol makanan/minuman yang mengarah kepada kekufuran dan kebatilan.
b. Tidak boleh mengkonsumsi dan menggunakan nama dan/atau simbol-simbol makanan/minuman yang mengarah kepada nama-nama benda/binatang yang diharamkan terutama babi dan khamr, kecuali yang telah mentradisi (‘*urf*) dan dipastikan tidak mengandung unsur-unsur yang diharamkan seperti nama bakso, bakmi, bakwan, bakpia dan bakpao.
c. Tidak boleh mengkonsumsi dan menggunakan bahan campuran bagi komponen makanan/minuman yang menimbukan rasa/aroma (flavour) benda-benda atau binatang yang diharamkan, seperti mie instan rasa babi, bacon flavour, dll.
d. Tidak boleh mengkonsumsi makanan/minuman yang menggunakan nama-nama makanan/minuman yang diharamkan seperti whisky, brandy, beer, dll”.

Pertimbangan hukum pada fatwa ini tidak disebutkan secara jelas, melainkan pendekatan dalil dalam Penetapan Produk Halal Komisi Fatwa MUI pada Rapat Komisi bersama LP.POM MUI, 20 Desember tahun 2000 silam. Di antara dalil yang digunakan sebagai landasan syariat adalah sebagai berikut:

1) Q.S. al-Baqarah 02: 168

﴿يَا أَيُّهَاالنَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الأَّرْضِ حَلاَلاً طَيِّبًا وَّلَا تَتَّبِعُوْا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِيْنٌ﴾

“Wahai manusia! Makanlah dari (*makanan*) *yang halal dan baik yang terdapat di bumi dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan. Sesungguhnya setan itu musuh yang nyata bagimu”* (*Q.S. al-Baqarah 02: 168*).

2) HR. Ahmad dan Ibn Majah

لاَ ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ (رواه أحمد وابن ماجه عن ابن عباس وعبادة بن الصامت)

“Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan orang lain” (*HR. Ahmad dan ibn Majah dari ibn ‘Abbas dan ‘Ubadah bin al-Shamit*).

3) Kemudian dikuatkan oleh kaidah fiqh *al-Asybah wa al-Nadzhair*: (al-Suyuthi, 1983)

الأَصْلُ فِي الأَشْيَاءِ الإِبَاحَةُ حَتَّى يَدُلّ الدَّلِيْلُ عَلَى التَّحْرِيْمِ

"Asal pada sesuatu adalah boleh sampai adanya dalil yang menunjukkan keharamannya"

5. Metode Istinbath Hukum

Dalil di atas tidak menunjukkan *dalalah* yang jelas terhadap pelarangan penyebutan nama-nama eksentrik sebagaimana tercantum dalam fatwa. Berdasarkan teori Abu Zahra di atas, maka langkah yang harus dilakukan dalam menggali hukum terhadap kasus ini ber-*istidlal* pada *nash* dengan metode *al-lafzhiy*.

Ayat di atas menunjukkan perintah (*amr*) dan larangan (*nahiy*). Lawan bicara (*mukhatthab*) dari ayat ini bersifat umum (*'am*) bagi seluruh manusia (al-Shobuni, 2017, h. 101). Selanjutnya pada kalimat "dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan, sesungguhnya syaitan itu musuh yang nyata bagimu", huruf "lam alif" pada ayat tersebut bersifat "*la al-nahiyah"* (kata kerja larangan), atau antonim dari *fi'il amr* yang merupakan perintah untuk masa yang akan datang (al-fauzan, n.d, h. 34). *La nahiyah* berfungsi sebagai larangan terhadap sesuatu perbuatan, maka hal tersebut berhubungan dengan kaidah ushul fiqh yang berbunyi "النهي للتحريم " artinya "pada dasarnya suatu larangan menunjukkan hukum haram" (Khalaf,2004, h. 13). Kata "*halalan thayyiba*" bermakna tidak merusak badan dan akal, kemudian Qatadah berkata: "Janganlah mengikuti langkah-langkah syaitan" artinya setiap perbuatan yang dibenci Allah SWT (Katsir, 2010).

Menurut penulis, pelarangan sebagaimana di atas akan semakin kuat jika ditambahkan dalil al-Quran QS. al-Hajj 22: 32 berikut:

ذٰلِكَ وَمَنْ يُّعَظِّمْ حُرُمٰتِ اللّٰهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّه عِنْدَ رَبِّه...

"Demikianlah (*perintah Allah*)*, dan barang siapa mengagungkan apa yang terhormat disisi Allah, maka itu lebih baginya..."* (*Q.S. al-hajj 22: 30*).

Ibn Juraij mengutip perkataan Qatadah bahwa kata "*hurumat*" berarti Makkah, haji, menjauhi berhala, dan seluruh maksiat yang dilarang Allah (Katsir, 2010). Menurut penulis, kata "*hurumat*" adalah *shigat nakirah* yang berlaku umum, maka berlakulah hukum tersebut secara umum bukan hanya larangan ketika berihram saja, akan tetapi berkata-kata buruk, kotor, kasar, mencaci, memaki, dan lainnya memang dilarang dalam segala keadaan, termasuk memberikan nama buruk terhadap makanan dan minuman yang halal dan baik. Aspek kebahasaan yang dinilai cocok adalah metode *mafhum mukhalafah*, yaitu menetapkan kebalikan dari hukum yang disebut bagi yang tidak disebut (al-hanbaliy, 1999). Jadi, suatu *nash* dengan bunyi *mantuq*-nya dapat menunjuk-

kan suatu hukum, sedangkan *mafhum mukhalafah* menunjukkan hukum kebalikannya di tempat yang tidak ada batasan. *Mantuq* dari ayat tersebut adalah siapa saja yang mengagungkan apa saja yang terhormat disisi Allah, maka hal tersebut baik baginya disisi Allah, sedangkan *mafhum mukhalafahnya* adalah siapa yang tidak mengagungkan apa saja yang terhormat disisi Allah, maka hal tersebut buruk baginya disisi Allah.

Demikianlah metode *al-lafdzhiy* dalam mengeluarkan sebuah hukum (istinbath) yang terdapat pada nash-nash yang bersifat *dzhanniy*. Adapun tahapan terakhir bagi seorang mufti adalah mempertimbangkan aspek *maqashid al-Syari'ah*. al-Syatibiy (dalam Nofialdi, 2018, h. 72) menjelaskan bahwa urat nadi kajian maqashid adalah kemaslahatan. Tujuan ini dilihat tingkat pemahaman terhadap pesan-pesan moral yang dikandung dalam al-Qur'an dan Sunnah. Ada lima hal pokok yang harus diwujudkan, yaitu terpeliharanya kepentingan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta benda (Nofialdi, 2009, h. 139). Berdasarkan teori ini, maka pelarangan mengkomsumsi makanan dan minuman dengan sebutan nama nama setan dan sejenisnya dipandang sebagai upaya untuk menjaga agama dari hal-hal yang dapat merusak esensi agama Islam sendiri. Justru dengan semakin majunya zaman akan memberi ujian bagi masyarakat muslim untuk istiqamah dalam memeluk agama Islam. Pembiayaran terhadap fenomena labelisasi makanan dengan sebutan setan, neraka dan sebagainya akan membiasakan lidah menganggap kata-kata yang dimusuhi Islam menjadi akrab dan biasa, sehingga lambat laun moralitas keislaman akan terpengaruh oleh ucapannya sendiri. Oleh karena itu, keputusan pelarangan mengkonsumsi makanan dan minuman dengan menggunakan nama-nama yang mengarah kepada kebathilan dan kekufuran merupakan salah satu upaya *difa' asy-syar'iy* atau membela syariat terutama *hifdz al-diin*.

Menurut penulis, pemberian nama-nama aneh pada produk makanan dan minuman akan memberikan maslahat bagi penjual yaitu menarik minat pembeli dalam upaya melariskan dagangannya, tetapi disisi lain akan mempengaruhi keberkahan usaha dengan melabeli produk dengan nama nama yang dibenci. Andaikan kita tidak mengaitkannya dengan persoalan hukum, tetap saja pelabelan ini akan memberi mudharat yang besar yaitu runtuhnya moralitas Islam di mata umat sebagaimana ungkapan Arab;

الشَّرَفُ بِالأَدَبِ لَا بِالنَّسَبِ

"Kemuliaan itu dengan adab kesopanan, bukan dengan keturunan"

Berdasarkan *istidlal nushus* di atas, tampak bahwasanya larangan mengkomsumsi makanan dan minuman dengan sebutan nama eksentrik terhadap

makanan dan minuman oleh Fatwa MUI No. 4 Th. 2003 disebabkan oleh penyebutan nama buruk pada makanan termasuk ke dalam kategori langkah-langkah syaitan yang seharusnya dihindari bukan untuk diikuti bahkan sampai di promosikan, karena sangatlah bertentangan dengan ayat di atas walaupun dengan tujuan untuk menarik perhatian pembeli agar mereka penasaran dengan hal tersebut. Begitu juga Hadits tentang pelarangan membahayakan diri dan orang lain, dimana lafazh "*dharar*" bersifat *nakirah* (global), sehingga segala sesuatu yang mudharat dilarang oleh Allah dan Rasul-Nya, termasuk menyebut makanan dengan nama-nama yang aneh.

D. Simpulan

Pelarangan labelisasi nama eksentrik pada makanan halal pada penetapan Fatwa MUI No. 4 tahun 2003 menggunakan metode *al-lafzhiyah* dalam melakukan istinbath hukum. Hal ini dilandaskan kepada firman Allah SWT QS. al-Baqarah 2: 168, al-Hujurat 22: 30, Hadits, serta kaidah fiqhiyyah. Aspek kajian digunakan dalam metode *al-lafzhiyah* berdasarkan kaidah '*am-khas, amr-nahiy*, dan *mantuq-mafhum*. Hasilnya, larangan mengikuti langkah-langkah syetan pada ayat tersebut berlaku umum, sehingga termasuklah pemberian nama yang bersifat eksentrik. Terkait analogi yang dikemukakan oleh kelompok yang tidak setuju terhadap pelarangan ini merupakan analogi terbalik karena '*illat* hukum yang berbeda. Pelarangan ini telah sesuai dengan tujuan yang ditetapkan *Syari'* (*Maqashid Syariah*) yaitu dalam rangka *hifzh al-din*. Lembaga Fatwa MUI terkait larangan mengkonsumsi pangan dengan sebutan nama yang buruk, hendaklah menjelaskan hujjah dengan *dalalah* yang pasti sehingga memberikan kepastian hukum apakah pada pemberian nama saja atau termasuk didalamnya juga mengkonsumsi, atau aturan ini hanya dalam rangka prosedur untuk mendapatkan sertifikat halal. Hal ini dianggap penting agar tidak terjadi kekaburan hukum di tengah masyarakat.

Daftar Kepustakaan

Beik, Muhammad al-Khudriy, 1969, *Ushul al-Fiqh*, :al-Maktabah at-Tijariyah al-Kubra

Dhayf, Syawqiy, 2004, *al-Mu'jam al-Wasith Majma' al-Lughah al-'Arabiyah*, Cet. ke-4, Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dawliyah

Al-Fawzan, Abdullah bin Shalih, n.d, *Dalil al-Salik ila Alfiyah ibn Malik*, jilid 1 :Dar al- Muslim

al-Hanbaliy, Syams al-Din Muhammad bin Muflih al-Maqdisiy, *Ushul al-Fiqh*, Riyadh: Maktabah al-'Abikan

Hassan, Khalid Ramadhan, 1997, *Mu'jam Ushul al-Fiqh, Kitab Yabhas fi Alfadz wa Musthalahat 'Ilm Ushul al-Fiqh 'ala al-Tartib al-Abjadiy*, Mesir: al-Raudhah

Katsir, Ibn, 2010, *Tafsir al-Quran al-'Adzhim*, Saudi Arabaia: Dar ibn al-Jawziy

Khalaf, Abdul Wahhab, 2004, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Cet. ke-8, Jeddah: al-Haramain

Khisni, 2015, *Epistemologi Hukum Islam*, Semarang: Unissula Press

Munawiroh, Afifatul, dkk, 2020, *Telaah Kritis Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (*MUI*) *Terhadap Produk Sandang*, IJLL, Volume 2, Nomor 2, 7-12 2020

https://ijlil.iain-jember.ac.id/index.php/ijl/article/view/88

Nafis, M. Cholil, 2011, *Teori Hukum Ekonomi Syariah*, Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia

Qardhawi, Yusuf, 1997, *Fatwa Antara Ketelitian dan Kecerobohan*, Jakarta: Gema Insani Press

al-Samiy, 'Iyadh bin Namiy, 2005, *Ushul al-Fiqh alladziy La Yasa' al-Faqih Jahlah*, Riyadh: Dar al-Tadmuriyah

al-Shobuni, Muhammad Ali, 2017, *Shofwah al-Tafasir*, Saudi Arabia: Dar al-Shobuni

al-Suyuthi, Jalaluddin, 1958, *al-Asybah wa al-Nazha`ir*, Beirut: Dar al-Fikr

al-Syafi'iy, Jalaluddin Muhammad bin Ahmad al-Mahalliy, *Syarh al-Waraqat fi Ushul al-Fiqh*, Cet. Ke-1, Shaf wa at-Tansiq

Tamam, Badrud, dkk, 2022, *Penerapan Ilmu Ushul Fiqh dalam Penetapan Istinbath Hukum Produk Halal di Indonesia*, ESPB: Jurnal Ekonomi Syariah Pelita Bangsa, Volume 07, Nomor 01, April 2022

http://journal.lppmpelitabangsa.id/index.php/jespb/article/view/259

Wahyudi, Heri & Fajar, 2018, *Metode Ijtihad Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dan Aplikasinya dalam Fatwa*, Cakrawala: Jurnal Studi Islam, Volume 13, Nomor 2, Tahun 2018

https://journal.unimma.ac.id/index.php/cakrawala/article/view/2402

Warto, dkk, *Peranan Kaedah-Kaedah Fundamental Kebahasaan dalam Penetapan Produk Halal*, IJH: Indonesian Journal of Halal, Volume 2 (1), 10-14, 2019

https://ejournal2.undip.ac.id/index.php/ijh/article/view/4318

Zahrah, Muhammad Abu, n.d, *Ushul al-Fiqh*, Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabiy

al- Zuhailiy, Wahbah, 1999, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, Damaskus: Dar al-Fikr

DAYA DUKUNG REGULASI DI INDONESIA DALAM RANGKA PEMBERLAKUAN REGULASI HALAL

Endi Hari Purwanto[1], Febrian Isharyadi[1], Widia Citra Anggundari[1], Putty Anggraeni[1] dan Biatna Dulbert Tampubolon[1]

[1]Pusat Riset Teknologi Pengujian dan Standar, Badan Riset dan Inovasi Nasional (BRIN), Gedung 417, Puspiptek Serpong, Jl.Raya Serpong, Setu, Tangerang Selatan, Indonesia

e-mail: endi003@brin.go.id, febr012@brin.go.id, widi010@brin.go.id, putt001@brin.go.id, dan biat001@brin.go.id

Abstrak

Kebijakan pemberlakuan wajib halal telah berlangsung 8 tahun, tentunya telah bnyak memiliki daya dukung regulasi Kementerian dan Lembaga yang cukup banyak. Penelitian ini ingin mengetahui sejumlah regulasi pendukung regulasi halal secara wajib dikaitkan terhadap isu permasalahan halal yang belum terselesaikan hingga kini. Metode digunakan deskriptif eksplanatori dengan mencari fakta di lapangan sebanyak-banyaknya melalui studi literatur. Hasilnya menunjukkan bahwa pemberlakuan wajib halal didukung dengan 5 regulasi sektor pertanian-pangan, 3 regulasi di sektor perdagangan, 7 regulasi di sektor obat dan makanan, 6 regulasi di sektor kesehatan, 5 standar nasional di sektor pengujian kehalalan produk.

Kata kunci: regulasi, halal, standar nasional, perdagangan-industri, pertanian-pangan, obat-kesehatan.

PENDAHULUAN

Negara Indonesia merupakan negara dengan populasi terbesar di dunia. Pada tahun 2020 ini jumlah penduduk di Indonesia mencapai 270 juta jiwa (Bappenas, 2020). Berdasarkan jumlah tersebut mayoritas (87.20%) penduduk Indonesia beragama Islam, jumlah tersebut merupakan yang terbesar di dunia (World Population Review, 2020).Berdasarkan fakta tersebut, kebutuhan konsumsi produk halal di Indonesia merupakan hal yang utama.Konsumsi produk halal merupakan kewajiban bagi pemeluk agama Islam karena merupakan perintah dari Allah SWT (Fuseini, 2017). Jaminan terhadap kehalalan produk yang beredar di Indonesia merupakan hal yang penting. Pernyataan tersebut sesuai dengan amanat Undang Undang Dasar (UUD) 1945 pada pasal 28 dan 29 yaitu setiap warga negara wajib dilindungi dan diberi hak dalam menjalankan ibadah sesuai agama dan kepercayaan-Nya, sehingga umat Islam di Indonesia memerlukan perlindungan dan jaminan kepastian hukum dari kehalalan produk yang dikonsumsi (Burlian, 2014 ; Hidayat dan Siradj , 2015).

Jaminan tersebut diperlukan karena pada faktanya masih terdapat kejadian beredarnya beberapa produk seperti pangan dan sediaan farmasi di Indonesia yang mengandung bahan yang tidak halal (Hasan, 2014 ;Supaino dan Roestamy, 2017). Kejadian tersebut ternyata terjadi pula di luar neger untuk produk dengan logo halal (Khalid *et al.*, 2016 ; Mohamed*et al.,* 2016 ; Fuseini *et al.*, 2017 ; Soon *et al.,* 2017). Berkembangnya teknologi memungkinkan pengunaan sesuatu yang bersifat haram ke dalam suatu produk terutama di daerah yang penduduknya mayoritas tidak beragama islam, misalnya penggunaan minyak dan gelatin yang berasal dari babi sebagai bahan baku obat-obatan dan kosmetik karena lebih murah dan lebih tersedia di pasaran (Hashim dan Mat Hashim, 2013 ; Halim *et al.,* 2014 ; Soon *et al.,* 2017). Pelanggaran tersebut dapat pula terjadi karena produk halal masih bersifat sukarela penerapannya.

Jaminan kepastian hukum mengenai produk halal di Indonesia direalisasikan melalui Undang Undang (UU) nomor 33 tahun 2014 tentang jaminan produk halal(JPH) dengan tujuan umat islam di Indonesia terjamin dalam mengkonsumsi produk sesuai dengan syari'at (Hasan, 2014). Dalam UU tersebut dijelaskan bahwa produk yang masuk, beredar, dan diperdagangkan di wilayah Indonesia wajib bersertifikat halal. Produk yang dimaksud dalam UU tersebut adalah barang dan/atau jasa yang terkait dengan makanan, minuman, obat, kosmetik, produk kimiawi, produk biologi, produk rekayasa genetik, serta barang gunaan yang dipakai, digunakan, atau dimanfaatkan oleh masyarakat. UU JPH merupakan suatu bentuk regulasi yang dibuat sebagai bentuk intervensi dari Pemerintah Indonesia dalam memberikan keamanan, kenyamanan, keyakinan, dan kepastian terhadap kehalalan produk yang beredar di pasaran

(Ab Talib *et al.,* 2015).Regulasi dibuat terhadap suatu produk atau ketentuan teknis yang melekat dengan suatu produk agar dapat diterapkan secara efektif sesuai tujuan dari regulasi.

Pemberlakuan suatu regulasi yang bersifat wajib tentunya akan memberikan dampak, oleh karena itu diperlukan suatu analisis manfaat dan resiko atau yang umum disebut *regulatory impact analysis* (RIA) dari penerapan suatu regulasi (Setyoko *et al.,* 2017). Dalam aturan *World Trade Organization* (WTO), penetapan suatu regulasi oleh Pemerintah hendaknya harus dilengkapi dengan RIA sebagai prasyarat mutlak suatu kebijakan pemerintah akan dijalankan. Pelaksanaan RIA mengandung makna bahwa setiap langkah kebijakan Pemerintah terkait regulasi harus ditakar dengan suatu pembuktian ilmiah (studi) yang memperlihatkan bahwa kebijakan itu pada taraf implementasinya akan berdampak positif kepada masyarakat (Syarifah, 2011).Salah satu poin dalam analisis manfaat dan resiko yang dilakukan adalah kecukupan peraturan dan regulasi lain mendukung regulasi yang akan ditetapkan (Setyoko *et al.,* 2017).

Ekosistem regulasi perlu dibangun terlebih dahulu sehingga hukum itu bisa ditegakkan, diantaranya melalui daya dukung regulasi sehingga dapat diperkirakan luasan implikasi regulasi yang akan diberlakukan terhadap pihak lain yang memiliki kewenangan (Kementerian dan instansi lain). Implikasi dapat berupa keterkaitan, korespondensi, peraturan turunan, pedoman pelaksanaan yang bersinggungan dan keterkaitan dengan pihak lain yang memiliki kewenangan (Kementerian dan instansi lain).Semakin bervariasi subjek masyarakat yang akan menerapkannya maka semakin besar ekosistem hukum yang harus ada (dibangun). Dalam konteks jaminan produk halal tentunya akan mencakup cakupan yang sangat luas diantaranya dimulai dari penyediaan bahan, pengolahan, penyimpanan, pengemasan, pendistribusian, penjualan, dan hingga penyajian produk (Tieman *et al.*, 2012 ; Van der Spiegel *et al.*, 2012 ; Mohamed *et al.,* 2016 ; Yaacob *et al.*, 2016 ; Soon *et al.,* 2017 ; Khan *et al.*, 2018). Oleh karena itu, dalam mendukung pemberlakuan dan implementasi UU JPH diperlukan suatu penelitian mengenai bagaimanakah daya dukung regulasi di Indonesia terhadap pemberlakuan dan implementasi dari UU JPH yang berguna bagi seluruh pemangku kepentingan sehingga diharapkan implementasi regulasi JPH dapat terukur sesuai tujuan disertai dengan pengendalian yang baik terhadap kendala dan resiko yang muncul.

TINJAUAN PUSTAKA

1. Halal

Terminologi halal merupakan segala sesuatu yang diizinkan berdasarkan hukum islam (al quran dan hadis), sedangkan haram merupakan segala

sesuatu yang dilarang berdasarkan hukum islam (al quran dan hadis) (Aisyah, 2016 ;Aziz, 2017). Dalam al quran terdapat beberapa ayat yang menerangkan terkait halal dan haram, salah satunya adalah Q.S. Al Baqarah (2) ayat 168 yang berbunyi :

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ

"Hai sekalian manusia, makanlah yang halal lagi baik dari apa yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan;karena sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagimu." (*Q.S. Al Baqarah* (2) *ayat 168*)

Produk halal merupakan produk yang memenuhi syarat kehalalan sesuai dengan syariat Islam, antara lain tidak mengandung babi, binatang buas, binatang bertaring tajam, binatang hidup di dua alamdan produk turunannya, tidak mengandung bahan yang diharamkan seperti berasal dari organ manusia, darah, bangkai dan kotoran, pada produk berbasis hewan dilakukan penyembelihan sesuai dengan persyaratan syariat islam (Van der Spiegel *et al.*, 2012 ; Fuseini, 2017 ; Putra, 2017 ; Khan *et al.*, 2018), semua fasilitas dan perlatan yang digunakan selama proses produksi hingga ke konsumen bebas dari sesuatu yang diharamkan, serta tidak mengandung khamar atau alkohol (Putra, 2017). Dalam hukum islam produk yang diatur kehalalannya mencakup beberapa jenis diantaranya pangan, obat-obatan, kosmetik, dan barang-barang konsumsi lainnya (Hashim & Mat Hashim, 2013 ; Halim *et al.,* 2014 ; Muslimin, 2019). Kehalalan produk di Indonesia dibuktikan melalui proses sertifikasi dengan penetapan halal melalui suatu fatwa yang bermuara pada pencantuman logo halal pada label produk. Fatwa adalah pertimbangan hukum Islam yang dikeluarkan oleh ulama sekelompok ulama, baik sebagai respons terhadap hal yang terjadi di kelompok masyarakat dan umat (Putra, 2017). Logo halal (Gambar 1) memegang peranan penting bagi konsumen khususnya bagi pemeluk agama islam dalam membeli produk (Maulida, 2013 ; Samori *et al.,* 2014).

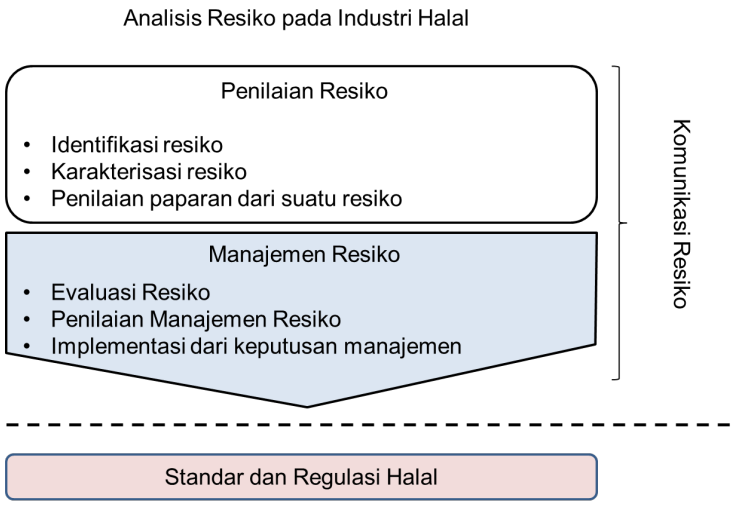
Gambar 1. Logo halal resmi yang beredar di Indonesia saat ini
(Majelis Ulama Indonesia, 2007)

2 Regulasi Produk Halal

Regulasi merupakan suatu prinsip atau aturan yang berlaku dengan atau tanpa kekuatan hukum yang bersifat memaksa, digunakan dalam mengendalikan, mengarahkan atau mengelola suatu organisasi, kekuasaan atau sistem (Nakyinsige*et al.*, 2012). Regulasi dibentuk oleh lembaga yang disebut regulator dimana lembaga tersebut diberi mandat untuk melaksanakan tujuan atau ketentuan regulasi atau kerangka kerja regulasi yang terdiri dari tindakan, perundang-undangan dan standar. Hal tersebut diberlakukan untuk melindungi pihak yang tercantum dalam suatu regulasi. Pemerintah Indonesia merupakan regulator yang mampu membuat suatu regulasi yang dapat melindungi rakyat.

Suatu regulasi yang baik perlu dukungan melalui suatu kerangka peraturan dan regulasi pendukung yang akan membantu memfasilitasi penerapannya oleh produsen. Dalam regulasi halal, hal tersebut sangat penting yang akan bermuara pada terpenuhinya hak konsumen dalam memperoleh produk halal yang dijamin integritasnya (Yaacob *et al.*, 2016)

Dalam menyusun suatu kebijakan atau regulasi terkait halal seharusnya melalui analisa resiko yang mencakup penilaian, manajemen, dan komunikasi resiko (Gambar 3) terhadap kebijakan atau regulasi tersebut (Khalid *et al.*, 2016). Dalam menjamin efektifitas dari dari suatu regulasi diperlukan pengawasan dan juga penegakan hukum dari regulasi tersebut (Yaacob *et al.*, 2016). Jaminan produk halal dibuktikan melalui proses sertifikasi (Hanzaee dan Ramezani, 2011 ; Fuseini, 2017) untuk meyakinkan dan menjamin kehalalan suatu produk hingga ke tangan konsumen (Muslimin, 2019), pada produk bukti jaminan tersebut adalah melalui logo halal yang tercantum pada label produk (Van der Spiegel *et al.*, 2012 ; Mohamed*et al.,* 2016). Beberapa negara di dunia telah memiliki lembaga yang menangani jaminan produk halal (Van der Spiegel *et al.*, 2012). Secara internasional, Codex sebagai lembaga standar internasional untuk bidang pangan telah mengatur mengenai pedoman kehalalan untuk produk pangan (1997). Proses sertifikasi tersebut dilakukan oleh lembaga sertifikasi berdasarkan standar dan peraturan yang berlaku (Fuseini, 2017).



Gambar 3. Analisis resiko dan dasar pengembangan standard dan regulasi halal (Khalid *et al.*, 2016)

Sertifikasi halal di Indonesia dimulai pada tahun 1989 yang dilakukan oleh Lembaga Pengkajian Pangan Obat-obatan dan Kosmetik Majelis Ulama Indonesia (LPPOM – MUI) (Muslimin, 2019) yang penetapan halalnya dilakukan oleh komisi fatwa MUI (Fithriana dan Kusuma, 2018).Sertifikasi yang dilakukan masih bersifat sukarela (*voluntary*) (Muslimin, 2019). Berdasarkan sertifikat yang diterima Badan POM akan mengeluarkan label halal pada produk tersebut (Aziz, 2017). Pada rentang waktu tahun 2012 hingga Oktober 2017 terdapat 259.984 produk yang telah mendapatkan sertifikasi halal (Fithriana dan Kusuma, 2018).Sertifikasi halal tersebut telah diakui oleh beberapa Negara di dunia (Fuseini *et al.*, 2017). Berdasarkan UU nomor 33 tahun 2014, sertifikasi halal dilakukan oleh Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal (BPJPH) bekerja sama dengan MUI untuk mengeluarkan fatwa terkait halal (Putra, 2017). Selain melakukan sertifikasi BPJPH memegang peranan lain seperti yang diatur dalam UU JPH seperti registrasi halal untuk produk impor, akreditasi lembaga pemeriksa halal (LPH), pengawasan produk halal, dan registrasi serta pelatihan auditor halal (Susetyo *et al.,* 2019). Sebagai perbandingan, negara lain yang telah menerapkan jaminan produk halal adalah Malaysia. *Department of Islamic Development Malaysia* (JAKIM) merupakan lembaga yang berwenang menetapkan kehalal dari produk yang beredar di Negara Malaysia dimana penetapan dilakukan berdasarkan beberapa kriteria yang telah ditentukan (Arif dan Sidek, 2015).

Regulasi jaminan produk halal diperlukan salah satunya adalah sebagai intervensi Pemerintah (Ab Talib dan Chin, 2018) dalam memastikan produk yang beredar memenuhi persyaratan halal yang telah ditetapkan fsesuai dengan ketentuan dalam perundangundangan. Intervensi tersebut akan memberikan jaminan kepastian pasar dan hukum bagi produsen maupun konsumen (Burlian, 2014 ; Zulfakar *et al.,* 2018). Hadirnya UU JPH akan memberikan keamanan, keselamatan, dan ketersediaan produk halal di pasar bagi masyarakat sebagai konsumen serta jaminan kepastian dan nilai tambah bagi produsen (Aziz, 2017). Kondisi saat ini beberapa produk telah memiliki sertifikat halal namun belum tercantum logo halal pada label produk karena harus terdaftar di Badan Pengawas Obat dan Makanan (BPOM) (Hasan, 2014).

3 Penelitian Terdahulu

Penelitian sebelumnya yang dilakukan Muslimin (2019) menjelaskan bahwa jaminan produk halal memberikan perlindungan dan jaminan kepada konsumen, selain itu jaminan produk halal juga bermanfaat bagi produsen untuk memberikan panduan tentang cara memproses dan mendistribusikan produk halal kepada publik. Berbeda dengan Charity (2017) yang berpendapat bahwa hadirnya UU JPH merupakan respon pemerintah dalam memberikan perlindungan terhadap konsumen umat Islam di seluruh dunia sekaligus sebagai strategi menghadapi tantangan globalisasi. Maka penyusunan peraturan pelaksana dan regulasi pendukung dari UU JPH dan pembentukan BPJPH sebagai pengawal produk halal di Indonesia perlu dipercepat prosesnya agar UU JPH dapat berfungsi secara efektif.

Adapun Supaino dan Roestamy (2017) dari tinjauan hukum berpendapat terdapat faktor-faktor yang menyebabkan perlindungan bagi konsumen muslim tidak efektif yaitu dikarenakan belum adanya peraturan hukum bagi konsumen muslim dan belum ada peraturan perundang undangan mengenai jaminan produk halal.

Penelitian lain dilakukan oleh Soraji, Awang dan Yusoff (2017) menjelaskan bahwa jaminan produk halal di negara Malaysia didukung oleh sekitar 20 peraturan yang bertujuan mengatasi beberapa tantangan yang timbul akibat dari proses jaminan produk halal. Peraturan tersebut didukung oleh Kementerian pada sektor terkait sehingga penerapan jaminan produk halal berjalan efektif. Kebutuhan terhadap pentingnya regulasi diperkuat oleh Burlian (2014) dalam penelitiannya menjelaskan bahwa upaya perlindungan pemerintah terkait halal perlu didukung oleh perangkat yuridis berupa perundang-undangan. Selain itu dukungan regulasi dan standar diperlukan sebagai pelengkap dan pedoman khususnya bagi produsen dalam memenuhi regulasi halal. Sesuai

dengan yang disampaikan oleh Susetyo et al. (2019) berpendapat bahwa jaminan produk halal tanpa regulasi yang tepat akan tidak bermakna dan rumit untuk dilaksanakan.

Maulida (2013) berpendapat bahwa regulasi halal diperlukan untuk menjamin produk halal yang beredar sesuai dengan spesifikasi yang dipersyaratkan. Di negara Indonesia terdapat beberapa peraturan terkait halal, namun peraturan tersebut perlu diikuti dengan upaya penyadaran dan edukasi halal di masyarakat agar berjalan efektif.

Suatu kebijakan dari pemerintah diperlukan untuk mengatur terkait tata kelola halal. Kebijakan dan regulasi yang dibuat diharapkan mampu menghilangkan masalah yang timbul serta meningkatkan dan menjamin kepercayaan Muslim akan sertifikasi produk sebagai bentuk perlindungan konsumen. Penelitian Hidayat dan Siradj (2015) menjelaskan bahwa status dan posisi lembaga dalam Pemerintahan memiliki peran penting sebagai penangung jawab perlindungan masyarakat terhadap produk-produk non halal mengingat masyarakat di Indonesia beragama Islam. Peraturan perundang-undangan jaminan produk halal telah tersebar di berbagai tingkat namun belum saling terintegrasi. Hal penting dari regulasi adalah implementasi agar jangan melenceng dari tujuan regulasi disusun. Pada level Implementasi sebuah peraturan perundang-undangan akan diuji konsistensinya dalam berhadapan realitas persoalan yang kompleks dan terus berkembang.

METODE PENELITIAN

Pada penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif yuridis normatif yaitu pendekatan peraturan perundang undangan (Hasan, 2014) yaitu dengan mengkaji atau menganalisis data sekunder yang berupa bahan-bahan hukum sekunder dengan memahami hukum sebagai perangkat peraturan atau norma positif yang berlaku dan telah ditetapkan di Indonesia (Putra, 2017), dalam hal ini merupakan peraturan dan regulasi terkait halal dan juga referensi literatur dari penelitian sebelumnya yang relevan kemudian disajikan secara deskriptif kualitatif

HASIL DAN PEMBAHASAN

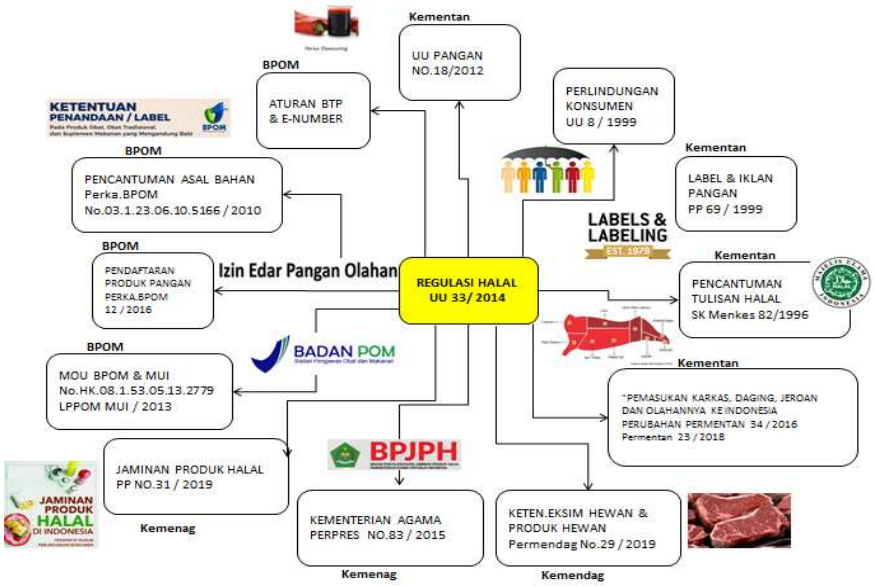
Integritas atau jaminan produk halal merupakan suatu konsep yang holistik mencakup kegiatan produksi, pengemasan, pelabelan, dan logistik (distribusi, transportasi, penyimpanan, retail dan penanganan produk) hingga sampai kepada konsumen (Tieman*et al.*, 2012 ; Van der Spiegel *et al.*, 2012 ; Yaacob *et al.*, 2016 ; Soon *et al.,* 2017 ; Khan *et al.*, 2018), hal ini karena dimungkinkan terjadinya kontaminasi oleh sesuatu yang bersifat haram sepanjang

proses rantai pasok tersebut (Kamaruddin, *et al.,* 2012 ; Tan *et al.*, 2012 ; Zailani *et al.,*2015 ; Aziz dan Zailani, 2017). Terkait logistik saat ini telah terdapat pula standar internasional logistik halal yaitu IHIAS 0100:2010 yang mengatur terkait logistik barang dan rantai pasoknya (Sazali dan Ligte, 2019).

Belum harmonisnya nilai dalam persyaratan halal dalam regulasi (Pauzi *et al.,* 2019) dan logo halal secara internasional akan menimbulkan perbedaan persepsi (Mukherjee, 2014 ; Soon *et al.,* 2017) sehingga rawan akan integritas dari kehalalan produk dan penyalahgunaannya (Rezai *et al.,* 2012; Aziz dan Zailani, 2017). Dengan UU JPH diharapkan mampu mengurangi bahkan menghilangkan penyalahgunaan maupun pemalsuan yang terjadi.

Codex sebagai lembaga standar internasional untuk bidang pangan telah mengatur mengenai pedoman kehalalan untuk produk pangan (1997).Dalam standar tersebut terdapat pedoman mengenai definisi halal, parameter penentuan halal dan penggunaankemasan untuk menunjukkan kehalalan dari suatu produk (Fithriana dan Kusuma, 2018). Sistem jaminan halal (SJH) dibuat secara tertulis ke dalam bentuk manual halal yang mencakup pernyataan kebijakan perusahaan tentang halal, panduan halal dengan berdasarkan *standard operating procedure* (SOP), sistem manajemen halal, uraian kritis keharaman produk, dan sistem audit halal (Hasan, 2014). Selain dukungan regulasi, jaminan produk halal perlu diikuti oleh standar yang sesuai karena dapat dijadikan sebagai pedoman dalam pelaksanaan yang akan berdampak signifikan pada suatu usaha (Azmi et al., 2018).

Berdasarkan UU nomor 33 tahun 2014 tentang jaminan produk halal, terdapat beberapa produk yang diatur kehalalannya diantaranya pangan, obat-obatan, kosmetik, dan barang-barang konsumsi lainnya. UU jaminan produk halal perlu dukungan beberapa sektor terkait melalui dukungan regulasi sehingga UU tersebut mampu berjalan efektif dan implementasinya sesuai dengan tujuan yang diinginkan (Muslimin, 2019). Kesiapan regulasi halal di Indonesia dinilai dengan menggunakan pohon regulasi halal. Pohon regulasi halal ini akan memetakan ketersediaan dan keberadaan regulasi terkait halal baik secara pangan, obat dan kosmetika, juga termasuk barang gunaan, sediaan bahan laboratorium penguji makanan dan media pembiakan. Berikut ini adalah keterkaitan Regulasi Halal UU 33 /2014 terhadap regulasi lainnya (Gambar 4). Beberapa regulasi telah ada di Indonesia sebagai bentuk dukungan implementasi UU JPH (Tabel 2)



(Sumber: Hasil pengolahan peneliti, 2019)
Gambar 4. Pohon Regulasi Halal terhadap Regulasi Kementerian lain

Saat ini sertifikasi halal terhadap proses logistik belum secara resmi diregulasi (Sazali dan Ligte, 2019), padahal proses logistik merupakan titik kritis dari rangkaian jaminan produk halal. Payung hokum berkenaan halal logistic masih berpedoman pada UU JPH yang belum memiliki regulasi turunannya. Pemberian pemahaman mengenai proses sertifikasi dan ketentuan dalam rangka jaminan produk halal sangat diperlukan untuk mencegah kesalahan penafsiran yang bermuara pada implementasi regulasi tersebut (Ab Talib*et al.,* 2015).

Secara umum dapat digambarkan bahwa seluruh regulasi yang ada di beberapa Kementerian dan Lembaga sudah mendukung kebijakan regulasi halal UU No.33 Tahun 2014. Dimulai dari Kementerian Pertanian dengan dukungan 4 regulasi yaitu regulasi "Pencantuman Tulisan Halal" (1996), regulasi "Label & Iklan Pangan" (1999), regulasi "Persyaratan RPH Ruminansia dan Unit Penanganan Daging (*Meat Cuting Plant*) (2010), regulasi "Undang-Undang Pangan" (2012) dan regulasi "Karkas, Daging, Jeroan dan Olahannya" (2018).

Di Kementerian Perdagangan terdapat beberapa regulasi yang mendukung kebijakan penerapan halal ini yaitu 1) regulasi "perlindungan konsumen" (1999), 2) regulasi "Ketentuan Ekspor-Impor Hewan & Produk Hewan" (2019), kemudian 3) regulasi "ketentuan ekspor-impor hewan dan produk hewan".

(Kesimpulan baru sampe sini)

Produk farmasi merupakan salah satu yang menjadi perhatian karena status halal dari produk farmasi belum secara menyeluruh (Maulida, 2013), hal ini karena dominan produk bahan baku untuk farmasi adalah impor yang belum tersedia jaminan halalnya. Pernyataan berikut didukung dengan hasil survey yang menyatakan bahwa kesadaran halal dari konsumen untuk produk farmasi adalah sebesar 24 s.d. 30 % (Syahrir *et al.,* 2019)

Produsen masih ada yang beranggapan bahwa sertifikasi halal bersifat memberatkan (Burlian, 2014) khususnya bagi sektor usaha mikro, kecil, dan menengah (UMKM). Menurut Fuseini (2017) dan Susetyo *et al.*(2019) permasalahan pemberlakuan regulasi jaminan produk halal adalah menimbulkan biaya baru dari proses sertifikasi yang berdampak pada ekonomi dan hal ini berdampak pada perkembangan UMKM (Siaw dan Rani, 2012). Buktinya adalah jumlah UMKM yang memiliki sertifikat halal di Indonesia berjumlah sebanyak 12.000 UMKM dari total 4 juta UMKM (Susetyo *et al.,* 2019)

Selain peraturan dan regulasi yang ada terkait halal, tuntutan konsumen khususnya pemeluk agama Islam mampu memberikan dorongan bagi produsen dalam memenuhi tuntutan pasar tersebut (Ab Talib dan Chin, 2018 ;Fithriana dan Kusuma, 2018). Saat ini terdapat 7 sektor utama dalam pengembangan industri halal diantaranya sektor pangan, produk konsumsi, finansial, farmasi, kosmetik, logistik dan pariwisata (Soraji *et al.,* 2017). Jaminan produk halal akan memberikan kepastian produk yang beredar, dan akan mendukung beberapa sektor yang sedang dikembangkan terkait halal seperti sektor pariwisata halal (Henderson, 2016)

Menurut Soon *et al.* (2017), harmonisasi persyaratan dalam regulasi halal yang ditetapkan oleh beberapa negara diperlukan dalam perdagangan karena akan meningkatkan efisiensi akibat adanya saling pengakuan antar negara. Harmonisasi tersebut pernah dibahas pula dalam *World Halal Forum Europe* tahun 2010 yang membahas mengenai akreditasi dan sertifikasi halal secara internasional (Muslimin, 2019)

Ditinjau dari bidang Pertanian pangan, Kementerian Pertanian memberikan dukungan dan perhatian khusus terutama pada masalah: 1) pencantuman tulisan halal pada pangan pertanian, 2) label dan iklan pangan, 3) persyaratan RPH Ruminansia dan Unit Penanganan Daging (Meat Cutting Plant), 4) regulasi "pangan", kemudian 5) regulasi terkait "karkas, daging, jeroan dan olahannya". Lima regul asi yang telah dikeluarkan Kementerian Pertanian dalam rangka mendukung regulasi halal.

Jika dilihat dari sisi kewenangan Badan Pengawasan Obat dan Makanan, maka terdapat 3 dukungan regulasi yaitu: 1) regulasi terkait "Pencantuman

Asal Bahan", 2) regulasi "pendaftaran produk pangan", 3) regulasi "label pangan olahan. Jaminan halal yang belum tersentuh pemerintah adalah jaminan halal vaksin, produk mikrobia/produk biologi seperti enzim, reagen dan bahan baku antara seperti rum butter, sorbitol dan lain sebagainya.

Hanya saja yang belum ada dukungannya yaitu regulasi dari Kementerian Perindustrian, dimana dalam UU No.33 Tahun 2014 pasal 17 menyatakan bahwa hal penting yang harus diperhatikan dalam Penyelenggaraan Jaminan Produk Halal (JPH) adalah bagaimana industri melaksanakan proses produksi bahan baku, bahan olahan, bahan tambahan dan bahan penolong yang halal sehingga mendukung industri pangan halal di Indonesia. Memang benar sebagian besar bahan baku tersebut ada yang impor namun tidak sedikit bahan baku yang dapat dipenuhi dalam negeri. Peran Kementerian Perindustrian menjadi sangat penting dalam hal ini.Hal ini sebagaimana yang telah dilakukan oleh Malaysia, menstimulasi perdagangan dan investasi secara regional dalam rangka menciptakan pasar halal yang mendunia (halal global market). Malaysia menyusun kerangka regulasi yang dengannya akan meningkatkan kepercayaan konsumen terhadap produk-produk dalam negeri, kepercayaan konsumen, kepercayaan investor yang akhir mampu menciptakan ekosistem halal yang dinamis dan memberikan kesejahteraan (Osman, 2019).

Kesiapan Regulasi.Secara umum dapat digambarkan bahwa seluruh regulasi yang ada di beberapa Kementerian dan Lembaga sudah mendukung kebijakan regulasi halal UU No.33 Tahun 2014. Dimulai dari Kementerian Pertanian dengan dukungan 4 regulasi yaitu regulasi "Pencantuman Tulisan Halal" (1996), regulasi "Label & Iklan Pangan" (1999), regulasi "Persyaratan RPH Ruminansia dan Unit Penanganan Daging (Meat Cuting Plant) (2010), regulasi "Undang-Undang Pangan" (2012) dan regulasi "Karkas, Daging, Jeroan dan Olahannya" (2018). Adapun di lingkungan Kementerian Perdagangan terdapat beberapa regulasi yang mendukung kebijakan penerapan halal ini yaitu 1) regulasi "perlindungan konsumen" (1999), 2) regulasi "Ketentuan Ekspor-Impor Hewan & Produk Hewan" (2019), kemudian 3) regulasi "ketentuan ekspor-impor hewan dan produk hewan".

Ditinjau dari bidang Pertanian pangan, Kementerian Pertanian memberikan dukungan dan perhatian khusus terutama pada masalah: 1) pencantuman tulisan halal pada pangan pertanian, 2) label dan iklan pangan, 3) persyaratan RPH Ruminansia dan Unit Penanganan Daging (Meat Cutting Plant), 4) regulasi "pangan", kemudian 5) regulasi terkait "karkas, daging, jeroan dan olahannya". Lima regulasi yang telah dikeluarkan Kementerian Pertanian dalam rangka mendukung regulasi halal.

Jika dilihat dari sisi kewenangan Badan Pengawasan Obat dan Makanan,

maka terdapat 3 dukungan regulasi yaitu: 1) regulasi terkait "Pencantuman Asal Bahan", 2) regulasi "pendaftaran produk pangan", 3) regulasi "label pangan olahan.

LPPOM-MUI Pusat akan otomatis menjadi LPH yang telah terakreditasi BPJPH setelah Pemberlakuan Regulasi Wajib Produk Halal per 17 Oktober 2019. LPPOM-MUI Pusat merupakan LPH dengan pengalaman dan kelengkapan infrastruktur halal yang paling lengkap, diantaranya adalah: 1) Menjadi pelopor pertama kali lembaga yang diakui oleh Pemerintah untuk melaksanakan sertifikasi halal. 2) Mempunyai 253 Auditor Halal, 3) Mempunyai Laboratorium Uji yang sudah terakreditasi KAN, 4) Mempunyai Alat Uji Halal paling lengkap dan 5) Lembaga satu-satunya yang memiliki kewenangan menyusun Panduan Sertifikasi Halal dan Panduan Pengujian Produk Halal.

Hal ini juga didukung oleh penelitian Ni'mah studi kasus di Tulungagung (2018), bahwa peran dari Dinas Perindustrian dan Perdagangan dan Dinas Koperasi dan UMKM berperan sangat penting dalam pemahaman masyarakat terkait sertifikasi halal. Hal ini dapat diartikan bahwa adanya regulasi sertifikasi halal ini mengindikasikan keadaan jaminan makanan halal di suatu wilayah hukum belum dapat dipastikan secara baik. Baik secara kesadaran/keyakinan warga maupun penegakan norma agama melalui sosialisasi/penyuluhan. Kondisi ketidakpastian ini dapat menimbulkan ketidakpercayaan publik terhadap Pemerintah dan sekaligus tidak adanya upaya Pemerintah untuk melindungi warga negaranya dalam memenuhi pangan sehat, aman dan halal. Memang terdapat isu yang belum tercapai solusinya yaitu perihal bagaimana pelaku usaha mikro dan kecil terbantu masalah pembiayaan sertifikasi, misalnya dengan skema join sertifikasi atau sertifikasi bersama dalam kelompok koperasi pelaku usaha mikro. Solusi ini belum tertulis jelas dalam PP No.39 Tahun 2022. Namun akhirnya nampak jelas dalam Peraturan BPJPH No.141 Tahun 2021 yang menegaskan bahwa per individu pelaku usaha mikro dikenai biaya sertifikasi minimal 300.000 rupiah (non self declare) sedangkan untuk biaya sertifikasi halal *self declare* dikenai biaya nol rupiah atau gratis.

Implementasi JPH ini, diperlukan dukungan regulasi di bidang/sektor lainnya yang berkaitan dengan halal yang memperkuat pelaksanaan kebijakan halal ini secara teknis. Beberapa regulasi pendukung yang telah dikeluarkan Pemerintah yakni: Kementerian Pertanian 5 regulasi, Kementerian Perdagangan 2 regulasi, Kementerian Agama 2 regulasi, BPOM 3 regulasi dan MUI 1 MoU. Regulasi tersebut diantaranya mengenai: pencantuman tulisan halal, perlindungan konsumen, label dan iklan pangan, pencantuman asal bahan, persyaratan RPH, UU pangan, pendaftaran produk pangan, aturan mengenai karkas, daging, jeroan dan olahannya, ketentuan label pangan olahan, keten-

tuan ekspor-impor hewan dan produk hewan.

KESIMPULAN

Berdasarkan pembahasan di atas maka dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Regulasi dan penerapan halal logistik masih memerlukan regulasi turunan dari UU JPH
2. Dukungan regulasi sektor Pertanian-Pangan meliputi: regulasi "Pencantuman Tulisan Halal" (1996), regulasi "Label & Iklan Pangan" (1999), regulasi "Persyaratan RPH Ruminansia dan Unit Penanganan Daging (Meat Cuting Plant) (2010), regulasi "Undang-Undang Pangan" (2012) dan regulasi "Karkas, Daging, Jeroan dan Olahannya" (2018).
3. Daya dukung regulasi sektor Perdagangan meliputi 1) regulasi "perlindungan konsumen" (1999), 2) regulasi "Ketentuan Ekspor-Impor Hewan & Produk Hewan" (2019), kemudian 3) regulasi "ketentuan ekspor-impor hewan dan produk hewan".
4. Daya dukung regulasi sektor Pertanian-Pangan meliputi 1) pencantuman tulisan halal pada pangan pertanian, 2) label dan iklan pangan, 3) persyaratan RPH Ruminansia dan Unit Penanganan Daging (Meat Cutting Plant), 4) regulasi "pangan", kemudian 5) regulasi terkait "karkas, daging, jeroan dan olahannya".
5. Daya dukung regulasi sektor Obat dan Makanan meliputi 1) regulasi terkait "Pencantuman Asal Bahan", 2) regulasi "pendaftaran produk pangan", 3) regulasi "label pangan olahan, 4) regulasi kandungan alkohol, 5) regulasi batas kadaluwarsa label obat, 6) regulasi obat tradisional, suplemen dan pangan, 7) regulasi label pangan olahan.
6. Daya dukung regulasi sektor Kesehatan meliputi 1) regulasi tentang sedia farmasi berijin edar, 2) regulasi tentang obat terdaftar, 3) regulasi tentang khasiat obat, 4) regulasi mutu, label dan aturan penulisan halal, 5) regulasi pengamanan sediaan farmasi & alkes dan 6) regulasi iklan alat kesehatan.
7. Daya dukung sektor Standar meliputi 1) SNI ISO/TS 20224-3:2020 metode deteksi DNA babi, 2) SNI 8965:2021 metode deteksi dan kuantifikasi etanol pada produk minuman 3) RSNI ISO 20813:2019 Analisis biomarker molekuler — Metode analisis untuk deteksi dan identifikasi spesies hewan pada pangan dan produk pangan (metode berbasis asam nukleat) — Persyaratan umum dan definisi, 4) RSNI ISO 21571:2005 Bahan pangan — Metode analisis untuk deteksi organisme hasil rekayasa genetika dan produk turunannya — Ekstraksi asam nukleat, 5) RSNI ISO 24276:2006 Bahan pangan — Metode analisis untuk deteksi organisme hasil rekayasa genetika dan

produk turunannya — Persyaratan umum dan definisi.

UCAPAN TERIMA KASIH

Penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada pimpinan Ka.Pusat Riset Teknologi Pengujian dan Standar, BRIN yang telah memberikan alokasi program untuk penelitian ini, atas masukan yang sangat bermanfaat selama proses penulisan artikel ini sehingga artikel ini dapat tersusun dengan baik.

DAFTAR PUSTAKA

Ab Talib, Mohamed Syazwan., Ai Chin, Thoo. (2018). Halal Food Standard Implementation: Are Malaysian Firms Proacyive or Reactive?. British Food Journal, BFJ-07-2017-0366.

Aisyah, M. (2016). The Influence Of Religious Behavior On Consumers'intention To Purchase Halal-Labeled Products. Business and Entrepreneurial Review, 14(1), 15-32.

Arif, Sazaline., Sidek, Safiah. (2015). Application of Halalan Tayyiban in the Standard Reference for Determining Malaysian Halal Food. Asian Social Science, 11(17).

Aziz, M. (2017). Perspektif Maqashid Al-Syariah dalam penyelenggaraan jaminan produk halal di Indonesia pasca berlakunya Undang-Undang Nomor 33 tahun 2014 tentang jaminan produk halal. Al Hikmah: Jurnal Studi Keislaman, 7(2), 78-94.

Azmi, F., Abdullah, A., Bakri, M., Musa, H., & Jayakrishnan, M. (2018). The adoption of halal food supply chain towards the performance of food manufacturing in Malaysia. *Management Science Letters*, *8*(7), 755-766.

Burlian, P. (2014). Reformulasi Yuridis Pengaturan Produk Pangan Halal Bagi Konsumen Muslim di Indonesia. Jurnal Ahkam, Vol.14(1)

Charity, ML. (2017). Jaminan Produk Halal Di Indonesia. Jurnal Legislasi Indonesia, Vol.14(01), pp.99-108. doi: https://doi.org/10.54629/jli.v14i1.77.

Fithriana, A., & Kusuma, R. P. (2018). Implementasi kebijakan pangan halal Indonesia: Keunggulan kompetitif dalam tren pangan halal di Asia Tenggara. *Global Insight Journal*, *3*(2).

Fuseini, A. (2017). Halal food certification in the UK and its impact on food businesses: a review in the context of the European **Union. Jurnal CAB Reviews Vol.12(7).** doi: 10.1079/PAVSNNR201712007.

Hidayat, A. S., & Siradj, M. (2015). Sertifikasi halal dan sertifikasi non halal pada produk pangan industri. AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah, 15(2).

Halim, M. A. A., Salleh, M. M. M., Kashim, M. I. A. M., Ahmad, A. A., & Nordin, N. (2014). Halal pharmaceuticals: legal, shari'ah issues and fatwa of drug, gelatine and alcohol. International Journal of Asian Social Science, 4(12), 1176-1190.

Hanzaee, K. H., & Ramezani, M. R. (2011). Intention to halal products in the world markets. *Interdisciplinary Journal of research in Business*, *1*(5), 1-7.

Hasan, FA., (2017). Penyelenggaraan Parawisata Halal Di Indonesia (Analisis Fatwa DSN-MUI tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah). Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum Vol.2(1). doi: https://doi.org/10.22515/al-ahkam.v2i1.699

Hasan, K. S. (2014). Kepastian hukum sertifikasi dan labelisasi halal produk pangan. Jurnal Dinamika Hukum, 14(2), 227-238.

Hashim, P., & Mat Hashim, D. (2013). A review of cosmetic and personal care products: Halal perspective and detection of ingredient. Pertanika Journals of Science and Technology, 21(2),

281-292.
Hidayat, AS., & Siradj, M. (2017). Argumentasi Hukum Jaminan Produk Halal. Jurnal Bimas Islam Vol.8(1)
Kamaruddin, R., Iberahim, H., & Shabudin, A. (2012). Willingness to pay for halal logistics: the lifestyle choice. Procedia-Social and Behavioral Sciences, 50, 722-729.
Khalid, M. M., Yaakob, M. A. Z., Mohd Sirajuddin, M. D., Bhari, A., & Mahfot, M. (2016). Risk analysis in the halal food industry: An exploratory study. In *Contemporary Issues and Development in the Global Halal Industry* Chapter of Book**.** (pp. 67-79). Springer, Singapore. doi: DOI 10.1007/978-981-10-1452-9_7
Khalid, A. H., Mustaqim, M. I., Salleh, M. F. M., & Nasir, B. M. (2022). Isu Dan Cabaran Dalam Pelaksanaan Rantaian Bekalan Halal Di Malaysia. *Bil 4 Jilid 1 2022*, *4*, 23.
Khan, M. I., Haleem, A., & Khan, S. (2018). Defining halal supply chain management. Supply Chain Forum: An International Journal, 19 (2), 122-131.
Maulida, R. (2013). Urgensi Regulasi Dan Edukasi Produk Halal Bagi Konsumen. Justicia Islamica Jurnal Kajian Hukum dan Sosial, 10(2).
Mohamed, Y. H., Rahim, A. A., Ma'ram, A. B., & Hamza, M. G. (2016). Halal traceability in enhancing halal integrity for food industry in Malaysia–a review. International Research Journal of Engineering and Technology, 3(3), 68-74.
Mukherjee, S. R. (2014). Global halal: meat, money, and religion. Religions, 5(1), 22-75.
Muslimin, J. M. (2019). Halal Product Guarantee in Indonesia: Regulation and Social Inclusion. Shirkah: Journal of Economics and Business, 4(1).
Nakyinsige, K., Man, Y. B. C., & Sazili, A. Q. (2012). Halal authenticity issues in meat and meat products. *Meat science*, *91*(3), 207-214.
Ni'mah, AL. (2018). Implementasi Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal pada Produk Makanan Industri Kecil Menengah (IKM) Di Tulungagung. Tesis Magister Fakultas Hukum, Prodi Hukum Ekonomi Syariah. Diakses dari: http://repo.uinsatu.ac.id/id/eprint/8311.
Pauzi, N., Man, S., Nawawi, M. S. A. M., & Abu-Hussin, M. F. (2019). Ethanol standard in halal dietary product among Southeast Asian halal governing bodies. Trends in Food Science & Technology, 86, 375-380.
Rezai, G., Mohamed, Z., & Shamsudin, M. N. (2012). Non-Muslim consumers' understanding of Halal principles in Malaysia. Journal of Islamic Marketing.
Putra, P. A. A. (2017). Kedudukan sertifikasi halal dalam sistem hukum nasional sebagai upaya perlindungan konsumen dalam hukum Islam. Amwaluna: Jurnal Ekonomi dan Keuangan Syariah, 1(1), 149-165.
Samori, Z., Ishak, A. H., & Kassan, N. H. (2014). Understanding the development of halal food standard: suggestion for future research. International Journal of Social Science and Humanity, 4(6), 482.
Sazali, A. M. T., & Ligte, J. S. (2019). The Importance of Halal Logistics Implementation in Indonesia in Compliance with Domestics and Global Halal Market Requirements. Jurnal Transportasi Multimedia, 17(2), 17-26.
Setyoko, A. T., Isharyadi, F., & Kristiningrum, E. (2018). Kinerja dan Respon Industri Atas Pemberlakuan SNI Wajib. Jurnal Standardisasi, 19(3), 207-218.
Soon, J. M., Chandia, M., & Mac Regenstein, J. (2017). Halal integrity in the food supply chain. British Food Journal, 119 (1), 39 - 51.
Soraji, A. J., Awang, M. D., & Yusoff, A. N. M. (2017). Malaysia halal trust: between reality and challenges. International E-Journal of Advances in Social Sciences, 3(7), 197-204.
Supaino, E., & Roestamy, M. (2017). **Legal Regulation About The Use Of Halal Label To Provide**

Muslim Consumers Protection. Jurnal Ilmiah Living Law, 9(1). https://doi.org/10.30997/jill.v9i1.1019

"Supply chain", British Food Journal, Vol. 119 Iss 1 pp. 39 - 51. doi: http://dx.doi.org/10.1108/BFJ-04-2016-0150.

Susetyo, H., Prihatini, F., Karimah, I., & Ghozi, A. (2019). Regulating Halal Products in Indonesia: Between Religious Needs and Socio-Economic Challenges. Mazahib, 18(1).

Syarifah, N. (2011). Pengembangan dan Implementasi Metode Regulatory Impact Analysis (RIA) untuk Menilai Kebijakan di Kementerian PPN/BAPPENAS. Jakarta: Biro Hukum Kementerian PPN/BAPPENAS.

Tan, M. I. I., Razali, R. N., & Desa, M. I. (2012). Factors influencing ICT adoption in halal transportations: A case study of Malaysian halal logistics service providers. International Journal of Computer Science Issues (IJCSI), 9(1), 62.

Tarmizi, H. A. (2015). Providers For Halal Practices.

Tieman, M., van der Vorst, J. G., & Ghazali, M. C. (2012). Principles in halal supply chain management. Journal of Islamic Marketing, 3(3), 217-243. https://doi.org/10.1108/17590831211259727

Van der Spiegel, M., Van der Fels-Klerx, H. J., Sterrenburg, P., Van Ruth, S. M., Scholtens-Toma, I. M. J., & Kok, E. J. (2012). Halal assurance in food supply chains: Verification of halal certificates using audits and laboratory analysis. Trends in Food Science & Technology, 27(2), 109-119.

Yaacob, T. Z., Jaafar, H. S., & Rahman, F. A. (2016). A Review of Regulatory Framework for Halal Meat Supply Chain: The Case of Halal Meat Based Food Products in Malaysia. Journal of Applied Environmental and Biological Sciences, 6(9S), 14-21.

Zailani, S., Kanapathy, K., Iranmanesh, M., & Tieman, M. (2015). Drivers of halal orientation strategy among halal food firms. British Food Journal

Zulfakar, M. H., Anuar, M. M., & Ab Talib, M. S. (2014). Conceptual Framework on Halal Food Supply Chain Integrity Enhancement. Procedia - Social and Behavioral Sciences, 121, 58–67. https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2014.01.1108.

DIALEKTIKA SAINS DAN AGAMA DALAM FATWA-FATWA MUI TENTANG MEDIS

Ali Sodiqin
Ketua Program Doktor Ilmu Syariah
Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Email: ali.sodiqin@uin-suka.ac.id

Abstrak

Tulisan ini mengelaborasi dialektika antara sains dengan hukum Islam dalam fatwa-fatwa MUI yang berkaitan dengan medis. Fatwa yang merupakan produk hukum Islam harus mendasarkan pada ketentuan wahyu di satu sisi dan mempertimbangkan realitas di sisi yang lain. Dalam fatwa tentang medis, terjadi dialog antara wahyu dan sains dalam penetapan hukum, sehingga perlu dianalisis bagaimana model dialektika wahyu dan sains dalam fatwa tersebut. Bagaimana para ulama menyusun argumentasi hukum dalam fatwa yang berbasis pada ketentuan nash dan temuan sains dalam pengembangan ijtihad saintifik. Objek kajian dalam tulisan ini fatwa-fatwa MUI tentang medis yang diterbitkan mulai tahun 2010 hingga tahun 2021. Analisisnya menggunakan paradigma penafsiran fungsional terhadap wahyu, akal dan realitas yang menjadi dasar pertimbangan fatwa. Hasil temuan penelitian ini adalah: pertama, fatwa-fatwa MUI tentang sains memiliki dua tipologi, yaitu fatwa umum dan fatwa khusus. Fatwa umum bertujuan untuk memberikan pedoman bagi umat Islam dalam pelaksanaan suatu perbuatan, sedangkan fatwa khusus bertujuan memberikan status kehalalan atau keharaman suatu produk sains. Kedua, dialektika sains dan wahyu dalam fatwa memiliki dua model, yaitu Hukum Islam memandu sains dan Sains memandu hukum Islam. Model pertama berlaku pada fatwa yang bertujuan memberikan pedoman umum, sedangkan model kedua terdapat pada fatwa yang memiliki tujuan khusus. Ketiga, hukum yang dirumuskan dalam fatwa-fatwa tersebut menunjukkan adanya pengembangan ijtihad saintifik melalui pola deduktif (istidlali) dan induktif (istiqrai). Ijtihad ini melibatkan tiga pihak, yaitu ulama, ahli sains, dan pemerintah, yang secara kolektif mendialogkan

wahyu, akal dan realitas menjadi putusan fatwa yang dinamis, responsif, dan progresif.

Keywords: sains dan agama, fatwa-fatwa medis, dialektika, ijtihad saintifik.

Pendahuluan

Sains dan agama memiliki dasar yang berbeda, karena sains berbasis pada pengamatan dan penalaran sedangkan agama berbasis pada keyakinan. Hal ini mengakibatkan hubungan keduanya tidak selalu integrative, tetapi juga dapat menimbulkan konflik (Barbour, 2002: 55-83). Aturan-aturan yang berdasar hasil penalaran dikategorikan sebagai produk akal (*human made law*), sedangkan aturan agama berasal dari Tuhan diposisikan sebagai wahyu yang diyakini kebenarannya, sehingga disebut *divine law*. Dengan demikian, sains dan agama berasal dari otoritas yang berbeda, sehingga menghasilkan kekuatan hukum yang berbeda pula. Penalaran manusia bersifat relatif sedangkan kebenaran agama bersifat mutlak. Oleh karena itu diperlukan upaya diskusi dan dialog yang independen dalam aspek subyektif, obyektif, dan intersubyektif antara sains dan agama (Abdullah, 2014). Pengintegrasian sains dan agama dapat dilakukan dengan melakukan kajian ulang verivikasi dan falsifikasi terhadap hasil penafsiran manusia (Muhibbudin, 2015).

Perkembangan dan kemajuan sains seringkali melampaui ketentuan-ketentuan yang ditetapkan agama. Produk-produk sains memunculkan masalah baru dari aspek hukumnya, karena ketiadaan norma agama yang mengatur dan tidak adanya penafsiran hukum dari pemegang otoritas agama sebelumnya. Hal ini menjadi tantangan para ulama modern, termasuk Majelis Ulama Indonesia (MUI). Sebagai wadah para ulama, zuama dan cendekiawan muslim, MUI menjadi sasaran pertanyaan sekaligus tumpuan masyarakat dalam menjawab temuan-temuan baru sains. Maka lahirlah fatwa-fatwa MUI tentang sains sebagai jawaban atas realitas saintifik berdasarkan metodologi penetapan hukum Islam. Oleh karena itu, penting untuk meneliti bagaimana model ijtihad yang dilakukan oleh MUI dalam merumuskan fatwa-fatwa yang berkaitan dengan sains.

Diantara fatwa yang berkaitan dengan sains yang diterbitkan oleh MUI adalah fatwa-fatwa tentang medis, yaitu fatwa yang menetapkan hukum yang berhubungan dengan kedokteran, kesehatan, dan obat-obatan. Fatwa-fatwa ini tidak hanya melibatkan ulama dalam perumusannya, tetapi juga menghadirkan pihak lain, seperti pemerintah dan lembaga atau ahli sains. Keterlibatan tiga pihak ini menarik untuk diteliti, tentang sejauhmana pendapat atau ket-

erangan mereka dijadikan sebagai dasar dan argumentasi hukum dalam fatwa. Bagaimana model dialektika antara hukum Islam (berdasarkan pendapat ulama), dengan kebijakan pemerintah dan keterangan ahli sains. Bagaimana kedudukan sains dalam fatwa tersebut, apakah tunduk pada ketentuan hukum Islam atau sebaliknya hukum Islam mengakomodir temuan sains.

Kajian tentang fatwa MUI telah banyak dilakukan, termasuk di dalamnya fatwa yang berkaitan dengan masalah sains. Syaukani (2015), menemukan bahwa dari aspek metodologi, fatwa-fatwa MUI tentang kesehatan dan kedokteran pada tahun 2005-2010 memiliki tiga tipologi, yaitu ditetapkan sesuai nash, melalui tarjih pendapat, dan menghasilkan ijtihad baru. Landasan penetapan fatwa MUI tentang sains adalah riset, sehingga dapat dipertanggungjawabkan secara syar'i dan ilmiah (Heryani, 2021), karena salah satu syarat penerbitan fatwa Mui adalah mewujudkan kemaslahatan umat (Rosyid, 2018: 51). Fatwa MUI merupakan wujud upaya MUI mengkompronikan sains dan agama (Rasyid, 2019). Dalam fatwa MUI tentang vaksin, kaidah fikih tentang darurat memberikan kemudahan bagi praktisi hukum Islam (Iskandar, 2020), sedangkan dalam fatwa tentang Covid-19, MUI menggunakan talfiq manhaji, yang merupakan terobosan paradigmatic dalam menjawab tantangan zaman (Iqbal, 2020). Fatwa ini memiliki penalaran logis, sejalan dengan kepentingan pemerintah, dan mengakhiri stigma negative terhadap peran politik ulama (Sholeh, 2020)

Tulisan ini meneliti fatwa-fatwa medis yang diterbitkan oleh MUI mulai tahun 2010 hingga 2021, sebanyak 20 fatwa yang berkaitan dengan masalah pengobatan, kesehatan, dan kedokteran. Fatwa-fatwa tersebut menjadi sumber primer dalam tulisan ini, sedangkan tulisan atau pendapat orang tentang fatwa dijadikan sebagai sumber sekunder. Fatwa-fatwa ini dianalisis menggunakan *content analysis*, dengan meneliti dalil hukum (nash, kaidah fikih), qaul ulama, dan pendapat ahli sains dalam fatwa tersebut. Pendekatan yang digunakan adalah paradigma penafsiran fungsional (Mustaqim, 2010: 67). Paradigma ini menempatkan wahyu, akal, dan realitas dalam hubungan fungsional dan bukan struktural. Model penafsirannya bertumpu pada upaya mendialektikan wahyu, akal dan realitas secara terus menerus.

Tulisan ini bertujuan untuk, *pertama,* menemukan tipologi fatwa-fatwa medis yang diterbitkan oleh MUI mulai tahun 2010-2021. Tipologi tersebut didasarkan pada tujuan penetapan fatwa dimaksud, apakah memberikan pedoman secara umum atau menetapkan hukum untuk kasus khusus. *Kedua,* menganalisis putusan fatwa dan argumentasi hukumnya. Siapa sajakah yang terlibat dalam perumusan fatwa dan bagaimana argumentasi hukum dalam fatwa tersebut? *Ketiga,* memetakan model dialektika sains dan agama dalam

fatwa yang dikembangkan oleh MUI melalui fatwa-fatwa medis yang diterbitan. *Keempat,* menjelaskan model ijtihad saintifik yang dikembangkan oleh MUI dalam memadukan wahyu, akal, dan realitas.

Sains dan Otoritas Akal dalam Hukum Islam

Sains dan agama merupakan dua entitas keilmuan yang memiliki perbedaan, baik dari aspek ontologi, epistemologi, maupun aksiologinya. Secara ontologi, agama mengkaji sisi bathin sedangkan sains mengkaji sisi lahirnya. Dari aspek epistemologi, agama mendasarkan kebenarannya pada otoritas Tuhan, sedangkan sains menyandarkan pada etos otonomi pemahaman tanpa bersandar pada otoritas lain. Sains relatif terbuka terhadap pandangan baru, sedangkan agama bersifat sebaliknya, yaitu defensif terhadap pemahaman baru. Dalam aspek aksiologinya, agama bertujuan pada personal transformation, sedangkan sains mengacu pada konsep ilmu untuk ilmu atau kemaslahatan manusia (Bagir, 2005: 101, 148). Perbedaan inilah yang menyebabkan keduanya tidak selalu berada dalam titik temu, yang secara teoritik digambarkan Barbour dalam empat tipologi yaitu: konflik, independen, dialog dan integrasi (Barbour, 2002: 55-83). John F Haught (2004: 1-33) juga membuat tipologi pendekatan yang hampir sama dengan Barbour yaitu: konflik, kontras, kontak dan konfirmasi. Keragaman bentuk hubungan di atas terjadi dalam semua agama, dimana hubungan sains dan agama memiliki interaksi timbal balik serta hilang tumbuh sepanjang sejarah (Arion, 2018: 51).

Dalam pandangan Rolston (1987: 22), sains dan agama memiliki keyakinan yang sama bahwa dunia ini dapat dimengerti dan dipahami secara logis tetapi dengan paradigma yang berbeda. Sains berangkat dari anggapan bahwa ada penyebab dari sesuatu, sedangkan agama menggunakan anggapan bahwa terdapat makna dari sesuatu. Diperlukan model pemikiran agama baru yang mendorong diskusi dan dialog yang independen dalam aspek subyektif, obyektif, dan intersubyektif antara sains dan agama (Abdullah, 2014). Dialog tersebut dapat dilakukan dengan model scholastic atau personalis. Dialog scholactic menggunakan metode interdisipliner dan multidisipliner, sedangkan dialog personalis dilakukan oleh para teolog dan ilmuwan melalui hubungan interpersonal kerja sama (Sanda, 2017). Pertarungan agama dan sains adalah pertarungan argumentatif antara rasionalitas dan irrasionalitas, sehingga cara mengatasinya adalah dengan memahami kebenaran di baliknya (Galadri, 2011).

Dalam keilmuan Islam, kajian hubungan sains dan agama intens dikaji. Dari aspek epistemologi, Malkawi (2015: 34) menjelaskan perlunya mengintegrasikan epistemologi kedua entitas ini dalam dimensi produktif dan kon-

sumtif. Interkoneksi sains dan agama (Islam) harus mewujud dalam integrasi metodologinya, yakni memadukan antara metode observasi dengan metode penalaran dan intuisi (Arsyad, 2016: 115). Model interkoneksi keduanya berada dalam tiga domain, yaitu integratif-independen, integratif-komplemen dan integratif-qualitatif. Ketiga domain ini akan menghilangkan dikhotomi antara sains dan agama dalam objek formal, metode, maupun perannya (Mufid, 2014: 144).

Dalam penetapan hukum Islam, kehadiran sains menghadapi permasalahan metodologis dan ideologis (Al Kahtani, 2015: 179). Di sisi lain, integrasi sains dan agama akan menghasilkan produk hukum yang komprehensif (Baihaki, 2018). Penggunaan sains berkontribusi dalam penemuan alasan berlakunya hukum Islam (Syukria, 2019: 44). Oleh karena itu diperlukan pendekatan yang tepat untuk menafsirkan ketentuan-ketentuan hukum Islam. Nidhal Guessoum (2014) menawarkan pendekatan kuantum dalam menganalisis relasi agama dan sains. Pendekatan ini bertumpu pada filsafat pengetahuan Alquran, yaitu manusia dianugerahi kemampuan belajar melalui akalnya. Hasil penggunaan akal dalam meneliti ayat-ayat Alquraan akan menghasilkan pengetahuan (*'ilm*) dan metodologinya sehingga mengakibatkan munculnya hirarkhi pengetahuan. Sains dan filosofinya juga harus dipahami sebelum melakukan penafsiran terhadap teks agama. Pembacaan terhadap Alquran harus dilakukan secara bertingkat melalui dua level pembacaan, yaitu pembacaan mendasar, umum, dan dapat diakses oleh seluruh masyarakat, serta pembacaan lebih mendalam, canggih dan hanya dapat diakses oleh elite dan terpelajar (Guessoum, 2014: 289-290).

Fatwa-Fatwa MUI tentang Medis

1. Tipologi Fatwa

Fatwa-Fatwa MUI yang berkaitan dengan medis (kedokteran, kesehatan, dan obat-obatan) dari aspek keputusannya dapat dikategorikan ke dalam dua jenis, yaitu fatwa yang berisi tentang panduan hukum secara umum dan fatwa yang memberikan ketetapan hukum terhadap produk khusus. Beberapa fatwa yang isinya memberikan panduan hukum secara umum antara lain: Fatwa tentang Penggunaan mikroba dan produk microbial (Fatwa MUI Nomor 1 Tahun 2010), Fatwa tentang obat dan pengobatan (Fatwa MUI No. 30 Tahun 2013), Fatwa tentang rekayasa genetika dan produknya (Fatwa MUI No. 35 Tahun 2013), Fatwa tentang imunisasi (Fatwa MUI Nomor 4 Tahun 2016), Fatwa tentang penggunaan alcohol dan etanol dalam obat (Fatwa MUI Nomor 40 Tahun 2018), Fatwa tentang penggunaan plasma darah utuk bahan obat (Fatwa MUI

Nomor 45 Tahun 2018), Fatwa tentang transplantasi, dari pendonor mati (Fatwa MUI Nomor 12 Tahun 2019), Fatwa tentang transplantasi dari pendonor hidup (Fatwa MUI Nomor 13 Tahun 2019), Fatwa tentang Penggunaan Human Diploid Cell untuk Bahan Produksi Obat dan Vaksin (Fatwa MUI nomor 001/MUNAS X/MUI/XI/2020), Fatwa tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid 19, (Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2020), Fatwa tentang Hukum Vaksinasi Covid-19 Saat Berpuasa (Fatwa MUI Nomor 13 Tahun 2021), dan Fatwa tentang Hukum Tes Swab untuk Deteksi Covid 19 Saat Berpuasa (Fatwa MUI nomor 23 tahun 2021).

Fatwa yang memberikan pedoman hukum bagi suatu peristiwa secara umum memiliki ciri-ciri antara lain: *pertama* dalam ketetapan hukumnya bersifat memberikankan ketentuan umum. *Kedua,* dalam penetapan dasar hukumnya tidak melibatkan pandangan ahli sains. Namun demikian, terdapat fatwa jenis ini yang memperhatikan pendapat ahli sains, yaitu dalam fatwa tentang rekayasa genetika dan produknya, imunisasi, penggunaan alcohol/etanol dalam obat, dan fatwa tentang penggunaan plasma darah untuk bahan obat. *Ketiga,* dasar pertimbangan fatwanya adalah merespon kebijakan pemerintah dan atau memberikan kepastian hukum bagi umat Islam.

Fatwa jenis kedua adalah fatwa yang isinya memberikan ketetapan hukum suatu produk. Menetapkan hukum terhadap kasus khusus. Fatwa-fatwa MUI yang termasuk dalam kategori ini adalah: Fatwa tentang: Vaksin Meningitis (Fatwa MUI Nomor 6 Tahun 2010), Fatwa tentang Vaksin Influenza (Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2017), Fatwa tentang Vaksin MR (Meases Rubella) Produk Serum Institute of India untuk Imunisasi (Fatwa MUI Nomor 33 Tahun 2018), Fatwa tentang Vaksin Covid-19 Dari Sinovac (Fatwa MUI Nomor 2 Tahun 2021), Fatwa tentang Vaksin Covid-19 Produk AstraZeneca (Fatwa MUI nomor 14 tahun 2021), Fatwa tentang Vaksin Covid-19 Produk Sinopharm (Fatwa MUI nomor 27 tahun 2021), Fatwa tentang Vaksin Covid-19 Produk Pfizer (Fatwa MUI nomor 48 tahun 2021), dan Fatwa tentang Vaksin Covid-19 Dari Anhui Zhifei Longcom Biopharmaceutical. (Fatwa MUI Nomor 53 Tahun 2021).

Berbeda dengan fatwa kategori yang pertama, fatwa yang menetapkan ketentuan hukum produk khusu ini memiliki ciri tersendiri. Ciri-ciri tersebut antara lain, *pertama,* terbitnya fatwa ini karena adanya berdasarkan permintaan, terutama permintaan sertifikasi halal, baik dari pemerintah maupun dari perusahaan penghasil produk tersebut. *Kedua,* isi dari fatwa adalah memberikan keputusan hukum, yaitu berupa tiga jenis keputusan: halal, haram, dan mubah dalam kondisi darurat. *Ketiga,* dalam proses perumusan fatwa melibatkan berbagai pihak di luar lembaga MUI, yaitu pihak pemerintah (melalui Kementerian Kesehatan), Badan Pengawasan Obat dan Makanan (BPOM) se-

bagai lembaga yang kompeten dalam menetapkan keamanan, mutu dan kemanjuran produk, Para ahli sains, baik dari kalangan praktisi (dokter) maupun akademisi, dan Tim dari LPPOM MUI.

2. Putusan Fatwa dan Argumentasi Hukumnya

Dari aspek metodologi, fatwa-fatwa covid-19 telah memenuhi kaidah-kaidah dalam penetapan hukum dalam Islam, yaitu menggunakan sumber Alquran, Hadis, kaidah-kaidah fikih (*legal maxim*), dan pendapat (qaul) ulama fikih. Putusan fatwa-fatwa MUI dan argumentasi hukumnya dalam persoalan yang berkaitan dengan medis dapat dipetakan sebagai berikut:

No	Fatwa	Putusan Hukum	Argumen Hukum
1	Fatwa MUI Nomor 1 Tahun 2010 tentang Penggunaan Mikroba Dan Produk Mikrobial dalam Produk Pangan	Hukum Asal mikroba Halal, jika menggunakan media najis, jika dapat dipisahkan maka HALAL sesudah disucikan. jika menggunakan media yang memanfaatkan unsur babi, maka HARAM	pensucian harus syar'i, menggunakan air dua kullah (270 liter)
2	Fatwa MUI Nomor 6 Tahun 2010 tentang Vaksin Meningitis	Vaksin Glaxo haram	Dalam produksinya bersentuhan dengan bahan yang tercemar babi
		Vaksin Novartis dan Zheinjang halal	Dalam produksinya tidak bersentuhan babi dan telah melalui proses pensucian.
3	Fatwa MUI No. 30 Tahun 2013 tentang Obat dan Pengobatan	obat untuk pengobatan wajib menggunakan bahan yang suci dan halal.	boleh menggunakan obat yang berbahan najis dan haram jika dalam konsisi: *darurah syar'iyah*, belum ada yang suci dan halal, dan ada rekomendasi dari ahli yang kompeten bahwa belum ada obat yang halal.

4	Fatwa MUI No. 35 Tahun 2013 tentang Rekayasa Genetika dan Produknya	Melakukan rekayasa genetika terhadap hewan, tumbuh-tumbuhan dan mikroba (jasad renik) adalah mubah (boleh).	Syarat kebolehannya: untuk kemaslahatan, tidak membahayakan manusia dan lingkungan, dan tidak menggunakan gen atau bagian lain yang berasal dari tubuh manusia,
		Tumbuh-tumbuhan hasil rekayasa genetika adalah halal.	syarat kebolehan: bermanfaat dan tidak membahayakan
		Hewan hasil rekayasa genetika adalah halal	Syaratnya: Hewannya termasuk kategori *ma'kul al-lahm* (jenis hewan yang dagingnya halal dikonsumsi), bermanfaat dan tidak membahayakan.
		Produk hasil rekayasa genetika pada produk pangan, obat-obatan, dan kosmetika adalah halal	Syaratnya: bermanfaat dan tidak membahayakan, sumber asal gen pada produk rekayasa genetika bukan berasal dari yang haram
5	Fatwa MUI Nomor 4 Tahun 2016 tentang Imunisasi	Imunisasi hukumnya boleh (mubah). Vaksin yang digunakan harus vaksin yang halal dan suci.	Vaksin haram dibolehkan dengan syarat: kondisi *al-dlarurat atau al-hajat;* adanya keterangan tenaga medis yang kompeten dan dipercaya bahwa tidak ada vaksin yang halal.
		Imunisasi hukumnya wajib jika: tidak diimunisasi akan menyebabkan kematian, penyakit berat, atau kecacatan permanen yang mengancam jiwa.	Imunisasi tidak boleh dilakukan jika menimbulkan dampak yang membahayakan (*dlarar*), berdasarkan pertimbangan ahli yang kompeten dan dipercaya.
6	Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2017 tentang Produk Vaksin Influenza Dari Hualan Biological Bacterin Co. Ltd Xinxiang China	Vaksin Influenza yang diproduksi oleh Hualan Biological Bacterin Co. Ltd Xinxiang China hukumnya suci dan halal	Tidak menggunakan babi dan turunannya, juga tidak menggunakan alkohol dan darah. Tidak ditemukan bahan yang najis sehingga seluruh alat produksi juga tidak terpapar bahan yang najis.
7	Fatwa MUI Nomor 33 Tahun 2018 tentang Penggunaan Vaksin MR (Meases Rubella) Produk Serum Institute of India untuk Imunisasi	Vaksin MR produk dari Serum Institute of India (SII) hukumnya haram	menggunakan bahan yang berasal dari babi, dan trypsin yang berasal dari pankreas babi, bahan yang berasal dari tubuh manusia, yaitu human diploid cell.
		Penggunaan Vaksin MR produk dari Serum Institute of India (SII), pada saat ini, diboleh-kan (mubah) karena: *darurat syar'iyyah*, belum ada vaksin yang halal dan suci	Campak merupakan penyakit yang sangat mudah menular, sedangkan Rubella adalah penyakit akut dan ringan yang sering menginfeksi anak dan dewasa muda yang rentan. Komplikasi dari campak yang dapat menyebabkan kematian.

8	Fatwa MUI Nomor 40 Tahun 2018 tentang Penggunaan Alkohol/Etanol dalam obat	Penggunaan alkohol/etanol yang bukan berasal dari industri khamr untuk bahan obat-obatan cair ataupun non cair hukumnya boleh, dengan syarat: tidak membahayakan kesehatan, tidak disalahgunakan, sesuai dosis, tidak untuk tujuan mabuk.	alkohol tidak hanya terdiri dari etanol, melainkan juga mencakup senyawa lain, seperti metanol, propanol, butanol, dan sebagainya. etanol dapat dibedakan menjadi etanol hasil samping industri khamr dan etanol hasil industri non khamr (baik merupakan hasil sintesis kimiawi dari [petrokimia] ataupun hasil industri fermentasi non khamr).
9	Fatwa MUI Nomor 45 Tahun 2018 tentang Penggunaan Plasma Darah Untuk Bahan Obat	Plasma darah hukumnya suci dan boleh dimanfaatkan dengan ketentuan: hanya untuk bahan obat, tidak berasal dari darah manusia, berasal dari darah hewan halal.	Plasma darah dipisahkan dari darah melalui suatu proses sentrifugasi. Plasma darah terdiri dari air, protein, asam amino, hormon, enzim, limbah nitrogen, nutrisi, dan gas. Plasma darah dan turunannya, berperan dalam sistem kekebalan tubuh, dan mempunyai khasiat obat.
10	Fatwa MUI Nomor 12 Tahun 2019 tentang Transplantasi dari Pendonor Mati.	Pengambilan dan transplantasi organ dan/atau jaringan tubuh tanpa adanya alasan yang dibenarkan secara syar'i hukumnya haram. Transplantasi organ dan/atau jaringan tubuh orang yang meninggal kepada orang yang hidup dibolehkan, kecuali pada organ reproduksi, organ genital, dan otak	Organ tubuh bukan hak milik (haqqul milki) manusia. Transplantasi diperbolehkan jika: terdapat *darurah syar'iyah*, tidak diperoleh upaya medis lain kecuali transplantasi, tidak untuk komersial, adanya pendapat dari ahli tentang dugaan kuat tentang keberhasilan transplantasi, dilakukan oleh ahli yang kompeten dan kredibel, Ada izin dari keluarga dan/atau pemerintah, Proses transplantasi diselenggarakan oleh negara;
11	Fatwa MUI Nomor 13 Tahun 2019 tentang Transplantasi dari Pendonor Hidup	Sama dengan sebelumnya	Sama dengan sebelumnya
12	Fatwa MUI nomor 001/MUNAS X/MUI/XI/2020 tentang Penggunaan Human Diploid Cell untuk Bahan Produksi Obat dan Vaksin;	Penggunaan sel yang berasal dari bagian tubuh manusia untuk bahan obat atau vaksin hukumnya haram,	Sel merupakan bagian tubuh manusia (*juz'u al-insan*) wajib dimuliakan.
		Dalam hal terjadi kondisi kedaruratan (*darurah syar'iyah*) atau kebutuhan mendesak (*hajah syar'iyah*), penggunaan human diploid cell untuk bahan obat atau vaksin hukumnya boleh.	Syarat kebolehan: tidak ada bahan lain yang halal, obat/vaksin tersebut hanya untuk penyakit berat, tidak ada bahaya bagi orang yang diambil selnya, jika sel didapat dari embrio harus memenuhi syarat syar'i, harus seijin pendonor, jika diambil dari orang yang sudah meninggal harus seijin keluarganya, niatnya tolong menolong.

13	Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid 19	Orang yang terpapar virus Corona, salat Jumat dapat diganti dengan salat zuhur. Haram melakukan aktifitas ibadah sunnah yang membuka peluang terjadinya penularan,	Salat berjamaah berpeluang terjadinya penularan virus covid-19. WHO: menetapkan kondisi pandemic covid -19.
14	Fatwa MUI Nomor 2 Tahun 2021 tentang Produk Vaksin Covid-19 Dari Sinovac Life Sciences Co. Ltd. China dan PT. Bio Farma (Persero);	Vaksin Covid-19 produksi Sinovac Life Sciences Co. Ltd. China dan PT. Bio Farma (Persero) hukumnya suci dan halal	Tidak ada penggunaan bahan turunan babi dan bahan yang berasal dari bagian tubuh manusia pada seluruh tahapan proses produksi. Terdapat jaminan keamanan (safety), mutu (quality), serta kemanjuran (efficacy)
15	Fatwa MUI Nomor 13 Tahun 2021 tentang Hukum Vaksinasi Covid-19 Saat Berpuasa	Vaksinasi Covid-19 yang dilakukan dengan injeksi intramuscular (menyuntikkan obat atau vaksin melalui otot) tidak membatalkan puasa.	ALASAN: berdasar QAUL ULAMA
16	Fatwa MUI nomor 14 tahun 2021 tentang Produk Vaksin Covid-19 Produk AstraZeneca	Vaksin Astrazeneca hukumnya haram karena dalam proses produksinya memanfaatkan tripsin dari babi.	Sel inang yang digunakan berasal dari sel diploid manusia (diambil dari jaringan ginjal bayi manusia puluhan tahun lalu), terdapat penggunaan tripsin dari babi pada penyiapan bibit vaksin rekombinan, untuk menumbuhkan Ecoli.
		Penggunaan Astrazeneca mubah saat ini karena: ada kondisi mendesak (darurat. bahaya penyebaran covid).	Penanganan pandemic tergantung keberhasilan vaksinasi, ketersediaan masih jauh dari kebutuhan, vaksin Astrazeneca telah memenuhi aspek keamanan, dan BPOM, terjadi persaingan ketat mendapatkan vaksin.
17	Fatwa MUI nomor 23 tahun 2021 tentang Hukum Tes Swab untuk Deteksi Covid 19 Saat Berpuasa	Pelaksaan tes Swab sebagaimana dalam ketentuan umum tidak membatalkan puasa.	penjelasan dokter tentang swab (*nasofaring* dan *orafaring*). Adanya aturan tentang protocol kesehatan selama pandemi Covid-19 belum berakhir
18	Fatwa MUI nomor 27 tahun 2021 tentang Produk Vaksin Covid-19 Produk Sinopharm;	Vaksin Sinopharm hukumnya haram.	Terdapat penggunaan tripsin dari babi pada penyiapan bibit vaksin rekombinan, untuk menumbuhkan Ecoli.
		Penggunaan Sinophram mubah saat ini karena: ada kondisi mendesak (darurat),	Penanganan pandemic tergantung keberhasilan vaksinasi, ketersediaan masih jauh dari kebutuhan, vaksin Sinpharm telah memenuhi aspek keamanan, dan BPOM, di tingkat global terjadi persaingan ketat mendapatkan vaksin.

19	Fatwa MUI nomor 48 tahun 2021 tentang Produk Vaksin Covid-19 Produk Pfizer	Vaksin Pfizer hukumnya haram.	Terdapat penggunaan tripsin dari babi pada penyiapan bibit vaksin rekombinan, untuk menumbuhkan Ecoli.
		Penggunaan Pfizer mubah saat ini karena: ada kondisi mendesak (darurat),	Penanganan pandemic tergantung keberhasilan vaksinasi, ketersediaan masih jauh dari kebutuhan, vaksin Pfizer telah memenuhi aspek keamanan, dan BPOM, di tingkat global terjadi persaingan ketat mendapatkan vaksin.
20	Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 53 Tahun 2021 tentang Produk Vaksin Covid-19 dari Anhui Zhifei Longcom Biopharmaceutical Co., LTD	Vaksin dengan merek ZifivaxTM ini dinyatakan suci dan halal.	Dalam proses produksinya memenuhi standar halal dan tidak ditemukan penggunaan material yang haram dan atau najis dalam ingredients (bahan) dan juga dalam proses produksinya

Model Dialektika Sains dan Agama dalam Fatwa

Fatwa-fatwa MUI tentang medis menunjukkan adanya dialektika sains dan agama dalam penetapan hukum. Sains yang berupa produk pemikiran manusia berintegrasi dengan ketentuan-ketentuan hukum yang bersumber dari ajaran agama Islam. Temuan sains seperti vaksin, rekayasa genetika, plasma darah, human diploid cell, memunculkan pertanyaan di masyarakat mengenai kebolehan dan kehalalannya. Produk-produk sains ini belum pernah ditemukan pada masa sebelumnya, sehingga ketentuan hukum yang berlaku baginya juga tidak ditemukan dalam nash maupun pendapat para ulama klasik. MUI sebagai lembaga yang memiliki otoritas dalam penetapan hukum di Indonesia memiliki kewajiban untuk memberikan jawaban atas temuan sains tersebut, baik karena permintaan masyarakat, pemerintah, maupun pihak produsen.

Dalam upaya menjawab masalah baru tersebut, MUI memiliki panduan dalam penetapan fatwanya. Terdapat tiga pendekatan yang digunakan oleh MUI sebagai pedoman penyusunan fatwa, yaitu pendekatan nash qat'i, pendekatan qauly, dan pendekatan manhaji. Setiap fatwa yang dirumuskan harus memiliki dasar yang jelas dan metodologi yang dapat dipertanggungjawabkan. Dalam konteks perumusan fatwa tentang medis, maka MUI menggunakan ketiga pendekatan tersebut dengan menyebutkan dalil nash, baik dari Alquran dan hadis, kaidah fikih, dan pendapat ulama fikih yang diambil dari kitab-kitab fikih mereka. Ketentuan-ketentuan tersebut kemudian didialogkan

dengan temuan sains dan dijadikan sebagai dasar interpretasi dan penetapan hukum.

Dialektika antara sains dan agama dalam fatwa-fatwa MUI tentang medis menunjukkan adanya dua model, yaitu hukum memandu sains dan sains memandu hukum. Model dialektika dimana hukum Islam memandu sains terlihat dalam fatwa-fatwa MUI yang bertujuan memberikan pedoman umum bagi masyarakat. Ijtihad dalam model ini bersifat deduktif atau *istidlali*. Ketentuan-ketentuan di dalam nash, kaidah-kaidah fikih yang mu'tabar, dan pendapat ulama fikih menjadi dasar dalam penetapan hukum. Keberadaan sains dalam fatwa jenis ini adalah sebagai pertimbangan hukum, dimana saains harus tunduk pada ketentuan hukum. Keputusan fatwa menjadi *guidance* bagi arah perkembangan sains yang harus dipenuhi dan tidak boleh dilanggar. Model dialektika ini terdapat pada fatwa tentang penggunaan mikroba dan produk microbial, obat dan pengobatan, rekayasa genetika, imunisasi, penggunaan alcohol/etanol, plasma darah, transpalntasi dan penggunaan human diploid cell untuk bahan produk obat dan vaksin. Dalam fatwa-fatwa tersebut keputusan hukumnya didominasi oleh pendapat ulama dan sedikit atau bahkan tidak melibatkan ahli sains. Hal ini dapat dipahami, karena dalam ijtihad istidaly, penguasaan terhadap nash dan interpretasinya berada dalam kewenangan para ulama.

Model kedua adalah sains memandu hukum. Dalam kategori ini, peran ahli sains mendominasi dalam penetapan hukum, sebagaimana terlihat dalam keterlibatan mereka dalam perumusan fatwa. Model dialektika ini terdapat dalam fatwa-fatwa tentang vaksin, seperti vaksin meningitis, influenza, meases rubella, covid-19. Dalam fatwa-fatwa tersebut, sains menjadi dasar penetapan hukum dan atau mengubah ketentuan/aturan hukum. Pendapat para ahli sains dan lembaga sains menjadi dalil yang dipergunakan para ulama dalam memutuskan fatwa. Di sisi lain, temuan sains juga menjadi dasar bagi penetapan kemaslahahatan, penetuan situasi darurat, dan pendefinisian istilah tayyib. Ketetapan hukum dalam fatwa tergantung pada keterangan ahli sains tentang produk yang akan ditetapkan hukumnya. Dalam perumusan fatwanya, MUI menggunakan model ijtihad induktif (*istiqrai*)

Penentuan adanya kemaslahatan dari suatu produk sains ditetapkan berdasarkan keterangan ahli sains. Seperti dalam fatwa tentang kebolehan menggunakan vaksin yang dinyatakan haram, karena terdapat kemaslahatan di dalamnya, yaitu pencegahan penularan covid-19 dan pencapaian *herd community*. Penentuan situasi darurat juga atas dasar pertimbangan para ahli sains, seperti kebolehan menggunakan vaksin meases rubella yang haram karena berasal dari babi. Dasar kebolehannya adalah situasi darurat penularan campak

dan rubella yang dapat menyebabkan kematian. Demikian juga dengan penetapan kriteria tayyib dalam penetapan vaksin yang diperolah dari lembaga sains, yaitu BPOM. Ulama mendefinisikan vaksin yang tayyib sesuai dengan ketentuan BPOM, yaitu memenuhi unsur keamanan (*safety*), mutu (*quality*), dan kemanjuran (*efficacy*).

Fatwa MUI dan Pengembangan Ijtihad Saintifik

Dalam fatwa-fatwa MUI yang berkaitan dengan medis, pencapaian kemaslahatan, pencegahan kemafsadatan, serta terpenuhinya aspek tayyib menjadi dasar filosofis penetapan hukumnya Sains ditempatkan sebagai alat untuk menafsirkan dan juga sebagai dasar penetapkan hukum. Ketetapan ini menunjukkan adanya pengakuan akal sebagai sumber hukum bukan sekedar sebagai alat untuk menafsirkan hukum. Melalui fatwa-fatwa tersebut, MUI dengan otoritas yang dimilikinya mengintegrasikan wahyu dan sains tanpa mengabaikan posisi Tuhan sebagai sumber otoritatif dalam Islam. Otoritas Tuhan direpresentasikan melalui penggunaan nash Alquran dan Hadis sebagai sumber fatwa. Kedudukan otoritas Tuhan sebagai adalah central (Abou Fadhl, 2001: 11), tetapi aturan-aturan yang tertulis dalam kitab suci merupakan korpus yang terbuka sehingga memerlukan interpretasi dan elaborasi (Yildrim, 2019: 9). Maka, disinilah para mufti memainkan peran penting dalam menerjemahkan aturan tersebut ke dalam realitas. Sehingga dalam fatwa-fatwa tersebut bertemu antara otoritas Tuhan, sebagai sumber hukum, dengan otoritas manusia sebagai penafsir hukum. Adaptabilitas, fleksibilitas, dinamika dan pluralitas hukum dalam Islam menunjukkan kuatnya otoritas ulama dalam mengelaborasi hukum yang diciptakan oleh Tuhan (Hallaq, 2009: 27).

Secara metodologis terjadi dinamika model ijtihad, yaitu model deduktif (*istidlâl*) dan model induktif (*istiqrâ*) dalam penetaapan hukum fatwa. Dinamika penggunaan dua model ijtihad ini menunjukkan upaya MUI melakukan ijtihad progresif (Sholeh, 2020). Model deduktif menunjukkan dominannya otoritas ulama dalam penetapan fatwa, sedangkan model induktif lebih menekankan pada otoritas ahli sains. Pendapat ahli sains digunakan untuk menafsirkan ketentuan normatif yang bersumber wahyu dengan melihat kemungkinan perluasan, pengecualian, atau perubahan hukum. Penggunaan model induktif bukan untuk mengabaikan ketentuan normatif, tetapi memberikan tafsir baru berdasarkan realitas baru.

Fatwa-fatwa MUI tentang medis menunjukkan upaya para ulama melakukan ijtihad saintifik. Temuan sains merupakan realias yang tidak dapat diingkari, seiring dengan perkembangan dan kemajuan teknologi di bidang

medis. Realitas saintifik ini menguji responsifitas sekaligus responsibilitas para ulama dalam penetapan hukum. Dalam perspektif hukum Islam, realitas baru ini menguji fleksibilitas dan adaptabilitas hukum Islam dalam menjawab kemajuan peradaban. Oleh karena itu diperlukan ijtihad kolektif yang melibatkan semua pihak yang berkompeten dan berkepentingan, mulai dari Ulama, Pemerintah, dan Ahli Sains. Ulama berkedudukan sebagai ahli yang kompeten dalam pemahaman nash atau sumber hukum Islam, Pemerintah berkedudukan sebagai pihak yang berkompeten dalam penetapan kebijakan, sedangkan Ahli Sains adalah pihak yang memiliki otoritas dalam menjelaskan temuan sains.

Fatwa medis sebagai bentuk ijtihad saintifik harus memenuhi ketentuan ijtihad dalam hukum Islam. Dalam konteks ini, MUI mampu mengintegrasikan dan menginterkoneksikan antara nash, kaidah fikih, qaul ulama dengan hasil temuan sains. Pada satu sisi, MUI melakukan upaya kontekstualisasi hukum Islam melalui keputusan fatwanya. Fatwa menjadi jawaban atas pertanyaan masyarakat tentang status kehalalan sebuah produk sains. Melalui fatwa, MUI menunjukkan bahwa hukum Islam mampu menjawab tantangan zama. Di sisi yang lain, MUI mengakomodir hasil penalaran (*ra'y*) sebagai dasar penetapan hukum. Akal (temuan sains) dapat menjadi sumber hukum dalam fatwa, tetapi bukan sebagai sumber hukum yang mandiri. Oleh karena itu hasil temuan sains tetap dikuatkan dengan dalil, baik berupa nash, kaidah fikih maupun qaul ulama.

Penggunaan sains sebagai pertimbangan dalam penetapan hukum merupakan bentuk nyata penggunaan penalaran manusia yang diakui dalam hukum Islam. Penetapan kemaslahatan maupun kemudharatan dari sebuah aturan melibatkan penalaran, terutama dalam menafsirkan teks maupun realitas. Teks-teks dalam kitab suci bersifat statis dan diam, sehingga penerapannya menjadi aturan hukum memerlukan penafsiran yang merupakan otoritas manusia (Hillier, 2010: 269). Melalui penafsirann inilah terjadi harmoni antara wahyu dengan akal (Kamali, 2005: 474), antara otoritas Tuhan dengan otoritas manusia. Wahyu merepresentasikan aspek keyakinan (*believe*), sedangkan penalaran menggambarkan pengetahuan (*knowledge*) (Gallegos: 49). Hukum Islam, sebagaimana tercermin dalam fatwa-fatwa MUI tentang medis, merupakan perpaduan antara keyakinan dan pengetahuan, integrasi antara *divine law* dengan *human made law*.

Penutup

Fatwa Majelis Ulama Indonesia memiliki peran yang signifikan dalam

aspek hukum Islam, sosial, dan politik. Dalam aspek hukum Islam, fatwa MUI menjadi pedoman umat Islam Indonesia dalam menyikapi peristiwa atau produk tertentu. Dalam aspek sosial penerbitan fatwa memiliki implikasi penting, terkait dengan fungsi MUI sebagai pembawa aspirasi sekaligus pemberi edukasi dan solusi bagi problem sosial yang berkembang di masyarakat. Demikian juga dalam aspek politik, kehadiran fatwa dapat menjadi pedoman sekaligus pemberi arah pemerintah dalam pembuatan kebijakan yang bertumpu pada kemaslahatan umat.

Dalam penerbitan fatwa-fatwa tentang medis, MUI perlu mendesain ijtihad saintifik dengan menguatkan keterlibatan tiga pihak, Ulama, ahli sains, dan pemerintah. Dalam implementasinya, MUI dapat menggunakan paradigma fungsional dalam mengintegrasikan ketentuan nash, temuan sains, dan realitas yang berkembang, untuk memproduksi fatwa yang meneguhkan norma hukum Islam, merespon produk sains, dan memberikan arah dan solusi bagi penyusunan kebijakan nasional. Ketiga unsur tersebut harus terintegrasi membentuk symbiosis mutualisme dan tidak meninmbulkan konflik. Dalam konteks inilah, MUI dapat mengharmonisasikan antara ketentuan tekstual dalam nash maupun qaul ulama dengan realitas kontekstual yang berkembang di masyarakat. Fatwa MUI tentang sains merupakan bentuk responsibilitas sekaligus responsifitas yang menunjukkan kedudukan MUI sebagai wadahnya Ulama, Zuama dan Intelektual Muslim.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, M. Amin. "Religion, Science and Culture, an Integrated, Interconnected Paradigm of Science." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* Vol. 52, No. 1 (2014): p. 175-203.

Abou El Fadl, Khaled. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*. Oxford, UK: Oneworld Publications, 2001.

Al Kahtani, Theeb, Khaldoon Aljerian, Bartholomew Golding, Sakher Alqahtani. "Forensic science in the context of Islamic law: A review." *Journal of Forensic and Legal Medicine* Vol. 34 (2015): p. 179-181.

Arion, Alexandru-Corneliu. "Relationship Between Faith and Science in The Major World Religions". *IFIJISR Icoana Redinței* Vol. 4, No. 7 (2018): p. 51-66.

Arsyad, Azhar. "Integration Tree and the Interconnectivity of Science and Religion". *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 14, No. 2 (2016): p. 115-38.

Bagir, Zainal Abidin (ed.). *Integrasi Ilmu dan Agama, Interpretasi dan Aksi.* Bandung: Mizan, 2005.

Baihaki, Egi Sukma. "Preacher and Scientist: Integration of Science in Law Determination". *Kaunia* Vol. XIV, No. 1 (2018): p. 1-4.

Barbour, Ian G. *Juru Bicara Tuhan Antara Sains dan Agama*, translated by E.R Muhammad. Bandung: Mizan, 2002.

Galadari, Abdulla. "Science vs. Religion: The Debate Ends". *The International Journal of Science in Society* Vol. 2, No. 2 (2011): p. 1-9.

Gallegos, Emma. "Reason in Islamic Law". *Macalester Islam Journal* Vol. 1, No. 1 (2006): p. 48-53.

Guessoum, Nidhal. *Islam dan Sains Modern*. translated by Maufur. Bandung: PT Mizan Pustaka, 2014.

Hallaq, Wael B. *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Haught, John F. *Perjumpaan Sains dan Agama Dari Konflik ke Dialog*. translated Fransiskus Borgias. Bandung: Mizan, 2004.

Heryani, 2021, "Memahami Fatwa MUI tentang Kadar Etanol pada Produk Makanan dan Minuman", dalam https://www.halalmui.org/mui14/main/detail/memahami-fatwa-mui-tentang-kadar-etanol-pada-produk-makanan-dan-minuman

Hillier, H. Chad. "Muhammad Iqbal on al-fiqh: Towards a Natural Law Jurisprudence". *Journal of Islamic Law and Culture* 12/3 (2010): p. 258-83.

Iqbal, Muhammad, "Metode Talfiq Manhaji MUI Dalam Fatwa", *Al-'Adl*, Vol. 13 No. 2, Juli 2020.

Iskandar, Rizky Fauzi, "Kedokteran Kontemporer Perspektif Hukum Islam, Studi Kasus Fatwa MUI tentang Vaksin", *Tesis*, Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2020.

Jamaa, La. "Fatwas of the Indonesian council of ulama and its contributions to the development of contemporary Islamic law in Indonesia". *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* Vol. 8, No. 1 (2018): p. 29-56.

Kamali, Muhammad Hashim. *Principle of Islamic Jurisprudence,* third edition. Cambridge UK: Islamic Texts Society, 2005.

Malkawi, Fathi Hasan. *Epistemological Integration, Essentials of an Islamic Methodology*. Transl. by Nancy Roberts, Herndon USA: International Institute of Islamic Thought, 2015.

Mufid, Fathul. "Islamic Sciences Integration". *QIJIS: Qudus International Journal of Islamic Studies* Vol. 2, No. 2 (2014): p. 144-60.

Muhibbuddin, Muhammad, "Ijtihad Scientific Dalam Hukum Islam, (Refleksi Metodologis Penemuan Hukum Islam)", *AHKAM*, Volume 3, Nomor 1, Juli 2015: p. 1-20.

Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Cet.1. Yogyakarta: LKiS, 2010.

Rasyid, Muhammad, "Integrasi Islam dan Sains Dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia (Tinjauan Fatwa MUI No. 02 Tahun 2004 Tentang tentang Peranan Hisab dan Rukyah dalam Penetapan Awal Bulan)", *Proceeding Antasari International Conference*, 2019.

Rolston, Holmes, III. *Science and Religion A Critical Survey.* New York: Random House, 1987.
Rosyid, Maskur, "Merealisasikan Kemaslahatan; Membaca Ulang Metodologi Fatwa MUI", dalam Buku *Peran Fatwa MUI dalam Berbangsa dan Bernegara, Pandangan Akademisi terhadap Fatwa MUI*, Jakarta: Komisi Fatwa MUI, 2018).
Sanda, Dragos Constatin, Luana Alexandra Smarandoiu, and Costea Munteanu. "The Dialogue between Science and Religion: A Taxonomic Contribution". *Religions* Vol. 8, No. 35 (2017): p. 1-18.
Sholeh, M. Asrarun Ni'am. "Towards a Progressive Fatwa: MUI's Response to the COVID-19 Pandemic". *Ahkam* Vol. 20, No. 2. (2020): p. 281-298.
Syaukani, Ahmad Zaky, "Fatwa-Fatwa Kesehatan Dan Kedokteran Majelis Ulama Indonesia Tahun 2005-2010 (Study Pendekatan Ushûl al-Fiqh)", *Tesis*, Studi Ilmu Syari'ah Program Pascasarjana Institut Ilmu Al-Qur`An (IIQ), Jakarta.
Syukriya, Alvi Jauharotus, Hayyun Durrotul Faridah. "Kajian Ilmiah dan Teknologi Sebab Larangan Suatu Makanan Dalam Syariat Islam". *Journal of Halal Product and Research* Vol. 2, No. 1 (2019): p. 44-50.
Yildirim, A. Kadir. *The New Guardians of Religion: Islam And Authority In The Middle East*, Center for Middle East, Rice University's Baker Institute for Public Policy, 2019.

Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia

Fatwa MUI Nomor 1 Tahun 2010 tentang Penggunaan Mikroba Dan Produk Mikrobial dalam Produk Pangan.
Fatwa MUI Nomor 6 Tahun 2010 tentang Vaksin Meningitis.
Fatwa MUI No. 30 Tahun 2013 tentang Obat dan Pengobatan
Fatwa MUI No. 35 Tahun 2013 tentang Rekayasa Genetika dan Produknya.
Fatwa MUI Nomor 4 Tahun 2016 tentang Imunisasi
Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2017 tentang Produk Vaksin Influenza Dari Hualan Biological Bacterin Co. Ltd Xinxiang China.
Fatwa MUI Nomor 33 Tahun 2018 tentang Penggunaan Vaksin MR (Meases Rubella) Produk Serum Institute of India untuk Imunisasi.
Fatwa MUI Nomor 40 Tahun 2018 tentang Penggunaan Alkohol/Etanol dalam obat.
Fatwa MUI Nomor 45 Tahun 2018 tentang Penggunaan Plasma Darah Untuk Bahan Obat.
Fatwa MUI Nomor 12 Tahun 2019 tentang Transplantasi dari Pendonor Mati.
Fatwa MUI Nomor 13 Tahun 2019 tentang Transplantasi dari Pendonor Hidup.
Fatwa MUI nomor 001/MUNAS X/MUI/XI/2020 tentang Penggunaan Human Diploid Cell untuk Bahan Produksi Obat dan Vaksin.
Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid 19.
Fatwa MUI Nomor 2 Tahun 2021 tentang Produk Vaksin Covid-19 Dari Sinovac Life Sciences Co. Ltd. China dan PT. Bio Farma (Persero).
Fatwa MUI Nomor 13 Tahun 2021 tentang Hukum Vaksinasi Covid-19 Saat Berpuasa.
Fatwa MUI nomor 14 tahun 2021 tentang Produk Vaksin Covid-19 Produk AstraZeneca.
Fatwa MUI nomor 23 tahun 2021 tentang Hukum Tes Swab untuk Deteksi Covid 19 Saat Berpuasa.
Fatwa MUI nomor 27 tahun 2021 tentang Produk Vaksin Covid-19 Produk Sinopharm.
Fatwa MUI nomor 48 tahun 2021 tentang Produk Vaksin Covid-19 Produk Pfizer.
Fatwa MUI Nomor 53 Tahun 2021 tentang Produk Vaksin Covid-19 Dari Anhui Zhifei Longcom Biopharmaceutical Co., LTD

MEMAHAMI ISLAM *WASATHIYAH* MELALUI FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA NOMOR : 33 TAHUN 2018 TENTANG PENGGUNAAN VAKSIN MR (*MEASLES RUBELLA*) PRODUK DARI SII (SERUM INSTITUTE OF INDIA) UNTUK IMUNISASI.

Abdul Jalil
Anggota Komisi Fatwa MUI Provinsi Sulawesi Tenggara

Abstrak

Tulisan ini ingin mendiskusikan kembali terkait imunisasi, terutama dihubungkan dengan lahirnya Fatwa MUI Nomor: 33 Tahun 2018 tentang Penggunaan Vaksin MR ini. Perdebatan terkait dengan bagaimana hukumnya imunisasi *Measles Rubella* (MR) yang sebagian kandungannya, terdapat bahan yang berasal dari Babi. Imunisasi MR ini penting dalam rangka memenuhi eliminasi campak dan pengendalian rubella pada tahun 2020. Campak sendiri merupakan penyakit yang sangat mudah menular yang disebabkan oleh virus dan ditularkan melalui batuk dan bersin. Selain itu, program ini diharapkan menjadi imunisasi rutin, setelah imunisasi yang ada telah beroperasi. Imunisasi dewasa ini dirasa kurang menjamin kekebalan tubuh anak Indonesia, untuk itu melalui imunisasi MR yang nantinya akan menjadi kegiatan rutin, anak Indonesia semakin kuat dan sehat dengan sasaran utama pada anak-anak usia 9 bulan sampai sebelum 15 tahun. Kegiatan kampanye imunisasi vaksin MR ini telah berlangsung pada bulan Agustus-Sepetember tahun 2017 di wilayah Pulau Jawa dan pada bulan Agustus-September tahun 2018 di seluruh Pulau Sumatera, Kalimantan, Sulawesi, Nusa Tenggara, Maluku dan Papua (Dirjen Pencegahan dan Pengendalian Penyakit Kemenkes RI, 2017: v).

Kata Kunci: fatwa mui, Vaksin MR, Islam Wasatiyah, imunisasi

Pendahuluan

Diskursus tentang fatwa MUI tentang status hukum penggunaan vaksin di masyarakat beraneka ragam. Tulisan ini akan lebih banyak mensosialisasikan pada produk fatwa MUI Nomor : 33 Tahun 2018 Tentang Penggunaan Vaksin MR (*Measles Rubella*). Artinya data yang ada dalam tulisan ini lebih mendiskusikan fatwa ini, meskipun perkembangan mutakhir tentang fatwa MUI sendiri sudah banyak produk fatwa yang diterbitkan, muaranya tentu memberikan panduan bagi masyarakat terkait status hukum tentang penggunaan vaksin maupun produk bahan sejenisnya, apalagi ketika menjadi kebutuhan yang mendesak (*hajah syar'iyyah*) dan menduduki posisi dlarurat syar'i, maka upaya untuk diterbitkan sebuah fatwa sebagai panduan utamanya bagi umat muslim, mutlak diperlukan, meskipun fatwa bukan sebuah produk perundang-undangan, tetapi paling tidak bagi masyarakat Muslim sangat ditunggu dan dinanti kehadirannya. Satu misal, ketidakhalalan vaksin COVID-19 produk AstraZeneca lebih pada tahapan proses produksinya memanfaatkan tripsin yang berasal dari babi. Secara umum dari penjelasan MUI bahwa status kehalalan produk obat-obatan dan vaksin memegang prinsip bahwa setiap produk yang memanfaatkan bahan dari unsur babi, maka tidak disertifikasi halal. Meskipun pada produk akhir dari obat atau vaksin tersebut, unsur babinya tidak terdeteksi. Beberapa alasan lain yang prosesnya mengandung tripsin babi, namun penggunaanya diperbolehkan adalah adanya keterangan ahli bahwa akan lebih bahaya jika tidak segera dilakukan vaksinansi COVID-19, selain juga ketersediaan vaksin halal dan suci sangat terbatas dan tidak mencukupi. Hal ini yang pemerintah melalui fatwa MUI dan instansi terkait untuk andil dalam penggulangan dan penyebaran COVID-19. Keharaman vaksin juga terdapat pada produksi Sinopharm, haram karena mengandung tripsin babi namun penggunaanya diperbolehkan dalam kondisi darurat, selama yang suci dan halal belum didapat, sementara yang halal juga terbatas, maka diperbolehkan penggunaanya.

Beberapa literatur yang menghubungkan fatwa MUI dengan produk vaksin, misalnya penelitian Saputera (2020), hasilnya menunjukan bahwa fatwa MUI secara nyata dapat mempengaruhi wujud mitigasi COVID-19, di awal kehadirannya, fatwa Pandemi banyak mengalami berbagai macam dinamika, artinya adanya pertentangan, namun akhirnya mendapatkan respon baik di semua kalangan. Pada substansi dari fatwa ini mampu memberikan esensi dan solutif dalam menciptakan keberagamaan dan peribadatan yang lebih progresif, realistis, dinamis, dan kontekstualis. Selain itu, penelitian tentang peran MUI dengan COVID-19, seperti yang dilakukan oleh Aprison dan Melani (2021)

dalam penelitiannya menemukan bahwa adanya resistensi terhadap peran ulama sebagai pendidik masyarakat bahkan pewaris nabi. Masyarakat melihat inkonsistensi sikap majelis ulama dalam menghadapi COVID-19. Sehingga mereka harus menyatakan penolakan terhadap sikap ulama. Bahkan dalam menanggapi resistensi yang muncul, terkesan majelis ulama tidak bijak dan tidak mendidik, apalagi bila dikaitkan dengan peranya sebagai pewaris nabi.

Terkait analisis istinbath hukum dengan fatwa MUI, misalnya penelitian Hakim & Bustomi (2021), hasilnya menyebutkan bahwa dalam penetapan hukum pada Fatwa Nomor 14 Tahun 2021 tentang Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk Astrazeneca, MUI memakai pendekatan *Maqashidus Syari'ah* karena kondisi yang dihadapi masuk dalam kategori kebutuhan mendesak (*Hajah Syar'iyyah*) dengan tingkat *Dharuriyah Syar'iyah*. Sedangkan metode proses *Istinbath Ahkam* yang digunakan adalah *Maslahah Mursalah*. Sementara penelitian yang menghubungkan fikih maqasid dengan fatwa MUI, misalnya diteliti oleh Nurcholis (2021), temuanya menginformasikan bahwa paradigma fikih maqasidtelah diterapakan dalam fatwa MUI tersebut melalui penggunaan tarjih dengan basis maqasid al-shari'ah. Dalam ranah epistemologi, fikih maqasid bersumber dari teks transendental didukung konsensus, dan beberapa kaidah fikih. Paradigma dalam fikih maqasid melibatkan hubungan integral antara ushul fikih, fikih, realitas, maqasid al-shari'ah, dan kaidah fikih. Sedangkan kebenaran dalam fikih maqasid didasarkan pada teori kebenaran pragmatis dengan menggunakan instrumen *utility* (nilai guna), *workability* (fungsi kerja), *satisfactory consequencies* (berdampak kepuasan).

Sementara jika kajian terkait islam wasatiyah juga telah banyak diteliti, misalnya Najib & Fata (2020), hasil penelitiannya menyebutkan bahwa Islam Wasatiyah yang dikonsepsikan oleh organisasi keagamaan dan cendekiawan Muslim Indonesia, yakni oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan Azyumardi Azra. Selain itu, dalam waktu hampir bersamaan, konsep ini juga dikenalkan dengan moderatisme Islam dengan wacana Islam Indonesia lain, seperti Islam Nusantaranya Nahdaltul Ulama dan Islam Berkemajuannya Muhammadiyah. Penelitian dari Dimyati (2017), hasil penelitiannya menyebutkan bahwa posisi Islam wasathiyah menjadi tawaran kepada masyarakat agar terhindar dari konflik berkepanjangan, baik itu atas nama ideologi, kemanusiaan dan sampai kepada politisasi hukum sehingga pada akhirnya kehidupan damai dan sejahtera bisa tercapai, serta masyarakat madani akan bisa terbangun khususnya di kawasan Asia Tenggara.

Selanjutnya, terkait dengan konsep islam wasatiyah sebagaimana yang dikenalkan oleh Nurcholish Madjid, bisa dilihat dari Saihu (2021), dalam

temuanya diinformasikan bahwa Islam wasathiyah adalah sebuah model keberagamaan yang selalu mengejewantahkan keselamatan, keadilan, kedamaian, yang bersendikan pada nilai-nilai tauhid dan sifat dasar kemanusiaan yang tidak saja berpatokan pada iman, ilmu pengetahuan, tetapi juga pada pemahaman aspek sosial sehingga kesuksesan dan kejayaan dan peradaban Islam dapat tercipta. Konsepsi ini merupakan substansi dari Surat Al Baqarah ayat 143 menegaskan bahwa umat Islam sebagai umat pertengahan (*ummatan wasathan*). Penelitian lain, Arif (2020), disampaikan bahwa makna dan konsep moderasi Islam menurut Al-Qur'an, As-Sunnah dan para Ulama serta menjawab keraguan sebagian muslim terhadap konsep moderasi Islam. Terakhir misalnya penelitian Niaam (2019) hasilnya adalah NU dan Muhammadiyah mengusung konsep yang sama, yaitu untuk menunjukkan wajah damai Islam yang dapat menyatu dengan perbedaan. Ini dibuktikan dengan konsep yang diusung oleh masing-masing keduanya, yaitu Islam Nusantara dan Islam berkemajuan.

Dengan demikian, penelitian tentang fatwa MUI terutama hubungannya dengan vaksin dan roduk halal yang sifatnya mendesak, diperlukan formula yang bisa memberikan keyakinan akan program pemerintah. Sekilas ditemukan hal-hal yang secara proses tidak dibolehkan, namun karena kondisi darurat dan belum ditemukan bahan vaksin yang halal, kalau punada juga terbatas, maka diperlukan solusi yang tawasuth, yakni membolehkan dalam penggunaanya. Hal ini diantara yang menginspirasi penulis untuk berkontribusi dalam *call for paper 6th Annual Conference on Fatwa MUI* tahun 2022. Adapun metode yang digunakan dalam tulisan ini adalah literatur atau studi pustaka. Seberapa banyak fatwa MUI yang diterbitkan terutama terkait dengan formula-formula yang cenderung wasatiyah. Artinya memberikan pandangan bahwa fatwa MUI tetap segera terbit, utamanya menjadi kebutuhan nasional dan mendesak.

Hasil dan Pembahasan

Konsep Awal Tentang Pemberian Vaksin MR

Merujuk pada buku *Petunjuk Teknis Kampanye Dan Introduksi Vaksin MR* dari Dirjen Pencegahan dan Penyakit Kemenkes RI 2017 bahwa pemberian imuniasi vaksin MR untuk tahun 2018 diutamakan wilayah luar pulau Jawa, namun kenyataanya tidak demikian. Artinya pembe rian imunisasi pada tahun 2018 juga tetap diselenggarakan di pulau Jawa, dan waktunya tidak di bulan Agustus-September 2018 sebagaimana informasi yang ada, melainkan bergeser pada bulan November 2018. Tentu hal ini bukan suatu masalah, karena bagi pemerintah sosialisasi atau kampanye vaksin ini sedapat mungkin tersebar

di semua peserta didik, utamanya pada usia 9 bulan sampai sebelum usia 15 tahun. Sebagai ilustrasi adalah praktik pemberian vaksin pada sekolah didik, baik di Sekolah Dasar milik pemerintah maupun yang dikelola yayasan atau swasta. Sebagai contoh, pada sekolah anak kami menuntut ilmu Sekolah Dasar Iislam Terpadu (SDIT) Salsabila 3 Banguntapan Yogyakarta, pihak sekolah membuat edaran kepada para wali terkait dengan imunisasi vaksin tersebut. Dalam surat edaran, memang tidak secara tersurat menyebutkan imunisasi vaksin MR, melainkan dalam rangka kekebalan tubuh anak terhadap penyakit Tetanus dan Difteri dengan bekerjasama Puskesmas setempat. Dalam edaran ini, pelaksanaan imunisasi pada hari Rabu, tanggal 7 November tahun 2018 yang bertempat di aula Sekolah dari jam 08.15 WIB sampai selesai. Selain anak-anak dianjurkan untuk sarapan terlebih dahulu, yang juga menjadi perhatian wali atau orang tua dalam edaran tersebut adalah orang tua diberikan pilihan, baik setuju maupun tidak setuju terkait pemberian imunisasi lanjutan ini, misalnya dengan redaksi: *pertama,* setuju pemberian imunisasi lanjutan; dan *kedua,* tidak setuju dengan pemberian imunisasi lanjutan. Masing-masing pilihan orang tua tersebut, diminta untuk memberikan alasannya, baik yang setuju maupun yang tidak setuju.

Mengapa pihak sekolah memberikan ruang untuk bisa memilih, karena pada umumnya, terutama masyarakat luas, khussunya yang muslim bahwa kandungan vaksin MR mengandung bahan dari Babi. Binatang ini, tentu dalam pemahaman umat Islam adalah binatang yang jelas-jelas diharamkan dalam al-Qur'an, sebagaimana Q.S al-Baqoroh ayat 173. Dengan demikian, surat edaran dari pihak sekolah, di satu sisi mengakomodir pihak wali atau orang tua yang masih beranggapan bahwa vaksin MR adalah haram karena mengandung bahan dari babi, meskipun fatwa MUI melalui komisi fatwa telah mengeluarkan fatwa tertanggal 20 Agustus 2018 yang salah satu poin pentingnya adalah dibolehkan vaksin yang mengandung unsur babi tersebut untuk imunisasi. Beberapa alasan yang membolehkan imunisasi vaksin MR, diantaranya: ada kondisi keterpaksaan (*dlarurat syar'iyyah*), belum ditemukan vaksin MR yang halal dan suci, ada keterangan ahli yang kompeten dan dipercaya tentang bahaya yang ditimbulkan akibat tidak diimunisasi sebagaimana penjelasan Fatwa MUI No. 33 Tahun 2018 pada ketentuan hukum ayat 3 (tiga). Tentu dalam klausul penjelasan ayat berikutnya bahwa ketiga alasan tersebut tetap berlaku selama vaksin yang halal dan suci susah ditemukan. Sementara bagi para wali yang mengijinkan anak-anaknya diimunisasi tentu dengan sendirinya telah memahami betul isi dari fatwa ini, selain pentingnya imunisasi untuk kekebalan tubuh anaknya.

Justru yang menarik adalah ketika pemberian imunisasi vaksin MR ini

pada tahun 2017 atau sebelum terbitnya fatwa ini. Pada umumnya, para wali atau orang tua siswa lebih percaya kepada pihak sekolah atau puskesmas setiap kali ada kegiatan imunisasi. Edaran yang ada bukan sebuah pilihan untuk setuju atau tidak anaknya untuk diimunisasi, melainkan hanya sebatas infromasi bahwa akan diadakan imunisasi oleh Puskesmas setempat, mohon anak-anak bisa sarapan terlebih dahulu. Semangat dari pihak sekolah dengan orang tua adalah sama yakni imunisasi penting untuk kekebalan tubuh anak, terutama usia Sekolah Dasar (SD). Pemberian imunisasi ini menjadi heboh atau dipermasalahkan antara penting dan tidak ketika setelah diketahui bahwa vaksin MR mengandung unsur babi. Dianggap penting karena butuh kekebalan tubuh anaknya, namun pemahaman agama tidak menghendaki karena telah diketahui adanya campuran unsur babi dalam vaksin MR tersebut. Dari sini, muncul antara gerakan pemerintah untuk tetap memberikan imunisasi dengan pemahaman masyarakat, terutama umat Islam tidak sepenuh hati untuk mendukung program ini, salah satunya adalah lebih baik menghindar atau tidak mewajibkan anaknya untuk sekolah pada hari dilaksanakannya imunisasi, utamanya Sekolah Dasar Negeri milik pemerintah. Sementara untuk sekolah swasta yang dikelola yayasan, tentu lebih dikembalikan pada masing-masing wali atau orang tua peserta didik.

Sebuah Analisis Atas Kebolehan vaksin MR pada Fatwa MUI

Dalam tradisi pesantren, budaya musyawarah selalu dikedepankan terutama jika menyangkut hal-hal keumatan. Sebut saja pesantren yang dikelola oleh Kyai-kyai yang afiliasinya dari organisasi Nahdlatul Ulama memiliki wadah yang disebut dengan *Bahtsul Masa'il* (pembahasan beberapa masalah yang terjadi dimasyarakat), sementara di organisasi Muhammadiyah juga memiliki wadah yang disebut *Majelis Tarjih* (badan yang membawahi problem-problem keumatan dengan mengedepankan mana diantara yang lebih unggul/*tarjih*). Termasuk ketika ulama yang terwadai dalam lembaga Majelis Ulama Indonesia (MUI), yang nota bene berbagai organisasi keagamaan tergabung dalam rangka membantu pemerintah dalam menyelesaikan problem-problem keumatan. Karakter lembaga MUI, pada umumnya mereka ahli dibidang agama dan memiliki pengetahuan yang luas, sehingga setiap fatwa yang diterbitkan berangkat dari sumber hukum islam yang ada, termasuk adalah ijma' atau kesepekatan ulama dan *qiyas* atau metode menganalogikan suatu kasus dengan kasus yang sama dan pernah memiliki keputusan (*yurisprudensi*), tentu sebelumnya dicari dasar hukum yang utama yakni Qur'an dan Hadits.

Bangunan perbedaan ulama-ulama sudah terbiasa sejak ketika masih di

pesantren. Misalnya dalam kajian kitab Bidayatul Mujtahid, kitab ini merupakan salah satu referensi *mu'tabaroh* yang harus dikaji terutama dalam bidang fiqh, tepatnya fiqh perbandingan madzhab. Setiap masalah dapat dipastikan oleh seorang imam Ibnu Rusyd atau pengarangnya, memberikan jawaban lebih dari satu pendapat. Jawaban ini muaranya dapat melindungi umat yang bertentangan atau bersebelahan (berbeda). Satu ilustrasi dalam satu bahasan tentang potongan ayat 6 dalam Q.S al-Maidah: "*...Hai orang-orang yang beriman, apabila kalian hendak mendirikan sholat, maka basuhlah wajah-wajah kalian dan kedua tangan kalian sampai Siku, dan usaplah kepalamu dan basuhlah kakimu sampai kedua mata kaki....:* ayat ini berbicara mengenai wudlu. Dalam salah satu bahasan wudlu, aktivitas *kumur* dan memasukkan air dalam hidung (al *isytinsyaak*), apakah sunnah atau wajib, untuk menjawab ini, para ulama berbeda pendapat. Imam Malik dan Imam Syafii mengkategorikan sebagai ibadah Sunnah (dikerjakan mendapat pahala, ditinggal/tidak dikerjakan tidak masalah), sementara Imam Abu Hanifah, kegiatan tersebut merupakan ibadah wajib yang harus dikerjakan (Ibnu Rusyd, 1995: 32). Tentu masih banyak masalah-masalah keumatan. Contoh lain adalah imam Syafi'I sebagaimana mayoritas umat Islam di Indonesia bermadzhab syafi'iyyah, dia terkenal dengan dua pendapatnya yakni *qoul qodim* (pendapat lama, terutama saat masih di negeri Syam) dan *qoul jadid* (pendapat baru terutama sudah di negeri Mesir). Dalam memahami pendapatnya, setiap persoalan bisa berbeda jawabannya, hal ini sangat mungkin karena apakah *qoul qodim*nya atau pun *qoul jadid* yang akan digunakan untuk mengurai persoalan. Sebuah penjelesan mengenai potongan ayat 6 dari Q.S al-Maidah, masih dalam ayat yang sama pada kasus sebelumnya, misalnya ayat "*...Wam Sahuu Biru'usikum....,* penjelasan ayat ini bahwa diantara rukun wudlu adalah *mengusap kepala*, persoalannya adalah apakah mengusapnya sebagaian kecil saja atau keseluruhan. Dalam penjelasannya, jika menggunakan pendapat *qoul qodim*, maka mengusapnya secara keseluruhan bahkan bisa seperti membasuh, hal ini tidak lepas sosio kultural imam Syafi'I yang hidup di negeri Syam. Sebaliknya, jika *qoul jadid*, maka mengusapnya sebagian kecil saja. Makna membasuh dan mengusap tentu berbeda. Membasuh berarti dengan air yang cukup banyak, sementara mengusap dapat diartikan air secukupnya. Inilah fiqh, selalu dinamis terutama jika kita mau belajar kepada para Imam-imam yang sudah ahli, seakan-akan formula jawaban dari para ahli mampu menjawab tantangan zaman, masih sangat relevan dan kontekstual bahwa permasalahan umat sangat kompleks sehingga dibutuhkan jawaban yang mampu memberikan kenyamanan umat. Islam memang agama yang mudah, ringan bagi pemeluknya namun tidak dianggap remeh dan biasa dengan tidak mengamalkan isinya. Dispensasi (*rukhsoh*) *jamak* dan *qo-*

sor dalam sholat bagi mereka yang dalam perjalanan dan sakit, dapat dimanfaatkan dengan baik. Tentu dengan ketentuan-ketentuan sebagaimana yang dijelaskan oleh ulama/ahli fiqh. Meskipun dispensasi seperti ini, ada juga yang tidak memanfaatkannya. Artinya di masyarakat, kita menjadi lebih luas memahamai perbedaan karena Allah sendiri melalui para ahli-ahli sudah membantu kita untuk memahamai tata cara beribadah secara praktis dan benar. Misalnya muncul kitab atau fiqh *Safinah, Fathul qorib, Fathul Mu'in, Bidayatul Mujtahid,* dan kitab-kitab lain bidang fiqh yang membuka cakrawala umat untuk bisa menerapkan secara operasional. Belum karya-karya lain bidang tafsir, *balaghoh*, tasawwuf, tauhid, dan ilmu-ilmu serumpunnya.

Dalam konteks hubungannya dengan kebolehan vaksin MR oleh MUI bahwa setelah terjadi gejolak dimasyarakat atas informasi yang belum jelas, bagaimana dan apa yang harus dikerjakan oleh orang tua ketika pemerintah menggalakkan imunisasi vaksin MR tersebut kepada anak-anak, utamanya yang berusia 9 bulan sampai kurang 15 tahun, pada saat yang sama telah diketahui bahwa unsur yang terkandung dalam vaksin mengandung campuran dari babi. Alhasil, MUI didesak oleh para pemeluk umat Islam agar segera merespon atau memberikan penjelasan terkait permasalahan yang ada. Tiga alasan sebagaimana dalam isi Fatwa No. 33 Tahun 2018 yang membolehkan, diantara alasannya: *pertama,* adanya unsur keterpaksaan atau *dlarurat syar'i.* Mengapa MUI menyebut *Dlarurat Syar'i* karena menjaga kesehatan tubuh anak-anak, terutama usia 9 bulan sampa kurang dari 15 tahun dibutuhakn upaya kesehatan medis melalui gerakan imunisasi yang kandungan vaksinnya belum ditemukan yang halal dan suci, sehingga hal ini disebut *dlarurat*. Tentu upaya lain agar tubuh tetap sehat dan bugar adalah dengan olah raga secara mandiri dan asupan makanan bergizi yang cukup. *Dlarurat* menurut saya membolehkan sesuatu yang awalnya haram menjadi tidak haram atau boleh. Para ulama membuat ilustrasi kondisi *Dlarurat*, diibaratkan seseorang dalam perjalanan jauh dengan tujuan baik, kemudian ditengah perjalanan bekal yang dibawa habis, sampai akhirnya memang tidak akan bisa bertahan hidup jika tidak makan sesuatu di sekitar hutan berantara bahkan bisa dipastikan jika tidak segera mengkonsumsi sesuatu yang haram tersebut, kemudian nyawa hilang atau mati, maka memakan sesuatu tersebut diperbolehkan sebatas untuk menyambung nyawa saja atau untuk hidup. Setelah dipastikan kuat kembali, maka tidak diperkenankan untuk memakan atau meminum kembali sesuatu yang diharamkan. Sama halnya dengan imunisasi vaksin MR, yang ditengarai mengandung Babi, maka sangat diperbolehkan selama vaksin yang halal dan suci belum didapatkan. Lebih dari itu, dalam konteks lebih luas, terutama ketika dihadapkan pada pilihan-pilihan yang kasusnya hampir sama, maka ulama

fiqh mengkategorikan perlindungan terhadap seseorang sangat diprioritaskan, apalagi sudah mencakup 5 hal yang wajib dilindungi, yaitu melindungi atau menjaga nyawa, agama, keturunan, harta benda, dan akal.

Beberapa dasar atau sumber hukum berupa ayat Qur'an atau Hadits tentang perilaku yang dianjurkan atau diperbolehkan ketika menemukan problem yang membahayakan. Misalnya Q.S al-Maidah ayat 32, pelajaran yang didapat bahwa Fatwa MUI yang membolehkan vaksin MR tidak lain sebagai subjek hukum berupa institusi yang mendorong keberlangsungan hidup anak bangsa melalui pemberian atau usaha medis dengan melakukan pemberian imunisasi vaksin MR agar anak-anak tumbuh kuat dan sehat. Disisi lain, ada ayat yang muaranya ditujukan kepada masing-masing individu agar memahami vaksin MR ini sebagai bentuk manifestasi. Kandungan vaksin MR adalah haram karena mengandung babi, kemudian kekebalan tubuh tidak didapat, maka tidak lama kemudian manusia tersebut menjadi lemah bahkan sampai mati atau binasa. Dengan demikian, imunisasi vaksin MR bukan menjatuhkan ke dalam kebinasaan melainkan dapat mempertahankan kelestarian dan keberlangsungan manusia di alam semesta ini.

Fatwa MUI yang *Wasathiyah*

Terminologi *wasathiyah* meminjam penjelasan Gus Mus (K.H Mustofa Bisri) adalah posisi yang tidak cenderung terlalu ke kelompok tertentu. Posisi di tengah-tengah, yang masing-masing kelompok merasa dekat dengannya. Jika terlalu ke kelompok tertentu, maka kelompok lain merasa jauh ketika hendak menuju posisinya. Dalam bersikap, bertindak dan bermasyarakat juga demikian, sederhana dan ditengah-tengah, tidak berlebihan. Konsep ini, sejalan dengan konsep Qur'an yakni *ummatan wasaton,* umat yang tengah-tengah, tidak berlebihan. Selain Allah juga tidak mencintai sikap berlebihan dari hambannya dalam hal apapun, baik dalam ibadah maupun social. Operasional berlebihan beribadah misalnya ketika seseorang puasa ramadlan, maka jika hidup di Indonesia, cukup menahan makan, minum, dan hal-hal yang membatalkan puasa selama kurang lebih 13 jam, kemudian membatalkannya untuk berbuka. Namun jika tidak berbuka pada waktunya, kemudian melanjutkan untuk berpuasa adalah sikap berlebihan. Dalam sosial, juga banyak ilustrasi yang membantu memahamkan kita tentang sikap berlebihan. Seseorang memberikan sedekah atau zakat atas harta bendanya, tanpa melihat pendidikan anaknya bahkan anak-anak atau keluarganya terlantar maka sikap ini yang disebut berlebihan. Dalam konteks ini, saya setuju dengan konsep lahirnya fatwa MUI No. 33 tahun 2018 tentang penggunaan vaksin MR adalah sikap yang *wasathiyah*

karena membolehkan imunisasi yang mengandung babi karena dlarurat syar'I guna pentingnya kekebalan tubuh seseorang. Selain itu, kebolehannya tentu selama vaksin yang hala dan suci belum didapat.

Konsep *wasathiyah* memang selayaknya ditampilkan dipublik oleh siapapun, apalagi seorang pemimpin, termasuk dalam hal ini lembaga MUI dalam menerbitkan fatwa. Fatwa ini memang segera diterbitkan karena menjadi gejolak dimasyarakat. Sebagian yang memahami secara tekstual tentang keharaman vaksinisasi karena mengandung babi juga berdasarkan pemahaman Qur'an. Sementara dalam hidup berbangsa dan bernegara, MUI telah membuat saluran bagi mereka yang beranggapan bahwa kesehatan tubuh dan kekebelan tubuh agar menjadi imunitas/kuat, diperlukan tindakan medis, apalagi meminjam kiadh fiqh tentang *hifdun nafsi* (memelihara jiwa/nyawa), jauh lebih penting dari pada sekedar formula hukum. Tentu bangunan ini, bukan berarti mempermudah persoalan umat dengan berbagai cara, namun lebih pada konteks pemahaman bahwa banyak ayat-ayat Qur'an yang butuh penjelasan ilmu lain agar pemahamannya dapat lebih jelas. Ada ayat *muhkamaat*, ada juga yang *mutasyabihat*, baik makna maupun penjelasannya. Satu contoh, Qur'an sendiri hanya memerintahkan Muhammad dengan perintah ... *aqimissolat*...(dirikan sholat), bagaimana tata cara sholat, Qur'an tidak secara tersurat menggambarkan tata cara sholat, maka ilmu hadits yang menjelaskannya yakni *sollu kama roaitumuni usholli,* sholatlah sebagaimana kamu melihat cara saya sholat. Konkets ini sebagai penjelasan kepada sahabat tentang tata cara sholat yang dalam Qur'an ada perintah mengerjakan namun belum ada penjelasan dalam qur'an.

Fatwa MUI No. 33 Tahun 2018, yang muaranya tentang kebolehan imunisasi dengan vaksin MR lahir atas desakan umat muslim, bagaimana hukumnya vaksin MR yang diindikasikan mengandung unsur babi. Sebelum lahirnya fatwa MUI ini, pernah juga penerbitan fatwa MUI No. 4 tahun 2016 tentang Imunisasi. Diantara poin-poin penting yang melatarbelakangi lahirnya fatwa ini bahwa ajaran Islam sangat mendorong umatnya untuk senantiasa menjaga kesehatan. Hal ini seiring dengan potongan hadits yang artinya "...*Orang mukmin yang kuat jauh lebih dicintai Allah dari pada yang lemah...".* Kuat berarti identik dengan sehat. Terminologi sehat ini, dibutuhkan dengan upaya internal melalui olah raga mandiri maupun eksternal melalui upaya-upaya lain, seperti yang telah digalakkan oleh pemerintah melalui pemberian imunisasi. Selain itu, kegiatan imunisasi ini merupakan tindakan medis untuk mencegah terjangkitnya penyakit akibat tubuh lemah dan tidak kebal (imunitas), meskipun dalam konteks hubungannya dengan takdir, tidak bisa dipertentangkan. Misalnya, saya menggunakan salah satu kaidah *La Yaruudul Qodloa illad Du'a.* Secara tersurat bahwa hanya do'a dan usaha seseorang yang dapat menolak

ketentuan Tuhan. Alhasil, kematian seseorang dapat juga seakan-akan pendek karena mati dalam usia muda, namun namanya harum karena telah beramal *jariyah* terhadap lingkungan. Bisa juga, usianya panjang memang diberi umur panjang dan beramal baik. Konsideran lain adanya penolakan sebagian masyarakat terhadap imunisasi karena belum jelas kandungan vaksin yang digunakannya, apakah halal atau bagaimana, namun setelah terbit fatwa ini, maka muaranya adalah sebuah kebolehan. Warga atau masyarakat Indonesia, boleh mengabaikan untuk tidak imunisasi, boleh juga imunisasi dengan alas an-alasan yang diuraikan dalam isi fatwa tersebut.

Fatwa MUI sebagaimana dalam penjelasan UU No. 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan bukan merupakan salah satu hirarki peraturan perundangan yang memiliki kekuatan hukum, namun sebagai umat Islam, fatwa ini utamanya terkait dengan penggunaan vaksin MR dalam imunisasi sangat membantu memberikan pemahaman yang seimbang, sebagaimana terminologi islam *wasathiyah.* Artinya fatwa ini boleh mengikat bagi umat Islam, namun jika sebagian umat Islam tidak mengikuti fatwa ini bukan sesuatu yang salah karena fatwa sendiri dapat didefinisikan sebagai keputusan atau pendapat yang diberikan oleh pemberi fatwa (*mufti*) tentang suatu masalah (KBBI). Lain halnya, jika fatwa ini diadopsi oleh pemerintah daerah untuk dijadikan sebagai peraturan daerah, maka memiliki kekuatan hukum yakni umat Islam di daerah tersebut harus mentaatinya sebagaimana penjelasan Mahfud. MD. Hal ini merujuk tentang hirarki perundang-undangan kita, mulai dari Undang-undang Dasar Negara RI Tahun 1945, Ketetapan MPR, Undang-undang/Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-undang, Peraturan Presiden, Peraturan Daerah Provinsi, dan Perturan Daerah Kabupaten/Kota. Melihat hirarki ini, maka fatwa yang telah dijadikan atau diadopsi oleh Pemerintah Daerah (PEMDA) menjadi Peraturan Daerah, maka dengan sendirinya, fatwa tersebut memiliki kekuatan hukum setara dengan Peraturan Daerah (Perda).

Terakhir dalam tulisan ini, mari dukung kebijakan pemerintah dengan bijak. Tentu boleh dikritis selama konstruktif karena bagi saya kita hidup di Indonesia yang kebetulan beragama Islam, bukan orang islam yang kebetulan di Indonesia. Dengan demikian, sikap kita cinta Indonesia, cinta tanah air menjadi ruh dalam hidup berbangsa dan bernegara karena bangsa Indonesia dibangun atas konteks sosial kultural yang kuat. Bersikap moderat, toleransi tinggi, dan bertanggung jawab. Semoga nilai-nilai kesederhanaan kita, sikap adil dan seimbang dapat kita terapkan dalam sendi-sendi kehidupan. Semoga Indonesia Menjadi negeri yang *Baldatun Toyyibatun Wa Robbun Ghofuur* serta mampu mensejahterakan rakyatnya yang penuh kedamaian.

Sumber Bacaan:

Arif, K. M. (2020). Moderasi Islam (Wasathiyah Islam) Perspektif Al-Qur'an, As-Sunnah Serta Pandangan Para Ulama dan Fuqaha. *Al-Risalah: Jurnal Studi Agama Dan Pemikiran Islam*, *11*(1), 22-43.

Aprison, W., & Melani, M. (2021). Covid-19 dan MUI Sumatera Barat: Resistensi masyarakat terhadap Ulama sebagai Pendidik. *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, *21*(1), 109-140.

Dimyati, A. (2017). Islam Wasatiyah. *Islamic Review: Jurnal Riset Dan Kajian Keislaman*, *6*(2), 139-168.

Hakim, A., & Bustomi, Y. I. (2021). Analisis Istinbath Ahkam Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 14 Tahun 2021 tentang Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk Astrazeneca. *Muâṣarah: Jurnal Kajian Islam Kontemporer*, *3*(2), 8-21.

Najib, M. A., & Fata, A. K. (2020). Islam Wasatiyah dan Kontestasi Wacana Moderatisme Islam di Indonesia. *Jurnal Theologia*, *31*(1), 115-138.

Niam, Z. W. (2019). Konsep Islam Wasathiyah Sebagai Wujud Islam Rahmatan lil 'alamin: Peran Nu dan Muhammadiyah dalam Mewujudkan Islam Damai di Indonesia. *Palita: Journal of Social Religion Research*, *4*(2), 91-106.

Nurcholis, M. (2021). Fikih Maqasid dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk Astrazeneca. *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman*, *32*(2), 315- 332.

Saihu, M. (2021). Pedidikan Moderasi Beragama: Kajian Islam Wasathiyah Menurut Nurcholish Madjid. *Andragogi: Jurnal Pendidikan Islam Dan Manajemen Pendidikan Islam*, *3*(1), 16-34.

Saputera, A. R. A. (2020). Menelisik Dinamika Dan Eksistensi Fatwa Mui Sebagai Upaya Mitigasi Pandemi Covid-19. *Tahkim*, *3*(2), 59-78.

Sumber Lain:

Al-Qur'an dan Terjemahannya Kementerian Agama RI (Jakarta: Pustaka Agung Harapan. 2006).

Fatwa MUI No.9 tahun 2022 Tentang Pruduk Vaksin Covid-19 dari Beijing Institute of Biological Products CO LTD.

Fatwa MUI No.33 Tahun 2018 tentang Penggunaan Vaksin MR (*Measles Rubella*) Produk Dari SII (Serum Institute of India) Untuk Imunisasi.

Fatwa MUI No. 4 Tahun 2016 tentang Imunisasi

Petunjuk Teknis Kampanye Dan Introduksi Imunisasi Measles Rubella (MR), (Jakarta: Direktorat Jenderal Pencegahan Dan Pengendalian Penyakit Kementerian Kesehatan, 2017).

Dokumen berupa Surat Edaran No. 451/415BNG.29 tentang Imunisasi dari SDIT Salsabila Bangguntapan Yogyakarta, November 2018.

UU No. 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan

Kamus Besar Bahasa Indonesia

Ibnu Rusyd. *Syarah Bidayatul Mujtahid Wa Nihayatul Muqtashid* (Mesir: Darusslama, 1995).

MENELISIK DINAMIKA DAN EKSISTENSI FATWA MUI SEBAGAI UPAYA MITIGASI PANDEMI COVID-19

Abdur Rahman Adi Saputera
Fakultas Syariah IAIN Sultan Amai Gorontalo
E-Mail: adisaputrabd@gmail.com

Abstrak

Penelitian ini didesain dalam bentuk penelitian (*Library Reserach*) menggunakan berbagai sumber kepustakaan sebagai sumber data penelitian, dengan tujuan menelisik dan mengupas nilai-nilai eksistensi Fatwa MUI dalam upaya memitigasi Covid-19 yang jauh hari kian merajalela. Penelitian ini juga mengaplikasikan pendekatan deskriptif-normatif karena ditujukan untuk mendiskripsikan pandemi dan keberadaan Fatwa sebagai sebuah fenomena nyata, yang melahirkan beragam dinamika dan respon sosial masyarakat, serta berangkat dari bangunan sumber data primer dan sekunder sebagai pendukung,Dari data yang terkumpulkan melalui dokumen-dokumen yang interkorelatif dan tinjuan terhadap realita sosial di tengah masyarakat, penulis berusaha menganalisisnya melalui proses *Descriptive Analytic Method Content* sebagai pisau analisis.Hasil penelitian menunjukan bahwa, pada kenyataantanya peranan dan pengaruh fatwa MUI di masa pandemi sebagai wujud mitigasi covid-19 adalah langkah-langkah ideal dan strategis. Sekalipun di awal kehadirannya Fatwa Pandemi banyak mengalami berbagai macam dinamika, seperti pertentangan dan lain sebagainya. Namun pada akhirnya mendapatkan reaksi responsif dari semua kalangan, karena pada prinsipnya, eksistensi fatwa tersebut adalah wujud esensial dari alternatif dan solusi dalam menciptakan pola keberagamaan dan peribadatan yang lebih progresif, realistis, dinamis, dan kontekstualis, yang sekaligus menampilkan wajah Hukum Islam yang *rahmatan lil alamin sholihul likulli zaman wal makan*.

Kata Kunci: Dinamika, Eksistensi, Fatwa MUI, Covid-19

Abstract

This research is designed in the form of research (Library Research) using various sources of literature as a source of research data, with the aim of investigating and analyzing the values of the existence of the MUI Fatwa in an effort to mitigate Covid-19 which is becoming increasingly rampant. This study also applies a descriptive-normative approach because it is aimed at describing the pandemic and the existence of Fatwa as a real phenomenon, which gives birth to various dynamics and social responses in the community, and departs from the building of primary and secondary data sources as support, from the data collected through documents. which is inter-correlative and a review of social realities in society, the author tries to analyze it through the Descriptive Analytic Method Content process as an analysis knife. The results show that, in fact, the role and influence of the MUI fatwa during the pandemic as a form of mitigating Covid-19 are ideal and strategic steps. Even though at the beginning of its existence, the Pandemic Fatwa experienced various kinds of dynamics, such as conflicts and so on. But in the end, it got a responsive reaction from all circles, because in principle, the existence of the fatwa is an essential form of alternatives and solutions in creating a more progressive, realistic, dynamic, and contextualist religious and religious pattern, which at the same time displays the face of Islamic Law which is rahmatan lil. alamin sholihul likulli wal eat.

Keywords: Dynamics, Existence, MUI Fatwa, Covid-19

A. Pendahuluan

Mewabahnya pandemi virus covid-19 diseluruh dunia, tentu saja berpengaruh sekaligus berimplikasi pada setiap sektor lini kehidupan manusia, tidak terkecuali bagi mayoritas umat muslim di Indonesia. Dimana interelasi diantara keduanya (Syariat dan Covid-19) bermuara pada pada persoalan tatanan dan penyelenggaraan ibadah dan tipologi penularan virus tersebut. Sebagaimana yang dilansir melalui statement WHO atau Kemenkes RI bahwa proses penyebaran virus adalah melalui percikan droplet pada saat bersin, melalui intensitas kontak fisik antara seorang pasien penderita corona terhadap orang lainnya, bahkan dikatakan bahwa penularan dapat terjadi melalui benda-benda yang telah tercemar virus, bekas sentuhan dari penderita. Ironisnya virus ini tidak mudah untuk dideteksi karena memiliki masa inkubasi dengan perkiraan rentang waktu 14 hari paling sedikit. Sehingganya, mau tidak mau langkah praktis yang harus diambil oleh seluruh pihak medis, sebagai alternative darurat adalah himbauan untuk untuk melakukan *Physical distancing* sebagai satusatunya solusi terbaik ketika vaksin masih belum ditemukan, dengan tujuan agar dapat memutus rantai penyebaran virus.[1]

Hal ini tentu saja berbanding terbalik dengan tata cara pelaksanaan iba-

1 Faried F. Saenong, Dkk,*Fikih Pandemi Beribadah Di Masa Wabah,* (Jakarta: Percetakan Gaya Media Pratama, 2020). 6

dah umat Islam yang sangat potensial dengan kerumunan (jamaah) hingga kontak fisik, dalam doktrin keagamaan yang mengalir dalam sejarah islam, berjamaah merupakan suatu hal yang tidak akan pernah terlepaskan sebagai bagian pokok dari wujud eksistensi umat muslim itu sendiri. Sebut saja sholat yang dikerjakan sendirian tidak lebih baik dari sholat yang dilaksanakan berjamaah, dan sholat berjamaah di rumah tidak lebih baik dari sholat berjamaah yang dilaksanakan di masjid, atau misalnya tentang tata pelaksanaan sholat jumat. Tidak heran dengan kemunculan pandemi ini telah memantik berbagai macam dilematika bagi umat muslim, bahkan telah diprediksi akan melahirkan benturan-benturan pemahaman teks dan realitas yang tidak bisa dihindari. Artinya akan ada gesekan antara kalangan konservatif yang begitu mengkultuskan teks-teks suci untuk mendudukan ibadah berjamaah, dengan satu kalangan yang cenderung fleksibel dalam menghayati nilai-nilai ajaran islam melalui pertimbangan teks dan kontekstualisasi demi meneguhkan visi kemaslahatan.

Kehadiran Majelis Ulama Indonesia bukanlah sebuah kebetulan, melainkan sebagai lembaga yang mewadahi Alim Ulama, *Zu'ama*, dan cendikiawan Islam diseluruh indonesia untuk membimbing, membina dan mengayomi umat termasuk dalam merekayasa piranti positif dalam bentuk diktum keagamaan untuk meneguhkan *Maqosid as-Syariah*. MUI sangat menyadari bahwa tanggung jawab kebaikan umat adalah tugas pokok yang lazim untuk diwujudkan sebagai bagian dari eksistensi dan perananya selaku *Khadim al-Ummah,* hal ini tidak cukup hanya sekedar menunaikan ataupun sekedar memberikan sokongan dalam bentuk dukungan spiritual dan moral saja, melainkan juga layanan yang lebih prima bagi umat terutama dalam upaya bersama melawan pencegahan penyebaran wabah virus corona yang kian hari semakin mengkhawatirkan dalam bentuk Fatwa.

B. Metode Penelitian

Penelitian ini didesain dalam bentuk penelitian (*Library Reserach*) menggunakan berbagai sumber kepustakaan sebagai sumber data penelitian, dengan tujuan menelisik dan mengupas nilai-nilai eksistensi Fatwa MUI dalam upaya memitigasi Covid-19 yang jauh hari kian merajalela. Penelitian ini juga mengaplikasikan pendekatan deskriptif-normatif karena ditujukan untuk mendiskripsikan pandemi dan keberadaan Fatwa sebagai sebuah fenomena nyata, yang melahirkan beragam dinamika dan respon sosial masyarakat, serta berangkat dari bangunan sumber data primer dan sekunder sebagai pendukung.Dari data yang terkumpulkan melalui dokumen-dokumen yang interkorelatif dan tinjuan terhadap realita sosial di tengah masyarakat penulis

berusaha menganalisisnya melalui proses *Descriptive Analytic Method Content* sebagai pisau analisis.[2]Adapun pengambilan kesimpulan dilakukan dengan cara mengaplikasikan metode berpikir induktif (menarik kesimpulan dari hal-hal yang bersifat khusus menjadi umum) dan deduktif (menarik kesimpulan dari hal-hal umum menjadi khusus).[3]

C. Pembahasan

1. Sekilas Tentang Majelis Ulama Indonesia

MUI adalah wadah silaturahmi ulama, zu'ama dan cendikiawan muslim Indonesia untuk menyatukan gerak dan langkah umat Islam dalam mewujudkan kesatuan dan persatuan umat dalam rangka menyukseskan pembangunan serta ketahanan nasional Republik Indonesia. Selama rentang waktu 40 tahun sejak lahirnya MUI pada tahun 1975, MUI sebagai lembaga penghimpun para ulama merupakan penerus tugas-tugas para Nabi (*Warasatul Anbiya*) dan concern terhadap kesejahteraan rohani umat, tentunya telah banyak menghasilkan produk berwujud fatwa-fatwa yang membahas berbagai dimensi kehidupan masyarakat. MUI telah menerbitkan berbagai macam fatwa dalam masalah ibadah, hukum, sosial, politik, politik, etika dan bahkan juga ekonomi.

Adapun visi yang diemban oleh Majelis Ulama Indonesia adalah:"Terciptanya kondisi kehidupan kemasyarakatan, kebangsaan dan kenegaraanyang baik sebagai hasil penggalangan potensi dan partisipasi umat Islam melaluiaktualisasi potensi ulama, zu'ama, aghniya dan cendikiawan muslim untukkejayaan Islam dan umat Islam (*Izzu Al-Islam Wa Al-Muslimin*) gunaperwujudannya. Dengan demikian posisi Majelis Ulama Indonesia adalahberfungsi sebagai Dewan Pertimbangan Syari'at Nasional, guna mewujudkanIslam yang penuh rahmat (*Rahmat Li Al-'Alamin*) di tengah kehidupan umatmanusia dan masyarakat Indonesia.Sementara misi yang diemban oleh Majelis Ulama Indonesia adalah:"Menggerakkan kepemimpinan dan kelembagaan Islam sevara efektif, sehinggamampu mengarahkan dan membina umat Islam dalam menanamkan danmemupuk aqidah Islamiyah, dan menjadikan ulama sebagai panutan dalammengembangkan akhlak karimah agar terwujud masyarakat yang *khair al- ummah."*[4]

---

2 Metode kajian isi merupakan teknik yang paling banyak dipakaiuntuk untuk memanfaatkan dokumen yang padat isinya. Artinya kajian isi digunakakan sebagai teknik penelitian untuk keperluan mendeskripsikan secara objektif, sistematis dan kuantitatif tentang menifestasi komunikasiyang memanfaatkan seperangkat prosedur untuk menarik kesimpulan yang shahih dari buku, jurnal, penelitian, atau dokumen-dokumen yang berkaitan dengan focus penelitian. Lihat Hendriyani, *"Analisis Isi: SebuahPengantar Metodologi Yang Mendalam dan Kaya Dengan Contoh,"Jurnal Komunikasi Indonesia* 2, no. 1 (2017): 63–65.

3 Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kuantitatif*, (Yogyakarta: Percetakan Raka Sarasin, 2016). 76-77.

4 Asrorun Ni'am Soleh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Percetakan Emir, 2016). 32

Dilihat dari latar belakang sejarahnya, pendirian MUI merupakan hasildari proses panjang dari tarik menarik antara hubungan agama dan negara yangdirepresentasikan oleh kelompok ulama dan kelompok sekular nasionalis, jugaadanya kepentingan pemeritah kepada umat Islam.Salah satu tugasnya, MUIdiharapkan melaksankan tugasnya dalam pemberian fatwa-fatwa dan nasihat,baik kepada Pemerintah maupun kepada kaum muslimin mengenai persoalan- persoalan yang berkaitan dengan keagamaan khususnya dan semua masalah yangdihadapi bangsa umumnya.Sehubungan dengan berbagai amanat baik dari kepala negara ataupunsejumlah menteri serta pemikiran dan saran dari peserta musyawarah makaMunas I MUI telah telah merumuskan dalam pasal 4 pedoman pokoknya yangmenyebutkan bahwa MUI berfungsi:

a. Memberi fatwa dan nasehat mengenai masalah keagamaan dankemasyarakatan kepada pemerintah dan umat Islam umumnya sebagaiamal ma'ruf nahi munka, dalam usaha meningkatkan ketahanan nasional.
b. Memperkuat ukhuwah Islamiyah dan melaksanakan kerukunan antarumat beragama dalam mewujudkan persatuan dan kesatuan nasional.
c. Mewakili umat Islam dalam konsultasi antar umat beragama.
d. Penghubung ulama dan umara (pemerintah) serta jadi penerjemah timbalbalik antara pemerintah dan umat guna menyukseskan pembangunannasional.
e. Majelis Ulama tidak berpolitik dan tidak operasional.

Untuk mencapai tujuannya, Majelis Ulama Indonesia melaksanakan usaha-usaha :

1) Memberikan bimbingan dan tuntutan kepada umat Islam dalammewujudkan kehidupan beragama dan bermasyarakat yang diridhoi olehAllah Swt.
2) Memberikan nasehat dan fatwa mengenai masalah keagamaan dankemasyarakat kepada pemerintah dan masyarakat.
3) Meningkatkan kegiatan bagi terwujudnya ukhuwah Islamiyah dankerukunan antar umat beragama dalam memantapkan kesatuan danpersatuan bangsa.
4) Menjadi penghubung antara ulama dan umara (pemerintah) danpenterjemah timbal balik antara pemerintah dan umat guna mensukseskanpembangunan nasional.
5) Meningkatkan hubungan serta kerjasama antara berbagai organisasi,lembaga Islam, dan cendikiawan muslim.
6) Mewakili umat Islam dalam hubungan dan konsultasi antar umatberagama.
7) Usaha lainnya yang sesuai dengan tujuan organisasi.[5]

5 Tim Penyusun, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Dalam Perspektif Hukum Dan Perundang-Undangan*

2. Aransemen Seputar Fatwa

a) Definisi Fatwa

Fatwa menurut bahasa berarti jawaban mengenai suatu kejadian (peristiwa), yang merupakan bentukan sebagaimana dikatakan Zamakhsyarin dalam *Al-Kasysyaf* dari kata (*al-fataa*/pemuda) dalam usianya, dan sebagai kata kiasan (metafora) atau (*Isti'arah*). Sedangkan pengertian fatwa menurut syara' adalah menerangkan hukum syara' dalamsuatu persoalan sebagai jawaban dari suatu pertanyaan, baik si penanya itu jelas identitasnya maupun tidak, baik perseorangan maupun kolektif. Definisi fatwa menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia yaitu: (1) jawaban berupa keputusan atau pendapat yang diberikan oleh mufti/ahli tentang suatu masalah; dan (2) nasihat orang alim; pelajaran baik; dan petuah.Fatwa adalah jawaban resmi terhadap pertanyaan dan persoalan yang menyangkut masalah hukum. Fatwa berasal dari kata bahasa arab alifta', al-fatwa yang secara sederhana berarti pemberian keputusan. Fatwa bukanlah sebuah keputusan hukum yang dibuat dengan gampang, atau yang disebut dengan membuat hukum tanpa dasar.[6]

Menurut Imam Ibnu Mandzur di dalam lisan al-arab menyatakan,*Aftaahu Fi Al-Amr Abaanahu Lahu* (menyampaikan fatwa kepada diapada suatu perkara, maksudnya adalah menjelaskan perkara tersebutkepadanya).*Wa Aftaa Al-Rajulu Fi Al-Mas'alah* (seorang laki-lakimenyampaikan fatwa pada suatu masalah). *Wa Astaftainuhu Fiiha Fa Aftaaniy Iftaa'an Wa Futaa* (aku meminta fatwa kepadanya dalammasalah tersebut, dan dia memberikan kepadaku sebuah fatwa)".Perkataan Wafataay adalah asal dari kata futya atau fatway.Futyadan fatwa adalah dua isim (kata benda) yang digunakan dengan makna*al-iftaa'.Iftaa'* berasal dari kata *Iftaay*, yang artinya memberikanpenjelasan.Secara normatif memang sedikit sulit merumuskan tentang arti ifta'atau berfatwa itu.Namun dari penjelasan diatas dapatlah disimpulkan, yaitu:suatu usaha memberikan penjelasan tentang hukum syara' oleh ahlinya kepada orang yang belum mengetahui".Di dalam kitab *Mafaahim Islamiyyah*dijelaskan bahwa, secara literal, kata "Fatwa" bermakna" jawaban atas persoalan-persoalansyariat atau perundang-undangan yang sulit. Bentuk jamaknya adalah*Fataawin* atau *Fataaway.* Jika dinyatakan *Aftay Fi Al-Mas'alah* menjelaskan tentang hukum dalam masalah tersebut.[7]

Sedangkan *Al Iftaa'* adalahsebuah penjelasan hukumyang berkaitan

(Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012). 44

6 Iswahyudi, *"MUI Dan Nalar Fatwa-Fatwa Eksklusif,"* Al-Ihkam: Jurnal Hukum & Pranata Sosial 11, no. 2 (2017). 34-40

7 Abdul Wasik and Muhammad Muhammad, *"Dasar Fatwa MUI Dalam Penerapan Hukum Islam* (*Telaahatas Interaksi Sosial dalam Perkembangan Hukum Islam di Indonesia*), Jurnal Kajian Hukum Islam dan Pemikiran" 2018, 933–55.

dengan persoalan syariat, undang-undang, atau semua hal yang berkaitan dengan pertanyaanorang yang bertanya (*Ibaanat Al-Ahkaam Fi Al-Mas'alah Al Syar'iyyah, Au Qanuuniyyah, Au Ghairihaa Mimmaa Yata'allaqu Bisu'aal Al-Saa-il*).Sedangkan *Muftiy* adalah seseorang yang memiliki kualifikasi untuk dapat memberikan penjelasan hukum ataumenyampaikan fatwa ditengah-tengah masyarakat. Menurut pengertiansyariat, tidak ada perselisihan pendapat mengenai makna syariat dari kataal-fatwa dan al-iftaa' berdasarkan makna bahasa. Menurut Yusuf al-Qardhawi, Fatwa ialah suatu upaya untuk menjelaskan Hukum Syara' dalam suatu masalah sebagai bentuk jawaban atas pertanyaan yang diajukan oleh peminta *Fatwa* (*Mustafi*) baik permintaan tersebut dilakukan secara perorangan ataupun secara kolektif, demikian selaras dengan pendapat Quraish Shihab, yang mendefinisikan fatwa sebagai petuah, nasihat, atau jawaban dari pertanyaan hukum dalam ajaran Islam.Menurut Amir Syarifuddin, fatwa atau ifta' berasal dari kataafta, yang berarti memberi penjelasan.Secara definitif fatwa yaitu usahamemberikan penjelasan tentang hukum syara' oleh ahlinya kepada orang yang belum mengetahuinya.Dari pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa fatwa adalah hasilijtihad seorang mufti sehubungan dengan peristiwa hukum yang diajukankepadanya.Jadi fatwa lebih khusus dari pada fikih atau ijtihad secaraumum.Karena boleh jadi fatwa yang dikeluarkan seorang mufti, sudahdirumuskan dalam fikih, hanya belum dipahami oleh peminta fatwa.[8]

b) Landasan Dasar Hukum Fatwa

Adapun landasan Hukum fatwa, terdapat dalam Al-Quran dan Hadist Berikut:

43. dan Kami tidak mengutus sebelum kamu, kecuali orang-orang lelaki yang Kami beri wahyu kepada mereka; Maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahui, yakni: orang-orang yang mempunyai pengetahuan tentang Nabi dan kitab-kitab. (*An-Nahl:43*)

c) Sekilas tentang Mufti dan Syaratnya

Mufti (berkedudukan sebagai pemberi penjelas tentang hukumsyara' yang harus di ketahui dan diamalkan oleh umat. Umat akan selamatbila ia memberi fatwa yang benar dan akan sesat bila ia salah dalamberfatwa, ia harus memiliki syarat-syarat sebagai berikut:

a. Syarat umum. Ia harus seorang *mukallaf* yaitu muslim, dewasa,

8 Muhammad Yusuf,*"Pendekatan Al-Maṣlaḥaḥ Al-Mursalah dalam Fatwa MUI Tentang Pernikahan BedaAgama,"*Jurnal Ahkam*:* Jurnal Ilmu Syariah 13, no. 1 (2013): 99–108.

dansempurna akalnya.

b. Syarat-syarat kepribadian yaitu adil, dapat dipercaya, dan mempunyaimoralitas. Syarat ini harus dimiliki seorang mufti karena ia secaralangsung akan menjadi panutan masyarakat.
c. Syarat keilmuan. Ia harus ahli dan mempunyai kemampuan untukberijtihad, seperti pengetahuan bahasa, pengetahuan al-Qur'an danSunnah Nabi, ijma', dan pengetahuan ushul fiqh, dan tujuan hukum.
d. Syarat pelengkap. Ia harus mempunyai keteguhan niat, tenangjiwanya, hasil fatwanya tidak membingungkan atau menimbulkankontroversi dan dikenal di tengah umat.[9]

3. Metodologi dan Tekhnis Penetapan Fatwa MUI

Metodologi dalam penetapan Fatwa merupakan salah satu komponen yang sangat penting dari segi kedudukan dan juga fungsinya sebagai roh eksistensi MUI dalam menjalankan kesinambungannya untuk melahirkan kemaslahatan kepada umat. Adapun metode yang diaplikasikan oleh Komisi Fatwa MUI dalam proses penetapan fatwa dilakukan melalui tiga pendekatan integral, yaitu 1) Pendekatan *Nash Qath'i,* 2) Pendekatan *Qauli* dan 3) Pendekatan *Manhaji*. Pendekatan *Nash Qath'i* dilakukan dengan berpegang kepada dalil-dalil al-Qur'an atau Hadis untuk sesuatu problematika apabila masalah yang ditetapkan terdapat dalam nash al-Qur'an ataupun Hadis secara jelas. Namun bilamana tidak terdapat dalam nash al-Qur'an maupun Hadis maka tekhnis penjawaban harus dilakukan dengan metode pendekatan *Qauli* dan *Manhaji.* Pendekatan *Qauli* adalah pendekatan dalam proses penetapan fatwa dengan mendasarkannya pada pendapat para Imam Mazhab dalam kitab-kitab fiqih terkemuka (*Al-Kutub Al-Mu'tabarah*). Pendekatan *Qauli* dilakukan apabila jawaban dapat dicukupi oleh pendapat dalam kitab-kitab fiqih terkemuka (*Al-Kutub Al-Mu'tabarah*) dan hanya terdapat satu pendapat, kecuali jika pendapat yang ada dianggap tidak cocok lagi untuk dipegangi karena sangat sulit untuk dilaksanakan (*Ta'assur Atau Ta'adzdzur Al-'Amal Atau Shu'ubah Al-'Amal*), atau karena alasan hukumnya (*'illah*) berubah. Dalam kondisi seperti ini perlu dilakukan telaah ulang (*I'adatun Nazhar*), sebagaimana yang dilakukan oleh ulama terdahulu. Karena itu mereka tidak terpaku terhadap pendapat ulama terdahulu yang telah ada bila pendapat tersebut sudah tidak memadai lagi untuk didijadikan pedoman.[10]

9 Abdul Fatah Idris, *Menggugat Istinbath Hukum Ibnu Qayyim Studi Kritik Terhadap Metode Penetapan Hukum Ibnu Qayyim Al-Jauziyah* (Semarang: Percetakan Pustaka Zaman, 2007). 22

10 Jaih Mubarok,*"Dinamika Fatwa Produk Keuangan Syariah,"* Ijtihad : Jurnal Wacana Hukum Islam

Apabila jawaban permasalahan tersebut tidak dapat dicukupi oleh nash*Qoth'i* dan juga tidak dapat dicukupi oleh pendapat yang ada dalam kitab-kitab fiqih terkemuka (Al-Kutub Al-Mu'tabarah), maka proses penetapan fatwa dilakukan melalui pendekatan manhaji. Pendekatan *Manhaji*adalah pendekatan dalam proses penetapan fatwa dengan mempergunakan kaidah-kaidah pokok (*Al-Qowaid Al-Ushuliyah*) dan metodologi yang dikembangkan oleh imam mazhab dalam merumuskan hukum suatu masalah. Pendekatan manhaji dilakukan melalui ijtihad secara kolektif (*ijtihad jama'i*), dengan menggunakan metode: mempertemukan pendapat yang berbeda (*al-Jam'u wat taufiq*), memilih pendapat yang lebih akurat dalilnya (tarjihi), menganalogkan permasalahan yang muncul dengan permasalahan yang telah ditetapkan hukumnya dalam kitab-kitab fiqh (*Ilhaqi*) dan *Istinbathi*. Dalam persoalan didalamnya terdapat khilafiyah di kalangan imam mazhab maka penetapan fatwa didasarkan pada hasil usaha penemuan titik temu di antara pendapat-pendapat madzhab melalui metode *Al-Jam'u Wa Al-Taufiq*.[11]

Jika usaha *Al-Jam'u Wa Al-Taufiq* tidak berhasil maka penetapan fatwa dilakukan melalui metode *Tarjih* (memilih pendapat ulama yang dinilai paling kuat dalil dan argumentasinya), yaitu dengan menggunakan metode perbandingan mazhab (*muqaran al-madzahib*) dan dengan menggunakan kaedah-kaedah ushul fiqh perbandingan. Bersikap abai terhadap masyarakat untuk menentukan sendiri pendapat ulama yang akan dipilih sangatlah ironi dan beresiko, pasalnya hel tersebut mengindikasikan sikap ketidak pedulian terhadap kemaslahatan umat, terlebih jika pilihan pendapat (*Qaul*) ulama yang instimbathnya tanpa melalui prosedur kumulatif, batasan dan patokan. Oleh karena itu, menjadi lazim bagi lembaga fatwa yang memiliki kompetensi untuk memilih pendapat (*Qaul*) yang rajih (lebih kuat dalil dan argumentasinya) untuk dijadikan pedoman bagi masyarakat. Ketika satu masalah atau satu kasus belum ada pendapat (qaul) yang menjelaskan secara persis dalam kitab fiqh terdahulu (*Al-Kutub Al-Mu'tabarah*) namun terdapat padanannya dari masalah tersebut, maka penjawabannya dilakukan melalui metode ilhaqi, yaitu menyamakan suatu masalah yang terjadi dengan kasus padanannya dalam *al-kutub al-mu'tabarah.*[12]

Sedangkan metode *Istinbathi* dilaksanakan ketika tidak bisa dilakukan dengan metode ilhaqi karena tidak ada padanan pendapat (*Mulhaq Bih*) dalam

---

DanKemanusiaan 13, no. 1 (2013). 32

11 Barlinti Salma Yeni, *Kedudukan Fatwa Dewan Syariah Naional Dalam Sistem Hukum Nasional Di Indonesia* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Indonesia, 2010). 74

12 Mohamad Atho Mudzhar and Khoirudin Nasution, *"Hukum Keluarga Di Dunia Islam Modern,"* Mimbar-Hukum 12 (1994). 26

*Al-Kutub Al-Mu'tabarah.*Metode istinbathi dilakukan dengan memberlakukan metode *Qiyasi, Istishlahi, Istihsani* dan *Sadd Al-Dzari'ah.*Secara umum penetapan fatwa di MUI selalu memperhatikan pula kemaslahatan umum (*Mashalih 'Ammah*) dan intisari ajaran agama (*Maqashid Al-Syari'ah*).Sehingga fatwa yang dikeluarkan oleh MUI benar-benar bisa menjawab permasalahan yang dihadapi umat dan benar-benar dapat menjadi alternatif pilihan umat untuk dapat menjadi pedoman.

4. Fatwa MUI di Masa Pandemi: Dinamika, Karakteristik, dan Respon Sosial

Covid-19 merupakan problematika global yang dihadapi seluruh masyarakat dunia, alasan ini tidak berlebihan mengingat persoalan pandemi yang menyentuh tatanan kelangsungan hidup umat manusia. Sejak dirilis oleh *World Healt Organization* (*WHO*) pada 11 Februari 2020 hingga saat ini, tercatat covid-19 telah merenggut 773.000 nyawa diseluruh dunia. Pemerintah merespon penyebaran virus tersebut dengan melakukan berbagai macam kebijakan demi menekan angka kematian dan memutus rantai penularan, oleh karena itu pemerintah berusaha mensinergikan diri dengan MUI sebagai pemegang otoritas keagamaan yang berpengaruh di Indonesia, mengingat Islam merupakan agama mayoritas yang dipeluk oleh sebagian besar warga Indonesia, terlebih sebagaimana yang dijelaskan pada bagian pendahuluan, bahwa interelasi mode penyebaran virus ini sangat potensial terhadap tatacara pelaksanaan ibadah umat muslim. Sejauh ini sejak pertama kali kemuculan pandemi virus covid-19 hingga saat ini (New Normal) MUI telah banyak memberikan kontribusi positif dalam membangun nilai kemaslahatan untuk umat melalui fatwa, diantaranya:

a) Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19.[13]

13 Substansi Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Waa bah Covid-19 : (1) Setiap orang wajib melakukan ikhtiar menjaga kesehatan danmenjauhi setiap hal yang dapat menyebabkan terpaparpenyakit, karena hal itu merupakan bagian dari menjaga tujuanpokok beragama (al-Dharuriyat al-Khams). (2) Orang yang telah terpapar virus Corona, wajib menjaga danmengisolasi diri agar tidak terjadi penularan kepada oranglain. Baginya shalat Jumat dapat diganti dengan shalat zuhur,karena shalat jumat merupakan ibadah wajib yang melibatkanbanyak orang sehingga berpeluang terjadinya penularan virussecara massal. Baginya haram melakukan aktifitas ibadahsunnah yang membuka peluang terjadinya penularan, sepertijamaah shalat lima waktu/rawatib, shalat Tarawih dan Ied dimasjid atau tempat umum lainnya, serta menghadiri pengajianumum dan tabligh akbar. (3) Orang yang sehat dan yang belum diketahui atau diyakini tidakterpapar Covid-19, harus memperhatikan hal-hal sebagaiberikut:a) Dalam hal ia berada di suatu kawasan yang potensipenularannya tinggi atau sangat tinggi berdasarkanketetapan pihak yang berwenang maka ia bolehmeninggalkan salat Jumat dan menggantikannya denganshalat zuhur di tempat kediaman, serta meninggalkanjamaah shalat lima waktu/rawatib, Tarawih, dan Ied dimasjid atau tempat umum lainnya. b) Dalam hal ia berada di

b) Fatwa Nomor 17 Tahun 2020: Pedoman Kaifiat Shalat Bagi Tenaga Kesehatan Yang Memakai Alat Pelindung Diri (APD) Saat Merawat dan Menangani Pasien Covid-19.[14]

c) Fatwa Nomor 18 Tahun 2020: Pedoman Pengurusan Jenazah (*Tajhiz Al-Jana'iz*) Muslim Yang Terinfeksi Covid-19.[15]

---

suatu kawasan yang potensipenularannya rendah berdasarkan ketetapan pihak yangberwenang maka ia tetap wajib menjalankan kewajibanibadah sebagaimana biasa dan wajib menjaga diri agartidak terpapar Covid-19, seperti tidak kontak fisiklangsung (bersalaman, berpelukan, cium tangan), membawa sajadah sendiri, dan sering membasuh tangandengan sabun. (4) Dalam kondisi penyebaran Covid-19 tidak terkendali di suatukawasan yang mengancam jiwa, umat Islam tidak bolehmenyelenggarakan shalat jumat di kawasan tersebut, sampaikeadaan menjadi normal kembali dan wajib menggantikannyadengan shalat zuhur di tempat masing-masing. Demikian jugatidak boleh menyelenggarakan aktifitas ibadah yangmelibatkan orang banyak dan diyakini dapat menjadi mediapenyebaran Covid-19, seperti jamaah shalat limawaktu/rawatib, shalat Tarawih dan Ied di masjid atau tempatumum lainnya, serta menghadiri pengajian umum dan majelistaklim. (5) Dalam kondisi penyebaran Covid-19 terkendali, umat Islamwajib menyelenggarakan shalat Jumat dan bolehmenyelenggarakan aktifitas ibadah yang melibatkan orangbanyak, seperti jamaah shalat lima waktu/rawatib, shalatTarawih dan Ied di masjid atau tempat umum lainnya, sertamenghadiri pengajian umum dan majelis taklim dengan tetapmenjaga diri agar tidak terpapar Covid-19. (6) Pemerintah menjadikan fatwa ini sebagai pedoman dalammenetapkan kebijakan penanggulangan Covid-19 terkaitdengan masalah keagamaan dan umat Islam wajib menaatinya. (7) Pengurusan jenazah (*tajhiz al-janaiz*) yang terpapar Covid-19,terutama dalam memandikan dan mengafani harus dilakukansesuai protokol medis dan dilakukan oleh pihak yangberwenang, dengan tetap memperhatikan ketentuan syariat.Sedangkan untuk menshalatkan dan menguburkannyadilakukan sebagaimana biasa dengan tetap menjaga agar tidakterpapar Covid-19. (8) Tindakan yang menimbulkan kepanikan dan/ataumenyebabkan kerugian publik, seperti memborong dan/ataumenimbun bahan kebutuhan pokok serta masker danmenyebarkan informasi hoax terkait Covid-19 hukumnyaharam. (9) Umat Islam agar semakin mendekatkan diri kepada Allah SWTdengan memperbanyak ibadah, taubat, istighfar, dzikir,membaca Qunut Nazilah di setiap shalat fardhu,memperbanyak shalawat, sedekah, serta senantiasa berdoakepada Allah SWT agar diberikan perlindungan dankeselamatan dari musibah dan marabahaya (*daf'u al-bala'*),khususnya dari wabah Covid-19.

14 Substansi Fatwa Nomor 17 Tahun 2020: Pedoman Kaifiat Shalat Bagi Tenaga Kesehatan Yang Memakai Alat Pelindung Diri (APD) Saat Merawat dan Menangani Pasien Covid-19: 1. Tenaga kesehatan muslim yang bertugas merawat pasien Covid-19 dengan memakai APD tetap wajib melaksanakan shalat fardhu dengan berbagai kondisinya sesuai dengan kemampuannya. 2. Dalam kondisi ketika jam kerjanya sudah selesai atau sebelum mulai kerja ia masih mendapati waktu shalat, maka wajib melaksanakan shalat fardlu sebagaimana mestinya. 3. Dalam kondisi ia bertugas mulai sebelum masuk waktu zhuhur atau maghrib dan berakhir masih berada di waktu shalat ashar atau isya' maka ia boleh melaksanakan shalat dengan jama' ta'khir. 4. Dalam kondisi ia bertugas mulai saat waktu zhuhur atau maghrib dan diperkirakan tidak dapat melaksanakan shalat ashar atau isya maka ia boleh melaksanakan shalat dengan *jama' taqdim*. 5. Dalam kondisi ketika jam kerjanya berada dalam rentang waktu dua shalat yang bisa dijamak (zhuhur dan ashar serta maghrib dan isya'), maka ia boleh melaksanakan shalat dengan jama'. 6. Dalam kondisi ketika jam kerjanya berada dalam rentang waktu shalat dan ia memiliki wudlu maka ia boleh melaksanakan shalat dalam waktu yang ditentukan meski dengan tetap memakai APD yang ada. 7. Dalam kondisi sulit berwudlu, maka ia bertayamum kemudian melaksanakan shalat. 8. Dalam kondisi hadas dan tidak mungkin bersuci (wudlu atau tayamum) maka ia tetap melaksanakan shalat dengan kondisi yang ada (faqid al-thahurain) dan tidak wajib mengulangi shalatnya (i'adatu al-shalah). 9. Dalam kondisi APD yang dipakai terkena najis, dan tidak memungkinkan untuk dilepas atau disucikan maka ia melaksanakan shalat boleh dalam kondisi tidak suci dan wajib mengulangi shalat (i'adatu al-shalah) usai bertugas. 10. Penanggung jawab bidang kesehatan wajib mengatur shift bagi tenaga kesehatan muslim yang bertugas dengan mempertimbangkan waktu shalat agar dapat menjalankan kewajiban ibadah dan menjaga keselamatan diri. 11. Tenaga kesehatan menjadikan fatwa ini sebagai pedoman untuk melaksanakan shalat dengan tetap memperhatikan aspek keselamatan diri.

15 Substansi Fatwa Nomor 18 Tahun 2020: Pedoman Pengurusan Jenazah (*Tajhiz Al-Jana'iz*) Muslim Yang

d) Fatwa Nomor 23 Tahun 2020: Pemanfaatan Harta Zakat, Infak, dan Shadaqah untuk Penanggulangan Wabah Covid-19 dan Dampaknya.[16]

Terinfeksi Covid-19: 1. Menegaskan kembali Ketentuan Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2020 angka 7 yang menetapkan: "Pengurusan jenazah (*Tajhiz Al-Jana'iz*) yang terpapar Covid-19, terutama dalam memandikan dan mengafani harus dilakukan sesuai protokol medis dan dilakukan oleh pihak yang berwenang, dengan tetap memperhatikan ketentuan syariat. Sedangkan untuk menshalatkan dan menguburkannya dilakukan sebagaimana biasa dengan tetap menjaga agar tidak terpapar Covid-19." 2. Umat Islam yang wafat karena wabah COVID-19 dalam pandangan syara' termasuk kategori syahid akhirat dan hakhak jenazahnya wajib dipenuhi, yaitu dimandikan, dikafani, dishalati, dan dikuburkan, yang pelaksanaannya wajib menjaga keselamatan petugas dengan mematuhi ketentuanketentuan protokol medis; 3. Pedoman memandikan jenazah yang terpapar Covid-19 dilakukan sebagai berikut: a. Jenazah dimandikan tanpa harus dibuka pakaiannya b. Petugas wajib berjenis kelamin yang sama dengan jenazah yang dimandikan dan dikafani; c. Jika petugas yang memandikan tidak ada yang berjenis kelamin sama, maka dimandikan oleh petugas yang ada, dengan syarat jenazah dimandikan tetap memakai pakaian. Jika tidak, maka ditayamumkan. d. Petugas membersihkan najis (jika ada) sebelum memandikan; e. Petugas memandikan jenazah dengan cara mengucurkan air secara merata ke seluruh tubuh; f. Jika atas pertimbangan ahli yang terpercaya bahwa jenazah tidak mungkin dimandikan, maka dapat diganti dengan tayamum sesuai ketentuan syariah, yaitu dengan cara: 1) Mengusap wajah dan kedua tangan jenazah (minimal sampai pergelangan) dengan debu. 2) Untuk kepentingan perlindungan diri pada saat mengusap, petugas tetap menggunakan APD. g. Jika menurut pendapat ahli yang terpercaya bahwa memandikan atau menayamumkan tidak mungkin dilakukan karena membahayakan petugas, maka berdasarkan ketentuan dlarurat syar'iyyah, jenazah tidak dimandikan atau ditayamumkan. 4. Pedoman mengafani jenazah yang terpapar Covid-19 dilakukan sebagai berikut: a. Setelah jenazah dimandikan atau ditayamumkan, atau karena dlarurah syar'iyah tidak dimandikan atau ditayamumkan, maka jenazah dikafani dengan menggunakan kain yang menutup seluruh tubuh dan dimasukkan ke dalam kantong jenazah yang aman dan tidak tembus air untuk mencegah penyebaran virus dan menjaga keselamatan petugas. b. Setelah pengafanan selesai, jenazah dimasukkan ke dalam peti jenazah yang tidak tembus air dan udara dengan dimiringkan ke kanan sehingga saat dikuburkan jenazah menghadap ke arah kiblat. c. Jika setelah dikafani masih ditemukan najis pada jenazah, maka petugas dapat mengabaikan najis tersebut. 5. Pedoman menyalatkan jenazah yang terpapar COVID-19 dilakukan sebagai berikut: a. Disunnahkan menyegerakan shalat jenazah setelah dikafani. b. Dilakukan di tempat yang aman dari penularan Covid-19. c. Dilakukan oleh umat Islam secara langsung (hadhir) minimal satu orang. Jika tidak memungkinkan, boleh dishalatkan di kuburan sebelum atau sesudah dimakamkan. Jika tidak dimungkinkan, maka boleh dishalatkan dari jauh (shalat ghaib). d. Pihak yang menyalatkan wajib menjaga diri dari penularan Covid-19. 6. Pedoman menguburkan jenazah yang terpapar Covid-19 dilakukan sebagai berikut: a. Dilakukan sesuai dengan ketentuan syariah dan protokol medis. b. Dilakukan dengan cara memasukkan jenazah bersama petinya ke dalam liang kubur tanpa harus membuka peti, plastik, dan kafan. c. Penguburan beberapa jenazah dalam satu liang kubur dibolehkan karena darurat (*Al-Dlarurah Al-Syar'iyyah*) sebagaimana diatur dalam ketentuan Fatwa MUI nomor 34 tahun 2004 tentang Pengurusan Jenazah (*Tajhiz al-Jana'iz*) Dalam Keadaan Darurat.

16 Substansi Fatwa Nomor 23 Tahun 2020: Pemanfaatan Harta Zakat, Infak, dan Shadaqah untuk Penanggulangan Wabah Covid-19 dan Dampaknya: 1. Pemanfaatan harta zakat untuk penanggulangan wabah COVID19 dan dampaknya, hukumnya boleh dengan dhawabith sebagai berikut: a. Pendistribusian harta zakat kepada mustahiq secara langsung dengan ketentuan sebagai berikut: 1) penerima termasuk salah satu golongan (asnaf) zakat, yaitu muslim yang fakir, miskin, amil, muallaf, yang terlilit hutang, riqab, ibnu sabil, dan/atau fi sabilillah; 2) Harta zakat yang didistribusikan boleh dalam bentuk uang tunai, makanan pokok, keperluan pengobatan, modal kerja, dan yang sesuai dengan kebutuhan mustahiq; 3) Pemanfaatan harta zakat boleh bersifat produktif antara lain untuk stimulasi kegiatan sosial ekonomi fakir miskin yang terdampak wabah. b. Pendistribusian untuk kepentingan kemaslahatan umum, dengan ketentuan sebagai berikut: 1) penerima manfaat termasuk golongan (asnaf) fi sabilillah 2) pemanfaatan dalam bentuk aset kelolaan atau layanan bagi kemaslahatan umum, khususnya kemaslahatan mustahiq, seperti untuk penyediaan alat pelindung diri, disinfektan, dan pengobatan serta kebutuhan relawan yang bertugas melakukan aktifitas kemanusiaan dalam penanggulangan wabah. 2. Zakat mal boleh ditunaikan dan disalurkan lebih cepat (ta'jil alzakah) tanpa harus menunggu satu tahun penuh (Hawalan alhaul), apabila telah mencapai nishab. 3. Zakat fitrah boleh ditunaikan dan disalurkan sejak awal Ramadhan tanpa harus menunggu malam idul fitri. 4. Kebutuhan penanggulangan wabah COVID-19 dan dampaknya

e) Fatwa Mui Nomor 28 Tahun 2020 Tentang Panduan Kaifiat Takbir dan Shalat Idul Fitri Saat Covid 19.[17]
f) Fatwa Mui Nomor 31 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Shalat Jumat dan Jamaah Untuk Mencegah Penularan Covid-19.[18]
g) Fatwa Mui Nomor 36 Tentang Shalat Idul Adha dan Penyembelihan Hewan Kurban Saat Wabah Covid-19.[19]

---

yang tidak dapat dipenuhi melalui harta zakat, dapat diperoleh melalui infaq, shadaqah, dan sumbangan halal lainnya.

17 Substansi Fatwa Mui Nomor 28 Tahun 2020 Tentang Panduan Kaifiat Takbir dan Shalat Idul Fitri Saat Covid 19 : 1. Shalat Idul Fitri boleh dilaksanakan dengan cara berjamaah di tanah lapang, masjid, mushalla, atau tempat lain bagi umat Islam yang: a. berada di kawasan yang sudah terkendali pada saat 1 Syawal 1441 H, yang salah satunya ditandai dengan angka penularan menunjukkan kecenderungan menurun dan kebijakan pelonggaran aktifitas sosial yang memungkinkan terjadinya kerumunan berdasarkan ahli yang kredibel dan amanah. b. berada di kawasan terkendali atau kawasan yang bebas Covid-19 dan diyakini tidak terdapat penularan (seperti di kawasan pedesaan atau perumahan terbatas yang homogen, tidak ada yang terkena Covid-19, dan tidak ada keluar masuk orang). 2. Shalat Idul Fitri boleh dilaksanakan di rumah dengan berjamaah bersama anggota keluarga atau secara sendiri (munfarid), terutama yang berada di kawasan penyebaran Covid-19 yang belum terkendali. 3. Pelaksanaan shalat Idul Fitri, baik di masjid maupun di rumah harus tetap melaksanakan protokol kesehatan dan mencegah terjadinya potensi penularan, antara lain dengan memperpendek bacaan shalat dan pelaksanaan khutbah.

18 Substansi Fatwa Mui Nomor 31 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Shalat Jumat dan Jamaah Untuk Mencegah Penularan Covid-19 : A. Perenggangan Saf Saat Berjamaah 1. Meluruskan dan merapatkan saf (barisan) pada shalat berjamaah merupakan keutamaan dan kesempurnaan berjamaah. 2. Shalat berjamaah dengan saf yang tidak lurus dan tidak rapat hukumnya tetap sah tetapi kehilangan keutamaan dan kesempurnaan jamaah. 3. Untuk mencegah penularan wabah Covid-19, penerapan physical distancing saat shalat jamaah dengan cara merenggangkan saf hukumnya boleh, shalatnya sah dan tidak kehilangan keutamaan berjamaah karena kondisi tersebut sebagai hajat syar'iyyah. B. Pelaksanaan Shalat Jum'at 1. Pada dasarnya shalat Jum'at hanya boleh diselenggarakan satu kali di satu masjid pada satu kawasan. 2. Untuk mencegah penularan wabah Covid-19 maka penyelenggaraan shalat Jumat boleh menerapkan physical distancing dengan cara perenggangan saf. 3. Jika jamaah shalat Jum'at tidak dapat tertampung karena adanya penerapan physical distancing, maka boleh denyelenggarakan shalat Jum'at berbilang (*Ta'addud Aljumu'ah*), dengan menyelenggarakan shalat Jum'at di tempat lainnya seperti mushalla, aula, gedung pertemuan, gedung olahraga, dan stadion. 4. Dalam hal masjid dan tempat lain masih tidak menampung jamaah shalat Jum'at dan/atau tidak ada tempat lain untuk pelaksanaan shalat Jum'at, maka Sidang Komisi Fatwa MUI berbeda pendapat terhadap jamaah yang belum dapat melaksanakan shalat Jum'at sebagai berikut: a. Pendapat pertama, jamaah boleh menyelenggarakan shalat Jum'at di masjid atau tempat lain yang telah melaksanakan shalat Jum'at dengan model shift, dan pelaksanaan shalat Jum'at dengan model shift hukumnya sah. b. Pendapat kedua, jamaah melaksanakan shalat zuhur, baik secara sendiri maupun berjamaah, dan pelaksanaan shalat Jum'at dengan model shift hukumnya tidak sah. Terhadap perbedaan pendapat di atas (point a dan b), dalam pelaksanaannya jamaah dapat memilih salah satu di antara dua pendapat dengan mempertimbangkan keadaan dan kemaslahatan di wilayah masing-masing. C. Penggunaan Masker Saat Shalat 1. Menggunakan masker yang menutup hidung saat shalat hukumnya boleh dan shalatnya sah karena hidung tidak termasuk anggota badan yang harus menempel pada tempat sujud saat shalat. 2. Menutup mulut saat shalat hukumnya makruh, kecuali ada hajat syar'iyyah. Karena itu, shalat dengan memakai masker karena ada hajat untuk mencegah penularan wabah Covid-19 hukumnya sah dan tidak makruh.

19 Substansi Fatwa Mui Nomor 36 Tentang Shalat Idul Adha dan Penyembelihan Hewan Kurban Saat Wabah Covid-19: 1. Shalat Idul Adha hukumnya sunnah muakkadah yang menjadi salah satu syi'ar keagamaan (syi'ar min sya'air al-Islam). 2. Pelaksanaan shalat Idul Adha saat wabah Covid-19 mengikuti ketentuan Fatwa MUI: a. Nomor 14 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Ibadah di Saat Wabah Pandemi Covid-19; b. Nomor 28 Tahun 2020 tentang Panduan Kaifiat Takbir dan Shalat Idul Fitri Saat Pandemi Covid-19; c. Nomor 31 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Shalat Jum'at dan Jamaah Untuk Mencegah Penularan Wabah Covid-19. 3. Ibadah kurban hukumnya adalah sunnah muakkadah, dilaksanakan dengan penyembelihan hewan ternak. 4. Ibadah kurban tidak dapat diganti dengan uang atau barang lain yang se-

Sejak dikeluarkannya Fatwa No 14 Tahun 2020 pada 16 Maret 2020, ketika wabah virus corona telah mulai menyebar di Indonesia. Telah memantik berbagai macam kontroversi dan menuai banyak kritikan dari beragam kalangan masyarakat, hingga fatwa ini dianggap sebagai fatwa yang paling *booming* di masa wabah virus corona merajalela. Pasalnya bagi sebagian besar masyarakat muslim yang awam berasumsi bahwa Fatwa ini cenderung menerabas konsep-konsep dan tatanan aturan peribadahan yang selama ini telah mengkristal sebagai suatu dogma yang tidak bisa diganggu gugat lagi, oleh karena itu dalam persoalan ini, volume atau tingkat pemahaman umat tentang persoalan ibadah menjadi tolak ukur efektifitasnya fatwa diatas, terlebih pada dasarnya masyarakat muslim di indonesia banyak yang masih memiliki pola paradigma teodisi, fatalistic, dan determinan dalam beragama, misalnya dalam ketentuan poin ke-(4) yaitu: Dalam kondisi penyebaran Covid-19 tidak terkendali di suatu kawasan yang mengancam jiwa, umat Islam tidak boleh menyelenggarakan shalat jumat di kawasan tersebut, sampai keadaan menjadi normal kembali dan wajib menggantikannya dengan shalat zuhur di tempat masing-masing. Demikian juga tidak boleh menyelenggarakan aktifitas ibadah yang melibatkan orang banyak dan diyakini dapat menjadi media penyebaran Covid-19, seperti jamaah shalat lima waktu/rawatib, shalat Tarawih dan Ied di masjid atau tempat umum lainnya, serta menghadiri pengajian umum dan majelis taklim.

Ketentuan sebagaimana yang dijelaskan diatas tentu saja banyak menuai sikap pro dan kontra di sebagian besar masyarakat, hal ini menjadi lumrah terlebih fatwa dibaca dengan kacamata hitam putih tanpa melalui gugatan interpretasi yang terinterkorelasi antara satu item dengan yang lainnya, artinya pada dasarnya fatwa No 14 tahun 2020 terdiri dari 9 diktum yang merupakan

---

nilai, meski ada hajat dan kemaslahatan yang dituju. Apabila hal itu dilakukan, maka dihukumi sebagai shadaqah. 5. Ibadah kurban dapat dilakukan dengan cara taukil, yaitu pekurban menyerahkan sejumlah dana seharga hewan ternak kepada pihak lain, baik individu maupun lembaga sebagai wakil untuk membeli hewan kurban, merawat, meniatkan, menyembelih, dan membagikan daging kurban. 6. Pelaksanaan penyembelihan kurban harus tetap menjaga protokol kesehatan untuk mencegah dan meminimalisir potensi penularan, yaitu: a. Pihak yang terlibat dalam proses penyembelihan saling menjaga jarak fisik (physical distancing) dan meminimalisir terjadinya kerumunan. b. Selama kegiatan penyembelihan berlangsung, pihak pelaksana harus menjaga jarak fisik (physical distancing), memakai masker, dan mencuci tangan dengan sabun selama di area penyembelihan, setiap akan mengantarkan daging kepada penerima, dan sebelum pulang ke rumah. c. Penyembelihan kurban dapat dilaksanakan bekerja sama dengan rumah potong hewan dengan menjalankan ketentuan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 12 Tahun 2009 tentang Standar Sertifikasi Penyembelihan Halal. d. Dalam hal ketentuan pada huruf c tidak dapat dilakukan, maka penyembelihan dilakukan di area khusus dengan memastikan pelaksanaan protokol kesehatan, aspek kebersihan, dan sanitasi serta kebersihan lingkungan. e. Pelaksanaan penyembelihan kurban bisa mengoptimalkan keluasan waktu selama 4 (empat) hari, mulai setelah pelaksanaan shalat Idul Adha tanggal 10 Dzulhijjah hingga sebelum maghrib tanggal 13 Dzulhijjah. f. Pendistribusian daging kurban dilakukan dengan tetap melaksanakan protokol kesehatan. 7. Pemerintah memfasilitasi pelaksanaan protokol kesehatan dalam menjalankan ibadah kurban agar dapat terlaksana sesuai dengan ketentuan syari'at Islam dan terhindar dari potensi penularan Covid-19.

sebuah kesatuan yang perlu ditelaah secara keseluruhan. Kesalahpahaman dan parsialitas paradigma masyarakat menjadikan fatwa seolah-olah adalah suatu larangan yang kesannya cenderung dibuat-buat oleh MUI, apalagi ditambah dengan hembusan penggiringan opini bahwa covid-19 adalah sebuah konspirasi yang dilakukan pemerintah untuk mendapatkan keuntungan dalam hal-hal tertentu. Lain halnya sebagaimana kasus cluster terbesar di Sulawesi Selatan Gowa pada kegiatan Muzakarah Jamaah Tabligh seluruh asia, sangat nampak bahwa asumsi para Jamaah tentang virus corona adalah semacam pandemi yang sama sekali tidak akan berbahaya bagi mereka, hingga dalam tabligh mereka tidak heran mendengaungkan jargon "Jangan takut corona tapi takutlah kepada Allah". Padahal dalam agama sangat jelas bagaimana umat, dituntut untuk harus menjaga keseimbangan antara menjaga aktivitas keagamaan sesuai tuntunan syariat dengan menjaga keselamatan jiwa, lagi-lagi problematika tersebut diakibatkan oleh upaya sosialisasi yang pada saat itu masih kurang maksimal dan pengetahuan yang minim tentang virus corona. Oleh karena itu pemerintah (para medis yang memiliki otoritas dan wewenang dalam persoalan kesehatan), sangat menekankan sinergitas peranan sentral MUI melalui fatwanya untuk kemudian memanfaatkan seluruh *stakeholder* terkait. Demi upaya mitigasi penyebaran virus corona yang semakin merajalela.

Namun seiring berjalannya waktu, masyarakat semakin responsif dan lebih bijak dalam melihat fatwa, tidak menggunakan kacamata normatif lagi, masyarakat semakin terbuka sekaligus mengimplementasikan nilai-nilai fleksibilitas fatwa hingga pada saat new normal dengan Fatwa Mui terakhir Nomor 36 Tentang Shalat Idul Adha dan Penyembelihan Hewan Kurban Saat Wabah Covid-19. Masyarakat semakin lebih realistis dan memahami pentingnya internalisasi keagamaan dengan menjunjung tinggi semangat kontekstualitas dan teks yang relevan dengan realita yang ada. Hingga semangat keberagamaan tersebut akan selaras dengan semangat untuk membekali diri dengan ilmu pengetahuan terhadap agama itu sendiri. Bagaimanapun respon positif tersebut bukanlah tidak beralasan, selain dari upaya segenap elemen masyarakat untuk mengevaluasi dan mengaktualisasikan diri menyangkut persoalan fatwa. Pada hakikatnya corak dan karakteristik fatwa-pun sangat mudah dan rasional untuk dapat diterima oleh semua kalangan, beberapa alasannya: 1) Fatwa berdasarkan pada Al-Quran,Hadist, Ijma',[20] Qiyas,[21] dan dalil lain yang *Mu'tabar*. 2)

20 Ijma' adalah kesepakatan para ulama mujtahidin masa lalu tentang suatu masalah agama. Lihat *Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Ditetapkan di : Jakarta, Pada Tanggal : 1 Juni 2012 oleh Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia, Ketua Umum Ma'ruf Amin.

21 Qiyas adalah pemberlakuan hukum sesuatu yang disebutkan dalam nash Al-Qur'an atau Hadis kepada sesuatu yang tidak disebutkan hukumnya oleh nash karena kesatuan illat hukum di antara keduanya. Lihat. *Ibid.*

Pada tatanan proses penetapan fatwa bersifat responsif, proaktif dan antisipatif. 3) Fatwayang telah ditetapkan mengusung prinsip argumentatif (memiliki kekuatan hujjah), legitimatif (menjamin penilaian keabsahan hukum), kontekstual (*Waqi'iy*), aplikatif (siap diterapkan), dan moderat. 4) Dalam proses penetapan, akan dilakukan terlebih dahulu kajian komprehensif[22]untuk dapat memperoleh deskripsi utuh tentang obyek masalah (*tashawwur al-masalah*), rumusan masalah, termasuk implikasi sosial keagamaan yang ditimbulkan dan titik kritisdari berbagai aspek hukum (Norma Syari'ah) yang bertalian dengan problematika tersebut. 5) Penetapan fatwa terhadap masalah yang telah jelas hukum dan dalil-dalilnya (*Ma'lum Min Al-Din Bi Al- Dlarurah*) dilakukan dengan menyampaikan hukum sebagaimana apa adanya. 6) Penetapan fatwa terhadap masalah yang terjadi perbedaan pendapat (*Masail Khilafiyah*)di kalangan madzhab, maka didasarkan pada hasil *Al-Jam'u Wa Al-Taufiq*, namun jika tidak tercapai titik temu antara pendapat- pendapat tersebut, penetapan fatwa didasarkan pada hasil *Tarjih* melalui metode *Muqaranah*(perbandingan) dengan menggunakan kaidah-kaidah ushul fiqih *Muqaran.* Sedangkan terhadap masalah yang tidak ditemukan pendapat hukum di kalangan *Madzhabatau* ulama yang *Mu'tabar*, yang dilandaskan pada ijtihadkolektif melalui metode bayani dan *Ta'lili* (*Qiyasi, Istihsaniy, Ilhaqiy, Istihsaniy,* dan *Sad Al-Dzaraa'i*) Serta metode penetapan hukum (*manhaj*) yang dipedomani oleh para ulama madzhab.

Dominasi dan hegemoni pengaruh MUI sebagai pemegang otoritas kewenangan dalam persoalan agama yang legal (dibawah kendali pemenrintah), dalam persoalan penyelenggaraan ibadah di masa pandemi dibangun berdasarkan dua model, 1)Dominasi pada legal dengan indikasi bahwa fatwa telah melalui konsolidasi, komunikasi, dan kerja sama dengan pemerintah pusat. 2) Dominasi kekuatan pengaruh dan kekuasaan kharismatik MUI sendiri sebagai lembaga keagamaan yang memayungi banyak ormas Islam di Indonesia. Setali tiga uang secara literal, motif fatwa MUI yang diterbitkan pada masa pandemimemiliki tiga unsur motif dominan, yaitu, 1) *Value traditional,* MUI berusaha melanjutkan tata cara Nabi dan para Sahabat dalam memitigasi wabah (*tha'un*), sehingga tiplogi pelaksanaan peribadatan yang MUI anjurkan menggunakan pendekatan hermeneutis sebagaimana yang dilakukan Nabi. 2) *Value Rational*MUI menggunakan nilai-nilai dari Agama Islam yang bersumber dari Alquran, Hadis, Ijma, Qiyas, dan Kaidah Fikih yang bersifat rasional-dinamis dan sarat akan probabilitas sehingga melahirkan alternatif-alternatif periba-

22 Kajian komprehensif dimaksud adalah mencakup telaah atas pandangan fuqaha mujtahid masa lalu, pendapat para imam madzhab danulama yang *mu'tabar*, telaah atas fatwa-fatwa yang terkait, serta pandangan ahli fikih terkait masalah yang akan difatwakan.

datan yang dapat dijadikan sebagai mitigasi wabah Covid-19, dan 3) *instrumentally rational* diman fatwa mengacu pada berbagai macam model peribadatan yang dianggap paling masuk akal dipraktikkan untuk memutus rantai penyebaran Covid-19dan mewujudkan *Daruratu Khams*.[23]

D. Simpulan

Secara faktual, upaya membangun kemaslahatan umat melalui fatwa oleh MUI merupakan suatu hal otentik yang tidak bisa dipungkiri. Peranan dan pengaruh fatwa MUI di masa pandemi sebagai wujud mitigasi covid-19 adalah langkah-langkah ideal dan strategis, sekalipun pada awalnya kemunculan fatwa tersebut sangatlah kontroversial penuh dinamika dan dilematika, bahkan lebih dari itu kehadiran fatwa tersebut banyak menuai berbagai macam kritikan dan respon negatif dari banyak kalangan masyarakat. Reaksi tersebut tidak lepas dari metode pembacaan fatwa yang menggunaan kacamata hitam putih, akhirnya secara normatif fatwa terlihat cenderung berisi laranagan-larangan yang irasional. Adapun indikator lain mengapa fatwa dimasa pandemi banyak menuai pertentangan adalah minimnya tingkat pengetahuan masyarakat terkait fatwa secara komprehensif. Namun belakangan ini eksistensi Fatwa MUI di masa pandemi dapat disikapi dengan positif dan diterima baik oleh seluruh kalangan masyarakat, bahkan pemerintah mengadopsi substansi dari fatwa-fatwa tersebut untuk dapat dijadikan landasan dasar dan rujukan dalammenciptakan semacam aturan atau kebijakan dalam bentuk regulasi yang berkekuatan hukum, berkaitan dengan gerakan preventif mencegah lajunya tingkat penyebaran virus corona di Indonesia.Lain dari itu, eksistensi fatwa MUI dimasa pandemi adalah wujud esensial dari alternatif dan solusi dalam menciptakan pola keberagamaan dan peribadatan yang lebih progresif, realistis, dinamis, dan kontekstualis, sekaligus menampilkan wajah Hukum Islam yang *rahmatan lil alamin sholihul likulli zaman wal makan*.

23 Muhamad Agus Mushodiq and Ali Imron, *"Peran Majelis Ulama Indonesia Dalam Mitigasi Pandemi Covid-19* (*Tinjauan Tindakan Sosial Dan Dominasi Kekuasaan Max Weber*)*,"*Salam: Jurnal Sosial dan Budaya *Syar-I* 7, no. 5 (2020).

Daftar Pustaka

Buku :

Amin, Makruf. *Fatwa Dalam Kacamata Hukum Islam*. Jakarta: Percetakan ElsaS, 2000.

Asrorun Ni'am Soleh. *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Percetakan Emir, 2016.

Faried F. Saenong, Dkk. *Fikih Pandemi Beribadah Di Masa Wabah*. *Nuo Publishing*. Jakarta: Percetakan Gaya Media Pratama, 2020.

Idris, Abdul Fatah. *Menggugat Istinbath Hukum Ibnu Qayyim Studi Kritik Terhadap Metode Penetapan Hukum Ibnu Qayyim Al-Jauziyah*. Semarang: Percetakan Pustaka Zaman, 2007.

Muhajir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kuantitatif*. Yogyakarta: Percetakan Raka Sarasin, 2016.

Penyusun, Tim. *Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (*MUI*) *Dalam Perspektif Hukum Dan Perundang-Undangan*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagaamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012.

Yeni, Barlinti Salma. *Kedudukan Fatwa Dewan Syariah Naional Dalam Sistem Hukum Nasional Di Indonesia*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Indonesia, 2010.

Muhajir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kuantitatif*. Yogyakarta: Percetakan Raka Sarasin, 2016.

Jurnal :

Hendriyani, Hendriyani. *"Analisis Isi: Sebuah Pengantar Metodologi yang Mendalam dan Kaya Dengan Contoh."* Jurnal Komunikasi Indonesia 2, no. 1 (2017): 63–65.

Iswahyudi, "MUI Dan Nalar Fatwa-Fatwa Eksklusif." *Al-Ihkam: Jurnal Hukum & Pranata Sosial* 11, no. 2 (2017): 361.

Mubarok, Jaih. *"Dinamika Fatwa Produk Keuangan Syariah."* Ijtihad : Jurnal WacanaHukum Islam dan Kemanusiaan 13, no. 1 (2013).

Mudzhar, Mohamad Atho, and Khoirudin Nasution. *"Hukum Keluarga Di Dunia Islam Modern."* Jurnal Mimbar Hukum 12 (1994).

Mushodiq, Muhamad Agus, and Ali Imron. *"Peran Majelis Ulama Indonesia Dalam Mitigasi Pandemi Covid-19* (*Tinjauan Tindakan Sosial Dan Dominasi Kekuasaan Max Weber*)*."*Salam: Jurnal Sosial dan Budaya Syar-i 7, no. 5 (2020).

Wasik, Abdul, and Muhammad Muhammad. "*Dasar Fatwa MUI Dalam Penerapan Hukum Islam* (*Telaah Atas Interaksi Sosial Dalam Perkembangan Hukum Islam Di Indonesia*)" Jurnal Hukum dan Keislaman (2018).

Yusuf, Muhammad. *"Pendekatan Al-Maṣlaḥaḥ Al-Mursalah Dalam Fatwa MUI Tentang Pernikahan Beda Agama."*Ahkam : Jurnal Ilmu Syariah 13, no. 1 (2013).

NETNOGRAFI DALAM FATWA MUI: STUDI PADA FATWA HARAM *CRYPTOCURRENCY* DAN PINJAMAN *ONLINE*

Arna Asna Annisa[1], Rosana Eri Puspita[2]
[1]Dosen Prodi Perbankan Syariah UIN Salatiga
[2]Dosen Prodi Manajemen Bisnis Syariah UIN Salatiga
[1]arnaannisa@iainsalatiga.ac.id

Abstrak

Perkembangan *Financial Technology* (Fintech) menginisiasi munculnya banyak produk keuangan. Di akhir tahun 2021, MUI mengeluarkan fatwa tentang produk-produk keuangan, yaitu *Cryptocurrency* dan Pinjaman *Online* (Pinjol). Tujuan dari penelitian ini adalah melakukan analisis terhadap netizen di media sosial terkait munculnya fatwa MUI tentang *Cryptocurrency* dan Pinjol. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif dengan pendekatan netnografi. Sampel yang digunakan dalam penelitian ini sebanyak 2.849 komentar netizen dari tiga video sampel. Analisis data dilakukan dengan software NAWALA, NVIVO dan Atlas t.i. Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa netizen masih resisten terhadap fatwa haram *cryptocurrency* namun mereka dapat menerima fatwa haram pinjaman *online*. Hal ini terjadi karena strategi sosialisasi yang tidak berbasis sasaran fatwa, sehingga pengguna *cryptocurrency* merasa dihambat, dan tidak diberikan solusi. Untuk selanjutnya, MUI dapat melakukan perubahan strategi sosialisasi agar fatwa yang dikeluarkan lebih diterima dan ditaati masyarakat. Penelitian ini adalah penelitian pertama yang menganalisa tentang kajian netnografi terhadap fatwa yang dikeluarkan oleh MUI.

Keyword: *Cryptocurrency*, pinjol, netnografi, Fatwa, MUI

Pendahuluan

Pada tahun 2021 industri *Cryptocurrency* (kripto) di Indonesa berkembang pesat. Perkembangan ini juga ditandai dengan munculnya kripto-kripto lokal (DetikFinance, 2021). Selain munculnya banyak pengembang token kripto, investor kripto pun bertambah dengan cepat. Kepercayaan masayarakat pada kripto semakin baik.

Kondisi ini diperparah dengan munculnya banyak *influencer* di media sosial yang turut membahas sisi positif dari kripto. *Influencer* ini tidak hanya menjadi *affiliator* pada kripto saja, tapi juga bahkan ada yang menciptakan token kripto. Banyak pula *influencer* kripto ini yang berasal dari kalangan artis dan mampu membuat masyarakat menaruh kepercayaan. Contoh pertama dari artis yang memproduksi token kripto adalah Anang Hermansyah yang diberi nama ASIX (detikFinance, 2022). Contoh lain *influencer* yang mengeluarkan kripto adalah Wirda Mansyur, anak dari ustadz Yusuf mansyur. Kripto milik Wirda Mansyur ini diberi nama I-COIN. Kripto ini semakin membingungkan muslim di Indonesia tentang kehalalannya karena Ustadz Yusuf Mansyur turut mempromosikan I-COIN (Bisnis.Com, 2022)

Tidak hanya kripto, pinjol atau pinjaman *online* juga meresahkan masyarakat di Indonesia. Bermacam aplikasi pinjaman *online* muncul di Indonesia. Menurut catatan dari Pusat Pelaporan dan Analisis transaksi keuangan (PPATK), transaksi pinjaman *online* illegal di Indonesia mencapai 6 Trilliun (CNBCIndonesia, 2022). Untuk menangani ini, OJK menghimbau masyarakat untuk berhati-hati pada jeratan pinjaman *online* (Bisnis.Com, 2021a). Tidak hanya OJK, Kominfo juga turun tangan untuk kasus yang meresahkan ini dan menghimbau agar masyarakat waspada (Bisnis.Com, 2021b).

Dua kondisi ini diperparah dengan semakin berkembangnya industri *Financial Technology* (Fintech). Munculnya berbagai *start-up Fintech* di Indonesia semakin memperparah keresahan masyarakat tentang pinjaman *online*. Pinjaman *Online* semakin cepat meraih pasar yang besar dan meraup pangsa pasar yang besar.

Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan sesuatu yang ditunggu-tunggu oleh masyarakat mulim Indonesia. Salah satu sebab keresahan yang timbul di masayarakat adalah karena minimnya literasi pada produk keuangan seperti kripto dan Pinjaman *online*. Fatwa MUI akan menggaris bawahi pembelajaran-pembelajaran masyarakat yang dilakukan secara mandiri dan dijadikan bahan untuk menentukan sikap terhadap dua produk keuangan itu. Pada akhir tahun 2021, *Cryptocurency* dinyatakan haram oleh MUI (IDX, 2021).

Ada tiga alasan yang mendasari ketetapan haram yang dikeluarkan oleh

MUI. Pertama, kripto bertentangan dengan peraturan Bank Indonesia. Kedua, kripto tidak memenuhi syarat Sil'ah, yaitu syarat keberadaan wujud fisik, memiliki nilai, diketahui jumlah secara pasti, hak milik dan bisa diserahkan ke pembeli. Ketiga, sah bila memenuhi syarat sil'ah dan memiliki *underlying* serta memiliki manfaat yang jelas hukumnya sah untuk diperjualbelikan.

Bagi MUI, tidak hanya pengeluaran fatwa saja yang diperlukan, tetapi juga respon masyarakat setelah dikeluarkannya fatwa MUI. Dengan mengetahui respon masyarakat, MUI bisa mengetahui perbincangan yang beredar di masyarakat, seperti laporan tentang produk keuangan yang meragukan, tingkat kepuasan masyarakat terhadap fatwa MUI, membangun interaksi aktif antara MUI dan masyarakat dan fungsi-fungsi lainnya. Pada era digital saat ini, survei tidak hanya bisa dilakukan secara luring, tetapi bisa dengan sistem daring dan memanfaatkan media sosial yang ada. Dengan media sosial, MUI bisa menganalisis dan melakukan studi etnografi pada netizen di dunia maya mengenai dikeluarkannya fatwa MUI.

Studi netnografi mengenai fatwa MUI tentan kripto dan pinjol ini penting untuk dilakukan karena akan membantu MUI menentukan pola sikap netizen dalam menanggapi fatwa MUI. Netizen merupakan pengguna internet aktif. Selain itu, studi ini bisa dijadikan bahan MUI untuk menentukan strategi-strategi yang akan dibangun. Pelaporan-pelaporan terhadap produk keuangan juga sering berkembang di media sosial dan bisa pula dijadikan bahan rujukan bagi MUI untuk menangani dan bersiksp prenventif terhadap kasus-kasus yang akan terjadi masa depan.

Ada beberapa keterbaharuan yang ditawarkan dalam penelitian ini. Pertama, studi netnografi yang belum pernah dilakukan dalam riset dengan topik kajian Fatwa MUI. Kedua, studi ini tergolong baru karena berkembang seiring berkembangnya media sosial. Ketiga, sampel yang digunakan besar, yaitu lebih dari dua ribu responden.

Tinjauan Pustaka

Cryptocurrency

Cryptocurrency merupakan bentuk pembayaran untuk barang atau jasa yang dibuat secara *online* (Irma et al., 2021). Dalam *Cryptocurrency*, banyak perusahaan mengeluarkan mata uang sendiri, yang disebut token, yang diperdagangkan secara khusus untuk barang dan jasa yang disediakan oleh perusaahaan tersebut. Cryotocurrency bekerja dengan menggunakan teknologi yang beri nama blockchain. Cara kerja dari blockchain adalah dengan mendesentralisasi banyak komputer yang tersebar yang mengelola dan merekam transaksi.

Meskipun *Cryptocurrency* pernah popular dan marak digunakan oleh masyarakat Indonesia, tetapi kripto mempunyai tantangan tersendiri dalam berkembang (Jufridar et al., 2021). Pertama, Bank Indonesia tidak mengakui bahkan melarang semua transaksi menggunakan bitcoin, karena bitcoin bukan merupakan alat pembayaran yang sah di Indonesia. Kedua, *cryptocurrency* tidak memiliki klasifikasi yang jelas, tidak bisa dipastikan bahwa *cryptocurrency* adalah mata uang atau hanya komoditas. Ketiga, adanya scam yaitu perbuatan curang yang mengakibatkan tergesernya kepercayaan masyarakat terhadap sesuatu,

Ditinjau secara yuridis normatif, Pemerintah Indonesia sudah mengupayakan perlindungan masyarakat dengan memunculkan kepastian hukum melalui penerbitan Peraturan Menteri Perdagangan No 99 Tahun 2018 tentang Kebijakan Umum Penyelenggaraan Perdagangan Berjangka Aset Kripto (Najibur Rohman, 2021). Peraturan tersebut menegaskan bahwa kripto tidak lagi disebut sebagai uang digital, tetapi disebut sebagai komoditas. Peraturan ini juga menyebutkan bahwa aset kripto yang dapat diperdagangkan harus memenuhi persyaratan yang ketat.

Pinjaman *Online*

Pinjaman *online* merupakan layanan keuangan bagi masyarakat dan berkembang, dikeluarkan oleh lembaga non-bank, dan semakin maju seiring semakin mjunya industri financial technology (Savitri et al., 2021). Karena berbasis IT, maka pinjaman *online* ini semakin berkembang pesat seiring perkembangan teknologi digital. Masa pandemi yang mendorong untuk beralih ke dunia *online*, juga turut mendorong perkembangan pinjaman *online*.

Semakin maraknya penggunaan pinjaman *online* ini juga diakibatkan oleh banyaknya toko yang menyediakan sarana pembayaran dengan pinjaman *online* dan menjamin keamanan dalam transasksi (Panginan & Irwansyah, 2020). Toko ataupun outlet tersebut meraih beberapa manfaat jika customer membayar dengan pinjaman *online*. Pertama, keamanan pembayaran lebih terjamin karena merchant tidak perlu menerima ataupun menyimpan uang tunai terlebih uang tunai dalam jumlah banyak. Kedua, pembayaran dengan sistem ini dapat meningkatkan keuntungan penjualan karena menyediakan berrbagai jenis cara pembayaran. Ketiga, mengurangi pekerjaan dalam pembukuan karena penerbit hutang memberikan laporan keuangan.

Banyak isu yang dibahas mengenai pro dan kontra dari pinjaman *online*. Meskipun pinjaman *online* memberikan kemudahan bagi masyarakat, namun terdapat beberapa kerugian masayarakat jika menggunakan pinjaman *online*.

Pertama, banyaknya kasus tersebarnya data pribadi (Priliasari, 2013). Kedua, praktik penagihan yang terkadang tidak sesuai dengan etika bisnis (Raden Ani Eko Wahyuni & Bambang Eko Turisno, 2019). Ketiga, mekanisme penyelesain pinjaman gagal bayar yang selalu menimbulkan problematika (Karisma, 2020).

Fatwa MUI

MUI telah mengeluarkan fatwa tentang adanya Cryptocutrency bahwa perdagangannya dinyatakan haram. Fatwa ini dikeluarkan tentunya sudah memalui kajian yang mendalam dan menyeluruh. Beberapa penelitian sebelum dikeluarkannya fatwa ini telah dilakukan. Dalam (Kusuma, 2020) memaparkan bahwa *cryptocurrency* dapat diperdagangkan dalam bursa komoditi syariah dengan syarat, negara melindungi perdagangan tersebut dengan payung hukum serta menerbitkan mata uang kripto dimana penetapan harganya bersandar pada emas atau mata uang negara tersebut. Dengan keluarnya fatwa MUI, tentu syarat-sayarat tersebut tidak terpenuhi.

Dengan fatwa MUI tentang haramnya *Cryptocurrency*, maka perlindungan hukum menjadi isu strategis perlu dikaji. Dengan berlandaskan peraturan dari Bappepti No 5 Tahun 2019 tentang ketentuan Teknis penyelenggaraan pasar Fisisk Aset Kripto di bursa berjangka, maka jika terdapat pelanggaran yang dilakukan oleh marketplace *cryptocurrency*, maka bisa diberikan sanksi pembatalan persetujuan. JIka terjadi pembatalan persetujuan, maka marketplace tersebut wajib mengembalikan dana ataupun menyerahkan aset kripto yang dikelolanya dan dilarang menerima konsumen kripro yang baru (Putri et al., 2019).

Dalam pandangan hukum ekonomi Islam, wajar jika *cryptocurrency* diberi hukum haram oleh MUI. Pertama, *Cryptocurrency* mengandung gharar dan dharar karena penemu dan penciptanya tidak diketahui secara pasti. Kedua, tidak adanya otoritas yang memastikan keabsahan transaksi. Ketiga, tidak memiliki nilai intrinsik. Keempat, tidak lepas dari spekulasi mengenai harganya yang sangat fluktuatif, kelima, karena digunakan untuk alat untung rugi, maka *cryptocurrency* mengandung unsur *maysir* (Ferawati Burhanuddin, 2022).

Metode

Penelitian yang dilakukan ini menggunakan metode kualitatif karena data yang digunakan berupa non-angka. Data yang digunakan untuk mengalisis berupa komentar netizen di sosial media. Dengan menganalisis perilaku netizen di dunia maya, maka penelitian ini dikategorikan sebagai penelitian

netnografi. Netnongrafi terdiri dari dua kata, yaitu internet dan etnografi. Dengan kata lain, penelitian ini merupakan studi etnografi yang dilakukan di dunia maya.

Teknik penyampelan yang digunakanan dalam penelitian ini adalah *purposive sampling*, yaitu pengambilan data dengan menggunakan kriteria-kriteria. Kriteria yang diguanakan dalam teknik penyampelan ini ada tiga. Pertama, video konten yang akan diambil komentarnya dimiliki oleh lembaga yang mempunyai reputasi baik. Kedua, telah ditonton minimal 5000 orang, dan yang ketiga, topik konten yang disajikan relevan dengan penenelitian ini. Adapun sampel yang terpilih disajikan dalam Tabel 1.

Tabel 1. Data Sampel Penelitian

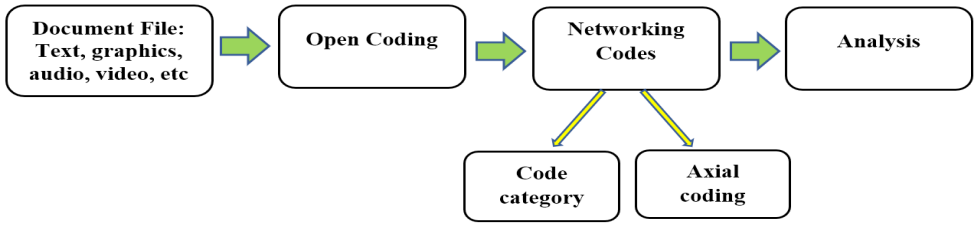
No	Tahun	Sumber	Judul Konten	Jumlah Viewer	Jumlah Komentar
1	2022	**CNN**	Kripto Terbentur Fatwa Haram	46.176	2.216
		https://www.youtube.com/watch?v=bSLgFTGoS5c			
2	2022	**Metro**	MUI Haramkan Mata Uang Kripto, Ini Alasannya	20.374	472
		https://www.youtube.com/watch?v=CoL-__9FO14			
3	2022	**Kompas**	MUI Terbitkan Fatwa Haram Pinjol dan Kripto	8.949	161
		https://www.youtube.com/watch?v=VOQHoUQ9DfQ			
Total				**75.499**	**2.849**

Sumber: data diolah

Proses penggalian data dilakukan dengan menggunakan software NAWALA. Dari data yang diekstraksi, maka terkumpulah 2.849 sampel yang menjadi bahan pengujian. Karena data yang diperoleh berupa data non-angka, maka pengolahan data dilakukan dengan menggunakan software NVIVO dan ATLAS ti.i untuk mengetahui tren perbincangan netizen di sosial media. Alat-alat dalam perangkat lunak ini membantu dalam menganalisis studi kualitatif sehingga dapat diterima dan bahkan diasumsikan, seperti pengolah kata untuk penulisan atau program statistik untuk analisis kuantitatif.

Proses analisis data mengikuti tiga tahapan. Tahap pertama analisis data adalah pengkodean data. Pada fase ini, peneliti membaca narasi teks komentar, foto, video yang didapatkan dari ketiga sumber media massa selama penelitian, dengan tujuan untuk mengkode data. Proses pengkodean ini mengacu pada fokus penelitian dan menghasilkan kategori-kategori tertentu yang siap dianalisis lebih jauh. Pada tahap kedua, peneliti menampilkan jejaring data yang sudah diolah dengan bantuan ATLAS.ti. Di tahap ketiga, peneliti akan

menunjukkan dan mendiskusikan hasil temuan penelitian.



Gambar 1. Alur Analisis Data Software ATLAS t.i

Sumber: (Annisa, 2021)Kopontren involves students in procuring goods and evaluating daily halal needs. The exemplary caregivers also determine the pattern of halal consumption so that the halal lifestyle becomes the morals of the students and becomes an example for society. This novelty research is the first community-based halal value development model and can be used as a recommendation for the development of the Indonesian halal industry.</pre>","author":[{"dropping-particle":"","family":"Annisa","given":"Arna Asna","non-dropping-particle":"","parse-names":false,"suffix":""}],"container-title":"Equilibrium: Jurnal Ekonomi Syariah","id":"ITEM-1","issue":"1","issued":{"date-parts":[["2021"]]},"page":"153","title":"Determining Model of Halal Lifestyle: A Study on the Role of Kopontren","type":"article-journal","volume":"9"},"uris":["http://www.mendeley.com/documents/?uuid=097c5b7a-e344-4ec6-a973-0b926d7dc260"]}],"mendeley":{"formattedCitation":"(Annisa, 2021

Melalui analisis data menggunakan ATLAS t.i, selanjutnya akan dilihat hubungan *axial coding* yang terbentuk dari kode-kode jaringan sehingga dapat dianalisa lebih lanjut. Berdasarkan kode dan kategori yang dihasilkan dari analisis kualitatif dengan ATLAS.ti, peneliti melanjutkan menganalisis data dengan menginterpretasikan *networking codes* kajian fatwa MUI terhadap *cryptocurrency* dan pinjol dengan mempelajari teori-teori yang ada.

Hasil

Analisis Tren Perbincangan Netizen

Analisis tren perbincangan netizen dalam penelitian ini dilakukan dengan melihat kata yang sering muncul. Dengan melihat kata yang sering muncul, dapat mengidentifikasi tentang topik yang sering dibicarakan netizen. Dalam analisis ini, digunakan fitur *word of frequency* untuk menghitungnya.

Gambar 2. Word Cloud dari Sumber CNN, Metro dan Kompas

Sumber: data diolah

Data disajikan dalam Tabel 2 yang menampilkan kata-kata yang sering muncul dari *word cloud* yang menampilkan data secara visual.

Tabel 2. Daftar 10 Kata yang menjadi Topik Pembicaraan Netizen

No	CNN	Metro	Kompas
1	Haram	Haram	Haram
2	Uang	Halal	Uang
3	Halal	Uang	Halal
4	Pulsa	MUI	Orang
5	Bitcoin	Orang	Fatwa
6	Orang	Fatwa	Saham
7	Fatwa	Bitcoin	Harga
8	Jual	Harga	Bitcoin
9	Saham	Jual	Pulsa
10	Harga	Saham	Digital

Sumber: data diolah

Status Hukum

Status hukum dari pinjol (pinjaman *online*) dan *criptocurrency* yang dikeluarkan oleh MUI jelas bahwa sifatnya adalah haram. Masyarakat yang memberikan tanggapan melalui media massa digital memiliki berbagai respon terhadap pemberitaan atas Fatwa tersebut. Diantara ketiga sumber penelitian ini, mayoritas dipenuhi dengan komentar terhadap fatwa criptocurrency, sedangkan komentar terhadap pinjol relatif tidak banyak.

Komentar netizen yang mendukung terhadap status haramnya *criptocurrency*

diantaranya seperti kutipan komentar berikut:

"Semua orang juga tahu kalau Cryptocurrency itu HARAM tapi ada sekelompok orang yang ngotot berkecimpung dalam hal tersebut. Kalian tak perlu cari pembenaran karena HARAM."

"crypto haram karena tidak jelas apa yang diperjual belikan dan tidak jelas regulasinya. wah kok argumennya kaya pengertian orang awam dan belum bener2 menggali."

"Tak ada 1 pun ulama yg menghalalkan cripto d dunia ini. Sy blm prnh dengar."

"Kalau menurut hukum Islam kripto ini udh jelas tidak diperbolehkan Meskipun tidak ada fatwanya."

"Ayo buat temenÂ² muslim... Kalo HARAM kata MUI, berarti haram... HARUS kalian jauhi... HARAM adalah HARAM..."

"Crypto/shitcoin (Shiba, buff doge, dll.) termasuk haram."

Dukungan terhadap keharaman *criptocurrency* dari fatwa MUI juga dapat dilihat dari netizen yang memberikan perspektif wawasan terhadap alasan keharaman *criptocurrency* sebagai berikut:

"Apa bedanya itu sama togel . Menurut ku ya emang haram dan bisa di bilang judi."

"*Intinya spekulasi, bukan krn bentuknya digital. Apapun bentuknya jika niatnya untuk spekulasi ya haram.*"

"*Santai bro, hukum agama emang gitu, ada aturan fiqih yg belum di penuhi dalam percryptoan dan cara trader dalam jual beli crypto yg membuat crypto gk memenuhi unsur halal.*"

"Kaidahnya fikih lihat boss... Klo ada unsur ghoror itu sdah dari dlu gk akan di halalkan karena merugikan..."

Akan tetapi, ada juga netizen yang mengetahui bahwa *criptocurrency* memiliki sifat haram, tetapi masih melakukan transaksi kripto. Berikut kutipan komentarnya:

"Saya tau itu haram, tp saya ttp main kripto."

Sementara itu, komentar terhadap dukungan keharaman pinjol dapat dilihat dari komentar dibawah ini:

"Yg haram itu pinjol pak."

"Pinjol jelas haram, bayar nya aja pakai bunga (RIBA)."

"PINJOL legal/ilegal modus jebakan iblis, sudah pasti haram.. Pemilik nya, Aseng yg sengaja buat masyarakat Indonesia resah,stress, hati-hati"

Selain dukungan, terdapat pula komentar dari netizen yang memberikan komentar bernada tidak setuju terhadap fatwa *criptocurrency.* Beberapa kutipan komentarnya yaitu:

> *"Crypto itu yg jelas bukan menipu atau tipuan krn tdk bisa di palsu kn Ya mungkin crypto kebanyakan di pakai alat buat perjudian selayak nua kyk uang... Tp crypto itu bkn haram..."*
> *"Ada lho website luar tentang kripto2 yg halah dan haram dan alasanya kenapa,dan btc masuk halal,kasian ya boomer."*
> *"Lah namanya juga aset digital, ya jelas gak tampak fisik. Demen banget dah pake kosakata Haram , jatuhnya fatwa seperti ini cuman melarang tanpa memberi solusi."*
> *"itu haram menurutmu, tapi menurutku itu halal. Sama aja dengan hukumnya musik, mungkin sebagian orang menurutnya musik itu haram, tapi menurutku musik dan nyanyian itu halal."*

Dalam memberikan pendapat, terdapat masyarakat yang juga memberikan perspektif yang bersifat netral. Berikut beberapa kutipan komentar netizen:

> "maaf, gak perduli dengan fatwa2 majelis..mereka hanya berpendapat.. ingat ya, hanya berpendapat bukan MUTLAK benar."
> "Ulama luar menetapkan crypto ada yang halal dan ada yang haram."
> "Silahkan berargumen atau menyimpulkan atau memiliki pendapat pribadi. Tapi w cuman ingatkan jika anda Islam semua harta dan perbuatan akan dipertanggung jawabkan diakhirat."
> "buat gue, selama gue bisa profit, ga peduli sama Haram atau halal."

Dukungan pada MUI sebagai sebuah institusi pun diberikan oleh netizen melalui beberapa komentar berikut:

> "Yg bilang bukan saya loh yaa, tp para ulama MUI, tentu mereka mempertimbangkan dari alquran jg... Harusnya umat muslim nurut ama para ulama dan alquran."
> "emg menggiurkan crypto currency, tapi saya gak mau seperti yg lain menyepelekan fatwa. Majelis Ulama Indonesia juga gak asal asal bikin fatwa pak, pasti ada org pakar."

Wujud *Criptocurrency* dan Pinjaman *Online* (Pinjol)

Polemik tentang *criptocurrency* yang paling sering diperdebatkan adalah tentang wujud dari *criptocurrency* itu sendiri. Beberapa pernyataan dari netizen yang menunjukkan pendapat tentang wujud *criptocurrency* adalah sebagai

berikut:

"Lah aset digital seperti halnya yg dijual bitcoin."
"crypto kan juga ada stabelcoin yang harganya selalu stabil."
"stau gua whale itu selalu akan bikin bitcoin naik sampe kapanpun itu."
"Klo blockchainnya emang bermanfaat om, cuma produknya adj (koin/token) banyak yg nyeleneh."
"BITCOIN itu kan menggunakan teknologi Blockchain."
"Kalo menurut saya, uang Crypto alias uang digital, bentuknya tidak jelas dan tidak real. Bisa dibilang dari kita semua gak ada satupun yg pernah memegang bentuk fisik dari uang."

Pendapat masyarakat tentang wujud dari pinjol, dapat dilihat dari komentar berikut:

"*tetangga ditawari pinjemna sama orang,katanya gampang cair, taunya bunga nya gedhe banget.*"

"siapa disini yang pernah dapet wa tagihan pinjol orang?"

Transaksi *Criptocurrency* dan Pinjaman *Online* (Pinjol)

Transaksi *criptocurrency* yang dipahami masyarakat dapat dilihat dari komentar mereka dalam sumber penelitian ini.

Permintaan dan penawaran *criptocurrency:*

"Harga crypto itu di tentukan dr bnyak sesikit stok jumlah nya yg beredar di pasaran, fluktuatif harga itu bkn tipuan tp terjadi krn dr hasil transaksi."
"2017 itu memang banyak crypto yg tidak punya underlaying. tapi ini 2021. tidak semua crypto tidak punya underlaying. banyak crypto lahir dari kebutuhan project-project tertentu."
"uang yang seharusnya di pasar modal atau masuk asuransi (katanya investasi) jadi masuk ke kripto karna keuntungannya lebih besar. Karna hal itu sepertinya ada yg kepanasan."
"crypto kalau buble itu ada mekanisme Burning dan halving, dia menghanguskan dirinya sendiri ,juga memangkas hasil penambangnya hingga harganya jadi pas terhadap suplay."
"Permintaan tinggi yg jual kurang..harga naik..permintaan kurang yg jual banyak harga turun...."

Fluktuasi harga *criptocurrency:*

"Crypto harganya cenderung gak stabil bisa turun -1000% juga bisa naik +1000% . Jadi yg rugi itu termasuk haram omðŸ¤£ Beda dg uang dollar/ rupiah yg harganya cenderung stabil."
"Nilai kan bisa berubah tergantung transaksi kan...."
"Pada belain crypto... ðŸ˜, Pdhal mainannya para oligarki... Cuitan elon buat harga naik turun sesuka... Klo coiny loss gra2 cuitan mau gugat kmna cobak... Gk ada otoritas yg nglindungi."

Tujuan penggunaan *criptocurrency:*

"Crypto itu bukan barang yg diperjual belikan tapi sebagai alat pembayaran dimasa depan. Dan pasti nilainya akan berubah ubah seperti emas."
"klo untuk jadi alat pembayaran, sebenernya di el salvador bitcoin udah jadi alat pembayaran yg sah. sebener nya crypto sama aja kyk uang kertas, cuman gak diakuin sama negara."
"semua bisnis itu sifatnya jg spekulasi.... ada perjudian disana. bisa untung bisa juga rugi."

Dasar transaksi *criptocurrency:*

"Permasalahannya itu di akad jual beli nya ini sepertinya."
"Faktanya mayoritas crypto bergerak murni berdasarkan pasar, tanpa ada aset dan underlying, sehingga harganya bisa 0 bisa 100+++++, dan status yg tidak jelas antara mata uang."
"Uang masih ada underlyingnya emas, jadi masih aman lah walaupun sering inflasi."

Jaminan keamanan *criptocurrency:*

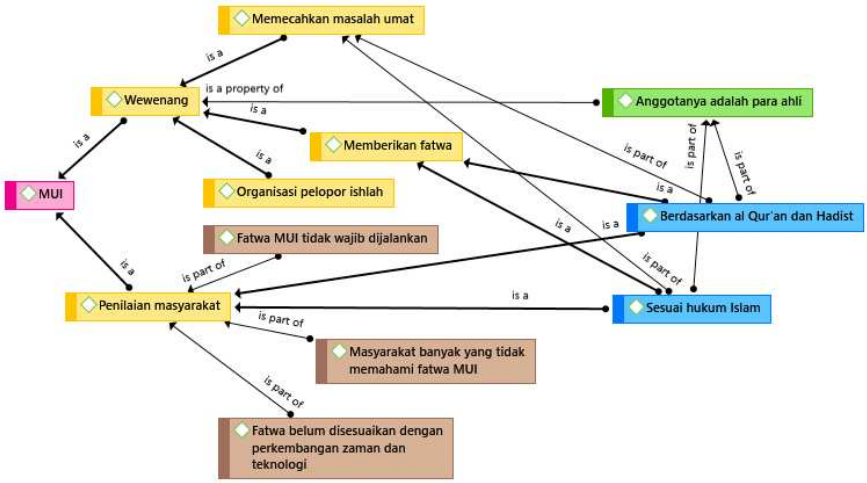
"Saya rasa yang diperlukan adalah pengawasan, regulasi yang tepat walaupun sedikit akan tetap ada celah penyalahgunaan sama seperti semua benda yang ada di muka bumi."
"Forex jelas karena diawasi BEI crypto kalo hilang dan di hack sapa tanggung jawa.b"

Pada transaksi pinjaman *online* (pinjol), masyarakat relatif memahami praktek transaksinya. Berikut beberapa kutipan pada komentar netizen terhadap transaksi pinjaman pinjol:

"cairnya mudah, lepasnya susaaahhhh, ampuuunnn."
"rusuh banget sih, data kita sampe mana2 tu."
"Haram soalny ada riba di bunga nya . Kalo hutang yg sesungguhnya tuh 1000 di bayar 1000 , batas pembayaran seumur hidup dan tidak berbunga % Beda dg paylater yg ada bunga % kalo blm di bayar2 dan di tunda2."
"Bkn pinjol aj yg haram pokok ny pinjaman yg ada bunga nya hukum nya Riba."

Pembahasan

Kelembagaan Majelis Ulama Indonesia (MUI)



Gambar 3. Analisis Data tentang Kelembagaan MUI

Dalam menghadapi permasalahan umat, MUI dapat mengeluarkan fatwa. Al-fatwa secara bahasa berarti petuah, nasehat, jawaban atas pertanyaan yang berkaitan dengan hukum; jamak: fatawa. Sedangkan dalam istilah Ilmu Ushul Fiqh, Fatwa berarti pendapat yang dikemukakan seorang mujtahid atau faqih sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan oleh peminita fatwa dalam suatu kasus yang sifatnya tidak mengikat. Pihak yang meminita fatwa tesebut bisa bersifat pribadi, lembaga, maupun kelompok masyarakat. Pihak yang memberi fatwa dalam istilah Ushul Fiqh disebut Mufti dan pihak yang meminita fatwa disebut al-mustafti (Asni & Sulong, 2021).

Sebagai pendapat hukum, fatwa mempunyai nilai kebenaran yang bersifat relatif (zhanni). Fatwa bisa mengandung nilai kebenaran sekaligus juga bisa salah. Lebih-lebih apabila fatwa tersebut memberikan ketetapan tentang masalah yang tidak disebut secara jelas (sharih) oleh al-Qur'an dan Sunnah

Rasulullah SAW. Namun demikian, fatwa yang dikeluarkan secara bersama-sama (kolektif), seperti yang dilakukan oleh MUI, tentu mempunyai tingkat kebenaran yang lebih kuat dibanding dengan fatwa yang dikeluarkan secara perorangan (Syarifuddin, 1997).

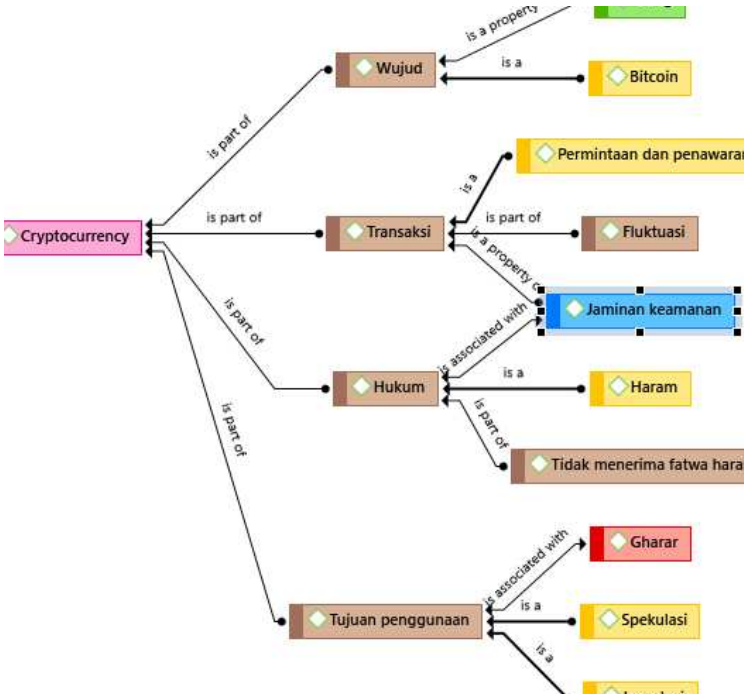
Kekuatan hukum dari fatwa yang tidak seperti hukum Islam yang lain, menjadikan masyarakat cenderung menjadikan fatwa MUI sebagai pilihan. Hal itu dibuktikan dengan berbagai komentar netizen tentang fatwa haram MUI untuk *cryptocurrency* dan pinjaman *online* (pinjol). Dilain sisi, masyarakat melihat bahwa anggota MUI lebih banyak dari para ahli agama, sehingga masyarakat memiliki keraguan ketika MUI mengeluarkan fatwa haram *cryptocurrency* yang mana semua proses transaksinya berbasis teknologi. Gap antara teknologi dan ilmu agama dianggap masyarakat sebagai hal yang membuat lemahnya fatwa haram *cryptocurrency.*

Selain faktor diatas, wewenang MUI yang tidak cukup disupport dengan narasi sosialisasi berbasis media sosial juga membuat penilaian masyarakat terhadap MUI tidak semua positif, terutama adalah kaum milenial yang mendominasi pengguna *cryptocurrency*. Kondisi ini sangat jelas terlihat dari berbagai komentar di 3 media massa yang menjadi sampel penelitian ini. Pada akhirnya, masyarakat yang menjadi pengguna *cryptocurrency* menganggap bahwa MUI hanya membatasi aktivitas mereka, namun tidak memberikan solusi terhadap permasalahan *cryptocurrency* yang dinyatakan haram. Hal itu sangat disayangkan, karena MUI secara organisatoris mempunyai organ sampai tingkat kota/kabupaten yang memungkinkan MUI untuk melakukan sosialisasi secara maksimal.

Akan tetapi, fatwa-fatwa MUI dinilai masyarakat bebas dari intervensi, artinya bahwa peran MUI sebagai lembaga yang menjadi pelopor ishlah dapat terwujud. Selain itu, kecepatan MUI dalam mengeluarkan fatwa juga dinilai sangat responsif dengan masalah yang dihadapi umat saat itu.

Salah satu cara untuk meningkatkan efektifitas fatwa adalah dengan menjadikannya sebagai hukum formal (formalisasi fatwa), sehingga ia mempunyai kekuatan hukum yang bersifat mengikat. Formalisasi itu dilakukan dengan cara pemerintah mengadopsi fatwa tersebut untuk kemudian ditetapkan sebagai hukum positif yang berlaku untuk masyarakat. Namun, hal ini menjadi opsional saja, mengingat pemerintah tidak memiliki kewajiban menjadikan fatwa MUI sebagai rujukan penentuan hukum negara.

Fatwa Haram *Cryptocurrency*



Gambar 4. Analisis Data tentang *Criptocurrency*

Cryptocurrency merupakan teknologi dengan basis data yang diatur oleh blockchain yang biasa digunakan sebagai mata uang digital yang tentunya memiliki kelebihan dan kekurangan. Salah satu keuntungan yang ditawarkan *cryptocurrency* dalam kegiatan transaksi ialah efisiensi waktu dan tenaga karena dapat dilakukan melalui perangkat komputer ataupun perangkat digital lainnya yang memadai. Selain itu, model transaki peer-to-peer atau dari pengirim ke penerima namun tetap tercatat pada jaringan *cryptocurrency* juga menjadi kelebihan tersendiri dari teknologi ini. Pengguna Bitcoin biasanya memiliki resiko minim karena tidak harus menghadapi kerugian disebabkan pemalsuan maupun inflasi yang biasa dialami oleh mata uang yang dicetak. Meski demikian, mata uang kripto seperti Bitcoin tidak memiliki aset mendasar (*underlaying asset*) serta tidak diatur oleh lembaga Otoritas Jasa Keuangan/OJK di Indonesia sehingga tidak aman (Jati & Zulfikar, 2021).

Di Indonesia, beberapa tahun belakang keberadaan *cryptocurrency* masih mengalami pro dan kontra baik segi regulasi maupun legalitas terutama dari sudut pandang syariat Islam untuk penggunaannya. Sedangkan pemer-

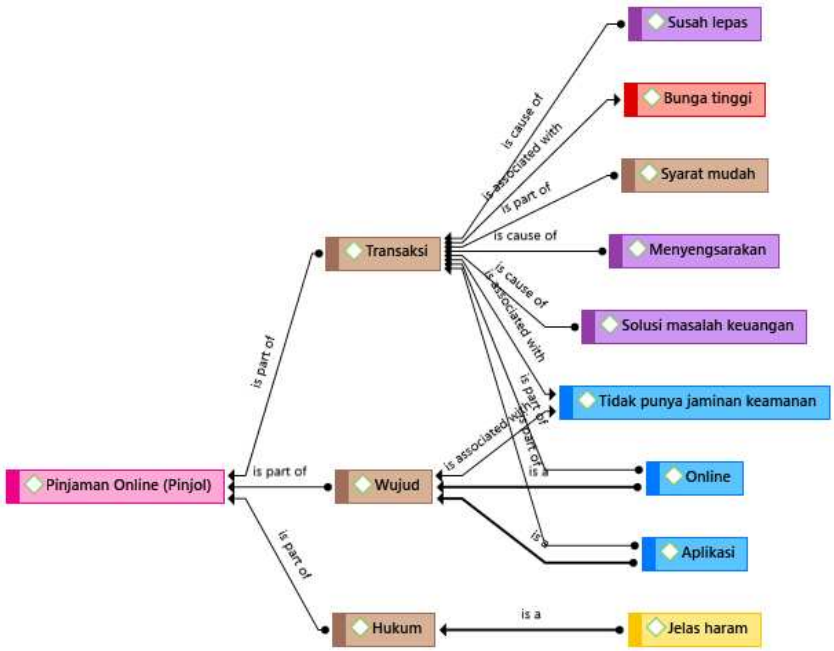
intah Indonesia terutama Badan Pengawas Perdagangan Berjangka Komoditi (BAPPEBTI) masih terus mengkaji. Selama masa tersebut, banyak yang kemudian tertarik untuk melakukan transaksi kripto, dan mayoritas adalah mereka yang berada pada usia milenial atau gen Y dengan rentan 25-40 tahun. Keberhasilan dalam transaksi didukung pula dengan masa pandemi yang mana pemberlakuan WFH terjadi dimana-mana, pemutusan hubungan kerja, menjadi beberapa faktor yang pada akhirnya transaksi kripto menjadi sangat booming sehingga permintaan yang meledak pun disambut dengan berbagai penawaran *cryptocurrency* dari berbagai pihak dan berbagai rupa.

Akan tetapi karena tidak ada jaminan keamanan, juga jelasnya unsur *gharar*, *dharar, qimar,* dan tidak memenuhi syarat *sil'ah* secara syar'i (ada wujud fisik, memiliki nilai, diketahui jumlahnya secara pasti, hak milik, dan bisa diserahkan ke pembeli), maka selanjutnya resiko yang ditimbulkan dari transaksi ini mulai bermunculan. MUI sebagai lembaga yang melayani umat, merespon fenomena ini dengan berniat untuk melindungi masyarakat dengan mengeluarkan fatwa haram *cryptocurrency*, baik sebagai alat pembayaran maupun sebagai aset digital.

Seperti yang terlihat dari data sampel penelitian ini, mayoritas komentar terhadap fatwa haram *cryptocurrency* didominasi pernyataan yang tidak mendukung keputusan MUI. Dapat dilihat bahwa unsur usia pelaku kripto yang masuk pada usia produktif, menjadikan transaksi kripto memang sedang naik daun. Meskipun terdapat kasus penipuan terhadap perdagangan *cryptocurrency*, secara umum netizen masih mempercayai *cryptocurrency* sebagai salah satu sumber pendapatan mereka. Hal itu diperkuat dengan beberapa influencer yang turut menerbitkan *cryptocurrency* sendiri.

Narasi sosialisasi fatwa haram MUI pada *cryptocurrency* yang tidak menyentuh usia milenial, menjadi permasalahan keberterimaan fatwa ini. Hal ini yang menjadi permasalahan selanjutnya, yang mana banyak orang yang masih melakukan transaksi sehingga banyak orang pula yang menerima resiko negatif dari tujuan spekulasi selama transaksi *cryptocurrency*.

Fatwa Haram Piniaman *Online* (Piniol)



Gambar 5. Analisis Data tentang Pinjaman *Online* (Pinjol)

Pinjaman *online* merupakan bentuk Financial Technology (Fintech) berupa layanan keuangan dengan menggunakan basis teknologi yang semakin memudahkan transaksi yang dapat dilakukan dimana saja dan kapan saja. Kredit keuangan elektronik melalui perusahaan *Fintech* yang *Peer to Peer* (P2P) *Lending* telah menjadi salah satu altenatif peminjaman dana dengan cepat. Akan tetapi, perkembangan tersebut harus diiringi dengan instrument hukum yang baik agar terhindar dari resiko yang ada (Festa et al., 2022).

Dalam sistem perbankan, hubungan hukum antara nasabah penyimpan dana dan bank didasarkan atas perjanjian antara nasabah penyimpan dana dan bank. Simpanan sendiri merupakan dana yang dipercayakan oleh masyarakat kepada bank berdasarkan perjanjian penyimpanan dana dalam bentuk giro, deposito (berjangka), sertifikat deposito, tabungan dan/atau bentuk lainnya yang dipersamakan dengan itu. Resiko resiko yang mengikutinya perlu diperhatikan ketika memutuskan untuk ikut menjadi pendana (*Lender*) atau peminjam (*Borrower*) dalam bisnis *Peer To Peer* (P2P) *Lending* seperti: Resiko bunga tinggi bagi peminjam, Harus membayar biaya layanan 3% sampai 5%, Jangka waktu pelunasan pendek maksimal 12 bulan, Limit kredit pinjaman *online* yang rendah, Resiko bocornya data handphone mengajukan pinjaman

online (Istiqamah, 2019).

Respon fatwa haram terhadap pinjaman *online* tidak sedramatis dibandingkan fatwa haram *cryptocurrency*. Rata-rata netizen memberikan komentar yang mendukung fatwa haram pinjaman *online*. Meskipun ada beberapa yang memberikan perbandingan dengan bank offline. Hal ini didukung oleh banyaknya korban pinjol yang tidak hanya merugikan aspek materi namun juga non materi.

Hal ini relatif dapat bisa diterima masyarakat mengingat bahwa dalam fatwa MUI pun, menjelaskan bahwa penegasan fatwa haram bukan pada status *online* nya, akan tetapi unsur riba pada setiap transaksi pinjamannya. Netizen rata-rata mengiyakan tentang fakta bahwa pinjaman *online* lebih banyak mendatangkan kesengsaraan daripada keuntungan.

Kesimpulan

Aspek pengguna *cryptocurrency* dari sisi usia yang tergolong produktif dan menjadikan transaksi *cryptocurrency* sebagai mata pencaharian, menjadikan mereka resisten terhadap fatwa haram *cryptocurrency* yang dikeluarkan MUI. Selain itu, ruang sosialisasi yang sesuai dengan narasi pengguna *cryptocurrency* yang belum optimal, mendukung kondisi tersebut.

Pada fatwa haram pinjaman *online* oleh MUI, masyarakat yang diwakili netizen di 3 sampel media massa dalam penelitian ini secara dominan mendukung atas fatwa tersebut. Hal ini didukung karena semakin banyaknya korban pinjol yang merasa dirugikan bukan hanya dari sisi materi, tetapi juga dari sisi non materi.

Saran

Berdasarkan analisis dalam penelitian ini, maka peneliti dapat memberikan saran bahwa dalam melakukan sosialisasi terhadap fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh MUI, maka dapat mengoptimalkan media sosial yang disesuaikan dengan penerima informasi yang dimaksud secara terstruktur dan massif serta mengoptimalkan struktur MUI hingga ditingkat kota/kabupaten se Indonesia.

Daftar Pustaka

Annisa, A. A. (2021). Determining Model of Halal Lifestyle: A Study on the Role of Kopontren. *Equilibrium: Jurnal Ekonomi Syariah*, *9*(1), 153. https://doi.org/10.21043/equilibrium.v9i1.10458

Asni, F., & Sulong, J. (2021). The mura'ah al-khilaf and ma'alat method in fatwa decisions: its application for fatwa coordination related to conditional hibah in Malaysia. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, *14*(4). https://doi.org/https://doi.org/10.1108/IMEFM-05-2018-0181

Bisnis.Com. (2021a). *Bos OJK Ingatkan masyarakat: Hati-hati Gunakan Pinjaman Online*.

Bisnis.Com. (2021b). *Pinjol Ilegal meresahkan Masyarakat, Ini Strategi Kominfo*.

Bisnis.Com. (2022). *Yusuf Mansyur promosikan Token Kripto Anaknya: Bisa Naik 1.000 Kali Lipat*.

CNBCIndonesia. (2022). *Meresahkan, Transaksi Pinjol Ilegal di RI Tembus Rp 6 Triliun*.

detikFinance. (2022). *Token Kripto Anang ASIX Jadi Rebutan, Server Sempat Down saat Launching*.

DetikFinance. (2021). *Marak Kripto "made in Indonesia", Bangga atau Bahaya?*

Ferawati Burhanuddin, S. (2022). Transaksi *Cryptocurrency* : Bagaimana Pandangan Hukum Ekonomi Islam Memandang? *Jurnal Ilmiah Akuntansi Dan Keuangan*, *5*(2), 694–703.

Festa, G., Cuomo, M. T., Ossorio, M., & Rossi, M. (2022). FinTech ecosystem as influencer of young entrepreneurial intentions: empirical findings from Tunisia. *Journal of Intellectual Capital*. https://doi.org/10.1108/JIC-08-2021-0220

IDX. (2021). *Kripto Ditetapkan Haram oleh MUI di 2021, Ini Dasarnya*.

Irma, D., Maemunah, S., Zuhri, S., & ... (2021). The future of *cryptocurrency* legality in Indonesia. *Journal of Economics ...*, *1*(1), 20–23.

Istiqamah. (2019). ANALISIS PINJAMAN *ONLINE* OLEH FINTECH DALAM KAJIAN HUKUM PERDATA. *Jurisprudentie*, *6*(2). https://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/Jurisprudentie/article/view/10501/7773

Jati, H. S., & Zulfikar, A. A. (2021). Transaksi *Cryptocurrency* Perspektif Hukum Ekonomi Syariah. *Al-Adalah: Jurnal Hukum Dan Politik Islam*, *6*(2). https://doi.org/10.15294/jejak.v13i1.23099

Jufridar, J., Ilham, R. N., & Sinurat, M. (2021). Analisis Potensi dan Risiko Investasi pada Instrumen Keuangan dan Aset Digital *Cryptocurrency* di Indonesia. *Jurnal EMT KITA*, *5*(1), 91–98.

Karisma, D. B. (2020). Problematika Mekanisme Penyelesaian Pinjaman Gagal Bayar Pada Pinjaman *Online* di Indonesia. *Jurnal Rechtsvinding*, *1*(1), 1.

Kusuma, T. (2020). *Cryptocurrency* dalam Perdagangan Berjangka Komoditi di Indonesia Perspektif Hukum Islam. *Tsaqafah*, *16*(1), 109. https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v16i1.3663

Najibur Rohman, M. (2021). Jurnal Ilmiah Ilmu Hukum TINJAUAN YURIDIS NORMATIF TERHADAP REGULASI MATA UANG KRIPTO (CRYPTO CURRENCY) DI INDONESIA. *Jurnal Supremasi*, *11*(2), 1–10.

Panginan, E. K., & Irwansyah. (2020). Fenomena Aplikasi Kredit dan Pinjaman *Online* Kredivo di Indonesia. *Komunikasi Dan Kajian Media Karya*, *4*, 15.

Priliasari, E. (2013). *Pentingnya perlindungan data pribadi dalam transaksi pinjaman*. *1*, 1–27.

Putri, F., Ilyas, M., & Raya, M. Y. (2019). Perbandingan Hukum Islam dan perlindungan Hukum terhadap Investor *Cryptocurrency* di Indonesia. *Iqtishaduna: Jurnal Ilmiah Mahasiswa Jurusan Hukum Ekonomi Syariah*, *4*(9), 1–19.

Raden Ani Eko Wahyuni, & Bambang Eko Turisno. (2019). Praktik Finansial Teknologi Ilegal Dalam Bentuk Pinjaman *Online* Ditinjau Dari Etika Bisnis. *Jurnal Pembangunan Hukum Indonesia*, *Vol 1*(3), 379–391.

Savitri, A., Syahputra, A., Hayati, H., & Rofizar, H. (2021). Pinjaman *Online* di Masa Pandemi Covid-19 bagi Masyarakat Aceh. *E-Mabis: Jurnal Ekonomi Manajemen Dan Bisnis*, *22*(2), 116–124. https://doi.org/10.29103/e-mabis.v22i2.693

Syarifuddin, A. (1997). *Ushul Fiqh*. Logos Wacana Ilmu.

PENGARUH FATWA MUI TERHADAP GAYA HIDUP MINIMALIS DI ERA GLOBALISASI

Deala Rosyida Petriani

Abstrak

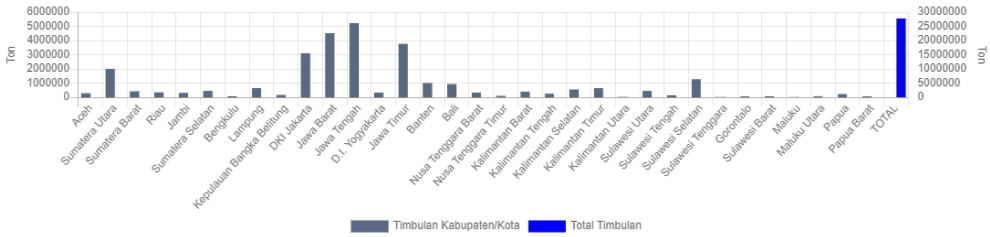
Gaya hidup minimalis merupakan cara hidup serba minimal atau pas, dimana saat ini mulai diterapkan oleh masyarakat Indonesia. Orang yang menerapkan gaya hidup minimalis ini meyakini hidupnya dapat membawa kedamaian, kejernihan dan kosentrasi dalam hidup. Tujuan penelitian untuk menjelaskan pengaruh fatwa MUI terhadap perubahan gaya hidup minimalis masyarakat Indonesia. Metode penelitian ini menggunakan penelitian pustaka dan studi literatur yang terkait dengan topik penelitian . Hasil penelitian menunjukkan sebagian masyarakat sudah menerapkan gaya hidup minimalis dengan mengikuti komunitas dan content creator. Namun, belum terdapat fatwa khusus hidup sederhana untuk masyarakat.

Kata Kunci Gaya Hidup Minimalis, Fatwa,dan Masyarakat Indonesia.

Pendahuluan

Pada era globalisasi ini manusia dituntut untuk terus bergerak dengan mengikuti perkembangan yang ada, begitu halnya dengan pola hidup konsumsi seseorang yang begitu sangat mudah didapat dengan hanya berbelanja melalui toko online barang akan sampai di rumah atau dengan mudahnya menerima banyak informasi tanpa mengetahui kebenarannya sampai menyebabkan pola tersebut tidak terkontrol dengan baik. Pola hidup seperti ini dapat mengakibatkan kebiasaan konsumerisme. Herbert Marcuse berpendapat bahwa konsumerisme mendorong masyarakat untuk terus mengkonsumsi kebutu-

han semu, yang tidak pernah mengeyangkan masyarakat.[1] Dengan munculnya budaya konsumerisme yang dibiarkan terus menerus akan membawa dampak negatif dalam berbagai aspek, salah satu yang paling terlihat dampaknya di Indonesia adalah total sampah nasional pada tahun 2021 mencapai 27 juta ton lebih.[2]



Data Timbulan Sampah Tahun 2021

Tidak hanya itu riset yang dilakukan oleh DailySocial.id menanyakan 2.032 responden tentang distribusi konten hoax dalam platform digital mencatat sebanyak 44,19 persen responden mengaku belum bisa mendeteksi berita palsu (*hoax*).[3] Gaya hidup minimalis merupakan salah satu cara untuk mengatasi permasalahan terkait konsumerisme.

Di Indonesia, gaya hidup minimalis hadir pada awal tahun 2016, yang mulai populer karena banyaknya gerakan sosial. Selain itu terdapat *public figur* turut mempopulerkan gaya hidup minimalis ini, seperti Raditya Dika yang mengunggah sebuah video dimana ia menceritakan bahwa kini ia menerapkan gaya minimalis. Anjuran konsumsi Islam memerintahkan cara yang sangat sederhana, tidak berlebihan, tidak boros dan tidak kekurangan sebagaimana mana dalam Q.S Al-A'raf : 31,

يابني آدم خذوا زينتكم عند كلّ مسجد وّكلوا وشربوا ولا تشرفوا.....

»Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) masjid, makan, dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan..."

Dalam Islam konsep ini telah dicontohkan oleh Rasulullah saw. Selama hidupnya, Rasulullah walaupun seorang nabi sekaligus raja kaya raya memilih hidup sederhana di gubuk kecil sebelah masjid, bahkan makanan yang ada di

1 Ridwan Arman Subagyo, *"Gaya Hidup Minimalis (Sebuah Tandingan Terhadap Gaya Hidup Konsumerisme)"*, Jurnal Ilmu Filsafat, Oktober 2020

2 SIPSN *"Capaian Kinerja Pengelolaan Sampah Tahun 2021"*, melalui situs https://sipsn.menlhk.go.id. Akses tanggal 29 Juni 2022

3 Randi Eka, *"Hoax Distribution Through Digital Platform in Indonesia 2018"*, melalui situs https://dailysocial.id. Akses tanggal 01 Juli 2022

dapur selalu dibagikan kepada yang membutuhkan.[4]

Karena adanya penduduk Indonesia mayoritas beragama Islam, sehingga peran Majelis Ulama Indonesia sangat penting sebagai pemberi edukasi dan pembimbing bagi Umat Islam di Indonesia. Pandangan MUI yang kemudian disebut fatwa dianggap mewakili pandangan Umat Islam Indonesia dari berbagai ormas Islam seperti Nadhotul Ulama, Muhammadiyah, Persis dan lainnya. Maka dalam penelitian ini akan fokus membahas bagaimana pengaruh fatwa MUI terhadap gaya hidup minimalis di Indonesia.

Metode Penelitian

Metode penelitian ini menggunakan penelitian pustaka dan studi literatur yang terkait dengan topik penelitian. Sifat penelitian adalah deskriptif-analitik yaitu berusaha memberikan gambaran umum fatwa MUI yang berkaitan dengan gaya hidup minimalis, kemudian menganalisis pengaruh fatwa-fatwa terhadap gaya hidup minimalis masyarakat Indonesia. Objek penelitian ini adalah fatwa tentang hidup sederhana, fatwa pengelolaan sampah untuk mencegah kerusakan lingkungan dan fatwa pedoman bermuamalah melalui media sosial).

Pembahasan

Fatwa berasal dari bahasa Arab, *al-fatwa* yang berarti petuah, nasihat, jawaban atas pertanyaan yang berkaitan dengan hukum. Dalam istilah fikih pemberi fatwa disebut *mufti,* sedangkan yang meminta fatwa dinamakan *mustafti*. Peminta fatwa bisa perorangan, lembaga, maupun kelompok masyarakat. Dalam *ushul al-fiqh*, fatwa berarti pendapat yang dimukakan seorang *mufti*, baik mujtahid ataupun faqih sebagai jawaban atas suatu kasus yang diajukan oleh mustafti, yang sifatnya tidak mengikat.[5] Orang yang tidak mampu melaksanakan ijtihad sendiri, wajib baginya untuk mengikuti pendapat orang-orang yang ahli (Ulama). Sehingga fatwa memberikan solusi atas pertanyaan yang diajukan, sekaligus berfungsi sebagai alat dalam merespon perkembangan permasalahan yang bersifat kontemporer.[6]

Permintaan fatwa mulai banyak setelah wafatnya Rasulullah *Shallahu alaihi wasallam*. Para sahabat, tabi'in, dan tabi'at menjadi tempat bagi umat untuk bertanya setiap permasalahan hukum Islam berdasarkan hasil ijtihad.

4 Umma.id, *"Minimalis Gaya Hidup Rasulullah"*, melalui situs https://www.umma.id. Akses tanggal 28 Juni 2022

5 Abdul Wahab Afif, *Pengantar Studi Alfatawa,* (Serang: Yayasan Ulumul Qur'an, Tahun 2000) hal 1

6 Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam,* (Jakarta: Elsas), hal 7-8

Saat itu belum ada lembaga fatwa secara resmi. Pada masa Dinasti Mamluk mufti baru diikut sertakan dalam lembaga negara resmi dimana seorang mufti dari setiap mazhab dilibatkan dalam proses pertimbangan pengadilan di ibukota provinsi.[7]

Majelis Ulama Indonesia (MUI) adalah lembaga fatwa atau wadah musyawarah para Ulama, Zu'ama dan Cendekiawan Muslim di Indonesia untuk membimbing, membina dan mengayomi kaum muslimin Indonesia. MUI berdiri pada tanggal 7 Rajab 1395 Hijriah, bertepatan dengan tanggal 26 Juli 1975 di Jakarta. Hadirnya MUI dikarenakan ada proses panjang dari tarik menarik antara hubungan agama dan negara yang direpresentasikan oleh kelompok ulama dan kelompok sekuler nasionalis, juga adanya kepentingan pemerintah umat Islam.

Pemerintah sewaktu membentuk MUI menyatakan 3 peran dalam melayani masyarakat yaitu:

a. Memperkuat agama dengan cara yang dijelaskan Pancasila untuk memastikan ketahanan nasional.
b. Partisipasi ulama dalam pembangunan nasional.
c. Mempertahankan keharmonisan antar umat beragama di Indonesia.

Salah satu tugasnya MUI diharapkan mampu melaksanakan tugasnya dalam pemberian fatwa-fatwa dan nasihat baik pemerintah atau kepada kaum muslimin tentang persoalan-persoalan yang khususnya berkaitan dengan keagamaan dan semua masalah yang dihadapi bangsa umumnya.[8]

Untuk mencapai tujuan tersebut, Majelis Ulama Indonesia berusaha untuk:[9]

a. Memberikan bimbingan dan tuntunan kepada umat Islam Indonesia dalam mewujudkan kehidupan beragama dan bermasyarakat yang diridhoi Allah Subhannahu wa Ta'ala.
b. Memberikan nasihat dan fatwa mengenai masalah keagamaan dan kemasyarakatan kepada pemerintah dan masyarakat, meningkatkan kegiatan bagi terwujudnya ukhuwah islamiyah dan kerukunan antar-umat beragama dalam memantapkan persatuan dan kesatuan bangsa.
c. Menjadi penghubung antara ulama dan umaro (pemerintah) penterjemah timbal balik antara umat dan pemerintah guna mensukseskan pembangunan nasional.

---

7 Afriza Hanifa, *"Fatwa Dalam Lintas Sejarah",* melalui situs https://www.republika.co.id. Akses tanggal 29 Juni 2022

8 Tim Penyusun, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (*MUI*) *dalam Perspektif Hukum dan Perundang-undangan*, (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012), hal. 44

9 MUI, *Sejarah MUI*, melalui situs https:// www.mui.or.id. Akses tanggal 29 Juni 2022

d. Meningkatkan hubungan serta kerjasama antar organisasi, lembaga Islam dan cendekiawan muslimin dalam memberikan bimbingan dan tuntunan kepada masyarakat khususnya umat Islam dengan mengadakan konsultasi dan informasi secara timbal balik.

Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa MUI[10]

a. Penetapan fatwa didasarkan pada Al-Qur'an, Hadis, Ijma', Qiyas dan dalil lain yang mu'tabar.
b. Metode Penetapan fatwa :
    1. Sebelum fatwa ditetapkan, dilakukan kajian komprehensif terlebih dahulu guna memperoleh deskripsi utuh tentang obyek masalah (*tashawwur al-masalah*), rumusan masalah, termasuk dampak sosial keagamaan yang ditimbulkan dan titik kritis dari berbagai aspek hukum (norma syari'ah) yang berkaitan dengan masalah tersebut.
    2. Penetapan fatwa yang telah jelas hukum dan dalil-dalilnya dilakukan dengan penyampaian hukum sebagaimana apa adanya.
    3. Penetapan fatwa terhadap masalah yang terjadi perbedaan pendapat di kalangan mazhab, maka:
        a. Penetapan fatwa didasarkan pada hasil usaha pencapaian titik temu di antara pendapat yang dikemukakan melalui metode *al-jam'u wa al-taufiq*.
        b. Jika tidak terjadi titik temu, penetapan dilakukan melalui metode *muqaranah* (perbandingan) dengan kaidah-kaidah *ushul fiqih muqaran*.
    4. Penetapan fatwa terhadap masalah yang tidak ditemukan pendapat hukum di kalangan mazhab antar ulama yang *mu'tabar*, didasarkan pada ijtihad kolektif melalui metode *bayani* dan *ta'lili* (*qiyasi, istihsaniy, ilhaqiy, istihsaniy, sad al-dzaraa'i*) serta penetapan hukum yang dipedomani oleh para ulama mazhab.

c. **Kewenangan dan Wilayah Fatwa :**

MUI berwenang menetapkan fatwa masalah-masalah syari'ah secara umum, baik aqidah, syariah, sosial budaya, kemasayarakatan dan lingkungan hidup maupun akhlak. Selain itu juga kewenangan meliputi faham keagamaan yang muncul di masyarakat, masalah sosial kemasyarakatan, masalah pangan obat-obatan dan komestika (POM), masalah yang terkait dengan perekembangan ilmu pengetahuan dan teknologi serta masalah

10 Lihat Pedoman Fatwa Majelis Ulama Indonesia diterapkan dalam Surat Keputusan Nomor : Kep.../MUI/.../2015

ekonomi syari'ah.

Kedudukan Fatwa MUI di Indonesia

Majelis Ulama Indonesia merupakan organisasi yang dapat memberikan nasihat dan saran mengenai masalah hukum, keagamaan dan sosial kemasyarakatan melalui produknya bernama fatwa. Fatwa MUI pada dasarnya tidak mengikat, hanya sekedar pendapat hukum yang boleh diikuti dan tidak diikuti. Dan dari sudut peraturan yang bersifat abstrak, fatwa baru dapat mengikat apabila telah diundangkan dalam aturan perundangan ataupun diputuskan dalam putusan pengadilan yang berkukuatan hukum tetap, dan akhirnya menjadi yurisprudensi, sehingga menjadi hukum positif. Melaksanakan fatwa sebagai bentuk kesadaran beragama secara pribadi, bukan sebagai kewajiban hukum. Artinya, fatwa bukanlah hukum negara yang mempunyai kedaulatan yang dapat dipaksakan bagi seluruh rakyat. Namun, pada dasarnya fatwa MUI tetap menajdi jawaban hukum atas persoalan baru, karena merupakan hasil ijtihad, juga menjadi masukan dalam perubahan hukum yang akan dilakukan.

Kontribusi Fatwa MUI di Indonesia

Kontribusi fatwa MUI di Indonesia terbagi kepada dua bagian:

1. Kontribusi atau sumbangsih kepada kepastian hukum bagi umat islam secara individu atau kelompok umat Islam.
2. Fatwa yang sudah bertransformasi kepada hukum positif.

Pada bagian ini posisi fatwa merupakan bahan dasar pembuatan undang-undang. Disisi lain posisi fatwa secara utuh digunakan rujukan atas amanat undang-undang atau peraturan tertentu. Pada kasus DSN seluruh fatwanya menjadi acuan bagi pelaksanaan ekonomi syariah yang payung hukumnya Bank Indonesia.

Kontribusi MUI berupa dukungan terhadap lahirnya undang-undang atau peraturan daerah tertentu, yakni pada kasus UU Pornografi, MUI bersama ormas lain berada pada barisan pendukung lahirnya UU tersebut. Kontribusi lain dari MUI dapat beruapa aktivitas UU dalam bentuk Peraturan Pemerintah (PP), Peraturan Menteri Agama (PMA) atau kementrian dan Lembaga-lembaga lain.

Ada beberapa fatwa yang sudah bertransformasi menjadi UU diantaranya adalah:

a. Rancangan Undang-undang (RUU) Jaminan Produk Halal.
b. Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah.

c. Undang-Undang Nomor 44 Tahun 2008 tentang Pornografi.
d. Peraturan Pemerintah (PP) No. 15 Tahun 2014 tentang syarat dan tata cara perizinan pembuatan, penyebarluasan dan penggunaan produk pornografi.
e. Rancangan Undang-Undang (RUU) Hukum Materil Peradilan Agama bidang Perkawinan.
f. Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang wakaf.
g. Peraturan Pemerintah Nomor 42 Tahun 2006 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang wakaf.
h. Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2998 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji.
i. Peraturan Mahkamah Agung Nomor 2 Tahun 2008 tentang Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah.
j. Peraturan Pemerintah Nomor 55 Tahun 2007 tentang Pendidikan Agama dan Keagamaan.
k. Rancangan Undang-Undang (RUU) tentang Pemilihan Umum Kepala Daerah
l. Rancangan Undang-Undang (RUU) tentang Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP).
m. Rancangan Undang-Undang (RUU) tentang Kesetaraan Keadilan Gender
n. Rancangan Undang-Undang (RUU) tentang Kerukunan Umat Beragama.
o. Rancangan Undang-Undang (RUU) tentang Perguruan Tinggi
p. Rancangan Peraturan Pemerintah (RPP) tentang Kedudukan Anak sebagai Pelaksana Undang-Undang Perkawinan.
q. Amandemen UUD 1945.

Maka dari itu fatwa MUI yang sudah bertransformasi menjadi UU atau PP jumlahnya sudah banyak, karena fatwa DSN yang sudah dianggap mengikat karena sudah dijadikan paying hukum oleh Bank Indonesia untuk regulasi bank-bank syari'ah, ditambah dengan fatwa-fatwa di bidang selain DSN yang bertransformasi menjadi UU atau Peraturan Pemerintah.[11]

Gaya Hidup Minimalis

Konsep hidup sederhana (*simple living*) mulai populer di Amerika sekitar tahun 100-1850-an oleh Ralph Waldo Emerson dan Henry David Thoreau sebagai pandangan idealistiknya melalui kesendirian, ketenangan jiwa dan kesederhanaan dapat menemukan pencerahan, wawasan dan pengetahuan

11 Mumung Mulyati, *"Kontribusi MUI Dalam Pengembangan dan Penerapan Hukum Islam di Indonesia"*, Jurnal Hukum dan Pranata Sosial Islam, Vol. 7 No. 1 (2019), hal 97-98

mendalam. Sesudah itu di tahun 1950-an muncul istilah minimalis dimana ketika itu seniman Barat sebagai *feedback* terkait kapitalisasi dunia seni yang berlebihan. *Trend* gaya hidup ini semakin merebak setelah muncul tokoh publik yang menjadi pengaruh dalam kehidupan minimalis seperti Marie Kondo dengan buku berjudul "*The Life-Changing Magic of Tidying Up*", dalam bukunya Marie Kondo membagikan metode cara hidup bersama benda yang memicu kegembiraan (KonMari) atau penerusnya Fumio Sasaki dengan "*Goodbye, Things*". Menurut Fumio, manfaat hidup minimalis dalam jangka Panjang jauh lebih besar disbanding rasa bersalah akibat membeli atau menyimpan banyak barang yang tidak dibutuhkan.

Rahmalia Wulan Azizah (2022)[12] dalam penelitiannya menyimpulkan bahwa pelaku gaya hidup minimalis menerapkan gaya hidup ini karena untuk mencari ketenangan dan kedamaian hidup ketika terlepas dari keinginan mengonsumsi sesuatu secara berlebihan di tengah mudahnya aktivitas jual-beli tanpa terbatas ruang dan waktu dan juga iklan yang menggiring masyarakat terus menerus melakukan aktivitas konsumtif secara berlebihan. Kemudian terdapat fakta bahwa keputusan menjadi seorang pelaku gaya minimalis juga disebabkan oleh perasaan FOMO (Fear of Missing Out) atau perasaan cemas akan *trend* di sosial media dan hidup orang lain yang terlihat sempurna hingga membuat seseorang tanpa sadar menghabiskan waktunya berjam-jam di sosial media dan berusaha selalu terhubung tanpa mempertimbangkan kebutuhan sesungguhnya dari hidupnya. Perasaan FOMO ini memicu gaya minimalis untuk perlahan mengevaluasi diri dan menemukan cara menjalani hidup. Alasan selanjutnya atas dasar kesadaran pelestarian lingkungan dimana gaya hidup minimalis menjadi solusi atas masalah sampah dan limbah. Pelaku gaya hidup minimalis menganggap bahwa sampah yang menggunung akibat dari perilaku konsumtif yang berlebihan dan tidak bertanggung jawab. Dan alasan lainnya dibalik penerapan gaya hidup minimalis untuk menemukan kestabilan finansial, dengan berhemat atau mengurangi pengeluaran.

Penyokong terbesar dari gaya hidup minimalis ini adalah generasi milenial. Hal ini karena semakin tren bergesernya gaya hidup konsumerisme di belahan dunia. Survei yang dilakukan oleh *online marketplace* untuk penjualan tiket Evenbrite Inc. dan perusahaan riset pasar Harris Poll menyatakan bahwa generasi milenial merasa bahagia bukan dari harta benda tetapi berdasarkan pengalaman.[13]

12 Rahmalia dan Gilang Gusti Aji, *"Konsep Diri Milenial Pelaku Minimalism Lifestyle"*, Jurnal Ilmu Sosial, Vol. 5 No. 2 (2022), hal 36

13 Ign. L. Adhi Bhaskara, *"Kepuasan Hidup dari Gaya Minimalis Para Milenial"*, melalui situs https://www.tirto.id. Akses tanggal 01 Juli 2022.

Konsep & Jenis Gaya Hidup Minimalis

Ada beberapa konsep gaya hidup minimalis yang diterapkan oleh individu di berbagai penjuru dunia. Pertama, konsep *simple living,* penganut konsep ini bisa dikatakan melakukan aktivitas gaya hidup minimalis seperti membuat kompos, menggunakan *energy-saving*, membeli barang bekas, dan sebagainya. Tolak ukur penganut *simple living* dapat diindikasikan lewat produk yang berhubungan dengan lingkungan dan lebih memilih produk dengan fungsi sederhana. Selain dari sisi lingkungan, konsep ini merupakan proses pembatasan konsumsi materil dan melepaskan uang dan waktu demi mencari kepuasan hidup (nonkomersil/nonmaterial). Mereka mengurangi ketergantungan juga mengurangi penggunaan materil. *Kedua,* konsep *less is more,* penganut konsep ini menyedikitkan barang (*owning less*) atas kepunyaan kelebihan barang (*more*) dari aspek non-material hidup.[14]

Terdapat jenis-jenis gaya hidup minimalis:

1. Minimalis atas barang, dengan cara:
   - Memilah-milah barang mana yang masih bisa digunakan , jarang digunakan dan tidak bisa digunakan (*decluttering*). Barang yang masih dapat dan sering digunakan bisa disimpan. Sedangkan barang yang jarang digunakan serta layak bisa dijual atau disumbangkan. Sedangkan barang yang sudah rusak mendaur ulang menjadi fungsi lain atau dibuang.
   - Menerapkan prinsip mengganti, bukan menambah ketika akan membeli barang.
2. *Digital Minimalism* (minimalis atas penggunaan digital), dengan cara:
   - Bijak menyaring informasi, membedakan nama informasi fakta dan *hoax*.
   - Memilih aplikasi yang penting, mempertahankan yang sekiranya sering dibuka saja.
   - Membatasi waktu dengan media sosial terutama
3. *Financial Minimalism* (minimalis atas keuangan), dengan cara:
   - Berbelanja sesuai kebutuhan dan memastikan barang yang dibeli berakhir tidak sia-sia.
   - Menghindari kebiasaan berutang untuk kebutuhan konsumtif.

14 Syifa Nurul Hikmah*, "Minimalisme Studi Kasus 3 Perempuan Karier Bergaya Hidup Minimalis di Kota Makassar"* , Skripsi S-1 Fakultas Ilmu Sosial Ilmu Politik, hal. 28-31

Manfaat Gaya Hidup Minimalis:

1. Melindungi bumi dan sampah limbah yang menumpuk dan sulit diolah.

   Dengan mengurangi pembelian, kita telah berkontribusi dalam penghematan energi, mengurangi polusi yang dapat menyebabkan pemanasan global dan menghemat sumber daya alam yang ada, sehingga bumi tetap aman.
2. Menghemat pengeluaran.
3. Meningkatkan produktifitas barang yang dimiliki sehingga berfungsi secara optimal
4. Memudahkan untuk membersihkan barang dan tempat yang mewadahinya sehingga tercipta kehidupan yang bersih dan sehat. Penumpukan barang yang terlalu banyak mengakibatkan ruangan akan menjadi sempet dan dibersihkan, tidak jarang menimbulkan sarang penyakit.
5. Meningkatkan kebahagiaan hidup karena memiliki kekhawatiran kecil terhadap kepemilikan barang.

Selain itu, ada manfaat dari segi psikologis:

1. Mengurangi rasa kewalahan.
2. Lebih banyak menyimpan energi.
3. Mengurangi overstimulasi dan melatih fokus
4. Meninggalkan kecemasan, tidak mengkhawatirkan hal-hal yang kurang penting.

Fatwa MUI tentang Gaya Hidup Minimalis

Terdapat Fatwa MUI terkait anjuran gaya hidup minimalis, yaitu fatwa tentang Hidup Sederhana, kemudian cara gaya hidup minimalis pada fatwa tentang Pengelolaan Sampah untuk Mencegah Kerusakan Lingkungan beserta fatwa tentang Hukum dan Pedoman Bermuamalah melalui Media Sosial.

Dalam menetapkan fatwa Hidup Sederhana, MUI mencantumkan 11 ayat alquran dan 1 hadits Nabi sebagai landasan penetapannya mengenai larangan pemborosan (*tabzir*), larangan melampaui batas (*israf*), larangan suap-menyuap, larangan korupsi, perintah hidup sederhana dan perbedaan tingkatan dengan jalan halal yang dibenarkan dalam Islam. Berkaitan mengenai gaya hidup minimalis, landasan yang dijadikan dalil adalah larangan pemborosan, larangan melampaui batas juga perintah hidup sederhana.

a. Larangan pemborosan

ولا تبذر تبذيراً, إنا المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربّه كفورا

"...Dan janganlah kamu menghambur-hamburkan (hartamu) secara boros, sesungguhnnya pemboros-pemboros itu adalah saudara-saudara dari syetan dan syetan itu sangat ingkar terhadap tuhannya." (*Q.S Al-Isra: 26-27*)

b. Larangan melampaui batas

ولا تسرفوا إنه لا يحبّ المسرفين

"...Dan janganlah kamu berlebiha-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebihan" (*Q.S Al-An'am: 141*)

c. Perintah hidup sederhana

ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كلّ البسط فتقعد ملوما محسورا

"Dan janganlah kamu menjadikan tangamnu terlenggu ke lehermu, dan janganlah terlalu mengulurnya, agar tidak tercela dan menyesal." (*Q.S Al-Furqan: 76*)

Sebagaimana dimaksud :

1. Mengeluarkan instruksi kongkrit kepada pejabat-pejabat mengenai hidup sederhana dan pelanggaran hidup mewah/berlebih-lebihan.
2. Menegaskan penegakan hukum terhadap semua pelanggar hukum tanpa pandang bulu.
3. Menganjurkan kepada Alim Ulama, Guru-guru, Mubaligh-mubaligh, Khatib-khatib, dan mass media untuk lebih menjelaskan ajaran islam yang menganjurkan hidup sederhana dan melarang hidup mewah dan berlebih-lebihan terutama dari hasil pencaharian yang haram dan tidak sah.

Selanjutnya perihal fatwa Pengelolaan Sampah untuk Mencegah Kerusakan Lingkungan, MUI mencantumkan 11 alquran, dan 9 hadits sebagai landasan mengenai memakmurkan dan melestarikan lingkungan, pentingnya kebersihan, melarang manusia untuk menjatuhkan diri dalam kebinasaan, menegaskan bahwa alam ditundukkan untuk kemaslahatan manusia, memerintahkan untuk berbuat baik dan melarang berbuat kerusakan di bumi, serta melarang perbuatan *israf* dan *tabzir*. Namun dalam bahasan ini yang menjadi dalil atau landasan yaitu memakmurkan dan melestarikan lingkungan, melarang perbuatan *israf* dan *tabzir*.

a. Memakmurkan dan melestarikan lingkungan

وإلى ثمود اخاهم صالحاً قال ياقوم اعبدالله مالكم من إله غيره هو انشأ من الأرض واستعمركم فيها فالستغفروه ثمّ توبوا اليه إنّ ربيّ قريب مجيب

"Dan kepada Tsamud (*Kami utus*) *saudara mereka shaleh. Shaleh berkata: "Hai kaumku, sembahlah Allah, sekali-kali tidak ada bagimu* (*tanah*) *dan menjadikan kamu pemakmurnya, Karena itu mohonlah ampunan-Nya, Kemudian bertobatlah kepada-Nya, Sesungguhnya Tuhanku amat dekat* (*rahmat-Nya*) *lagi memperkenankan* (*doa hamba-Nya*)." (*Q.S Hud: 61*)

b. Melarang perbuatan *israf* dan *tabzir*

ولا تسرفوا إنه لا يحبّ المسرفين

"...Dan janganlah kamu berlebiha-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebihan" (*Q.S Al-An'am: 141*)

Sebagaimana dimaksud :

1. Setiap muslim wajib menjaga kebersihan lingkungan, memanfaatkan barang-barang gunaan untuk kemaslahatan serta menghindarkan diri dari berbagai penyakit serta perbuatan *tabzir* dan *israf*.
2. Membuang sampah sembarangan dan/atau membuang barang yang masih bisa dimanfaatkan untuk kepentingan diri maupun orang lain hukumnya haram.
3. Pemerintah dan Pengusaha wajib mengelola sampah guna menghindari kemudharatan bagi makhluk hidup.
4. Mendaur ulang sampah menjadi barang yang berguna bagi peningkatan kesejahteraan umat hukumnya wajib kifayah.

Didalam fatwa Hukum dan Pedoman Bermuamalah melalui Media Sosial, mencantumkan 8 alquran dan 12 hadits Nabi untuk landasan dalil tentang memerintahkan pentingnya *tabayyun* (klarifikasi) ketika memperoleh informasi, melarang untuk menyebarkan praduga dan kecurigaan, mencari keburukan orang, serta menggunjing, menegaskan keburukan pengumpat pencela serta larangan mengikutinya, memerintahkan untuk berbuat adil, juga menjelaskan perbuatan menyakiti orang mukmin tanpa kesalahan yang mereka perbuat adalah dosa. Fokus bahasannya ketika membahas cara gaya hidup minimalis adalah memerintahkan pentingnya *tabayyun* (klarifikasi) ketika memperoleh informasi.

a. Memerintahkan pentingnya *tabayyun* (klarifikasi) ketika memperoleh in-

formasi

يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنإٍ فتبيّنوا أن تصيبوا قوماً بجهالةٍ فتصبحوا على ما فعلتم نادمين

"Hai orang-orang yang beriman, jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti, agar kamu tidak menimpakan suatu musibah kepada suatu kaum tanpa mengetahui keadaannya yang menyebabkan kamu menyesal atas perbuatanmu itu." (*Q.S Al-Hujurat: 6*)

Sebagaimana dimaksud:

1. Konten/informasi yang berasal dari media sosial memiliki kemungkinan benar dan salah.

Pengaruh Fatwa MUI Terhadap Gaya Hidup Minimalis di Era Globalisasi

Menurut Muhammad Faisal "untuk suatu perubahan yang besar bagi bangsa, perlu dimulai dari gerakan sederhana dan nyata"[15], maka penulis mencoba menganalisis implementasi gaya hidup minimalis dari komunitas gaya hidup minimalis, tokoh-tokoh penggerak gaya hidup ini yang ada di Indonesia, secara sisi anjuran fatwa MUI tentang Hidup Sederhana, cara hidup gaya minimalis (fatwa MUI tentang Pengelolaan Sampah untuk Mencegah Kerusakan Lingkungan & Hukum dan Pedoman Bermuamalah melalui Media Sosial) sehingga dapat ditarik kesimpulan seberapa pengaruhnya fatwa MUI berkaitan gaya hidup minimalis.

Berikut beberapa komunitas gaya hidup minimalis di Indonesia:

1. Komunitas Lyfe With Less[16]

Adalah wadah pegiat gaya hidup minimalis untuk #BelajarJadiMinimalis di Indonesia, didirikan oleh Cynthia S. Lestari. Mengajak setiap masyarakat Indonesia untuk sadar dan bijak dalam konsumsi dengan membagikan edukasi, informasi, inspirasi, pengalaman & cerita perjalanan menjalani gaya hidup minimalis. Jumlah pengikut di instagram mencapai 82,6 ribu dan anggota aktif komunitas di telegram sebanyak 6000 lebih. Lyfe with less mempunyai macam-macam *campaign* seperti :

#BelajarJadiMinimalis

Campaign utama dari Lyfe With Less untuk mengenalkan, mengajak

15 Taufan Teguh Akbari, *"Komunitas dan Pembentukan Karakter Bangsa"*, melalui situs https://www.kompas.com. Akses tanggal 04 Juli 2022

16 Lyfe With Less, *"Our Content and Campaigns"*, https://www.lyfewithless.com. Akses tanggal 04 Juli 2022

dan mengedukasi masyarakat Indonesia pada gaya hidup minimalis. Tujuannya agar senantiasa memahami makna "cukup" untuk lebih dekat pada rasa syukur & Bahagia.

Belajar minimalis lewat artikel

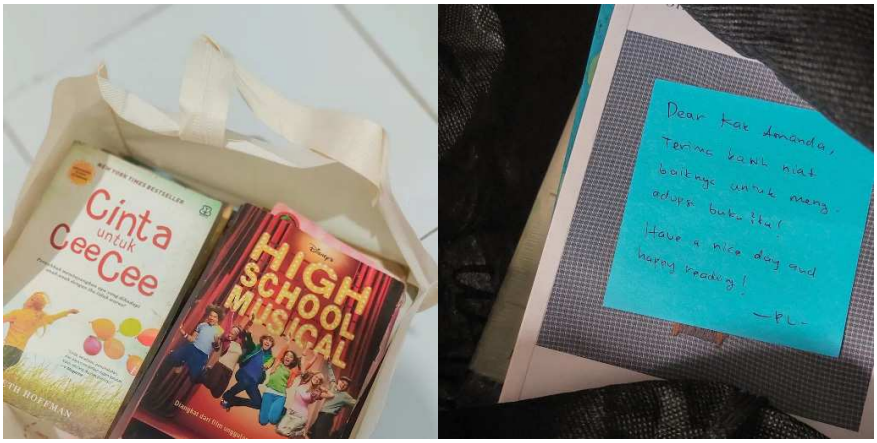
#BijakBerkonsumsi

Sebuah ajakan untuk berkonsumsi secara sadar untuk menghindari pembelian impulsif & bertanggung jawab atas apa yang kita konsumsi sehari-hari terhadap diri sendiri maupun lingkungan.

Contoh gambar #BijakBerkonsumsi

#SalingSilang

Sebuah ruang untuk menjual, menukar, atau memberikan barang-barang yang sudah di*decluttered* secara gratis dari anggota ke anggota.



Gambar *challenge* dari anggota mengikuti challenge #SalingSilang

#PakaiSampaiHabis

Sebuah ajakan dan cara untuk menekan kebiasaan membeli barang secara impulsif. Bersyukur dan bertanggung jawab dengan apa yang sudah dibeli dengan memanfaatkannya hingga habis/rusak.

Gambar *challenge* dari anggota mengikuti *challenge* #PakaiSampaiHabis

#AngkutBrangkas

Gerakan dengan cara *decluttering* atau upaya menyingkirkan barang-barang tidak terpakai di rumah untuk dikirim ke komunitas peduli lingkungan atau didonasikan ke komunitas sosial.

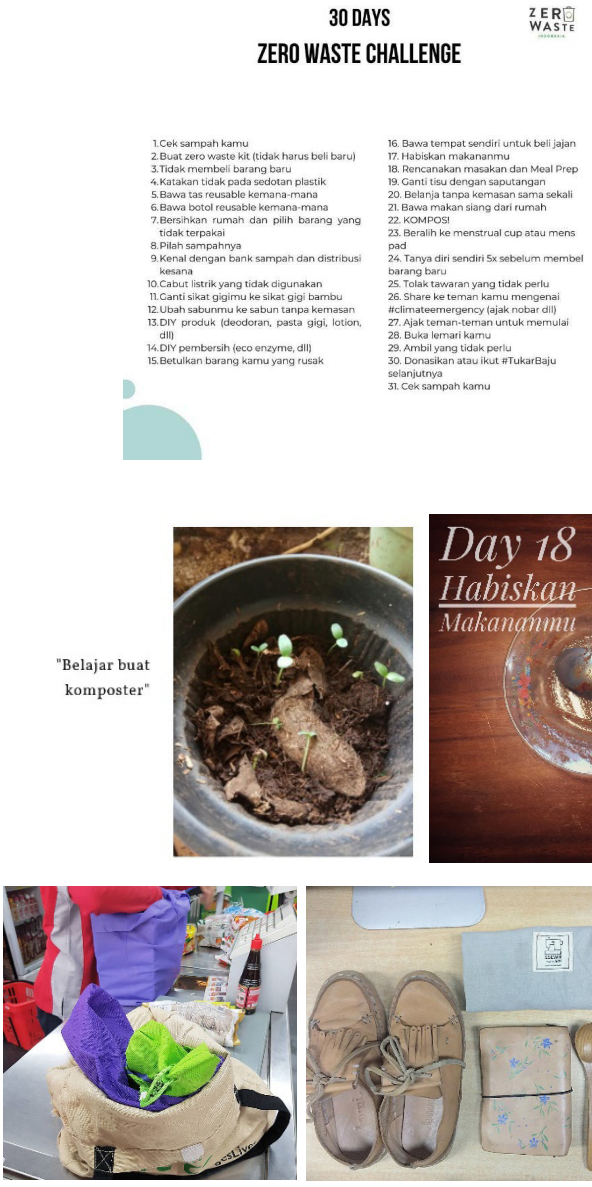
Gambar *challenge* #AngkutBrangkas

2. **Zero Waste Indonesia**[17]

Adalah Yayasan dan Wirausaha Sosial dengan komunitas berbasis online pertama di Indonesia yang didirikan tahun 2018 oleh Maurilla Imron dan Kirana Agustina dengan tujuan mengajak masayarakat untuk menjalani gaya hidup nol sampah (Zero Waste Lifesytle). *Zero Waste Lifesyle* adalah sebuah gaya hidup untuk meminimalisasi produksi sampah yang dihasilkan masing-masing individu yang akan berakhir di tempat pembangan akhir (TPA) dalam upaya menjaga kelestarian lingkungan. Akun Instagram komunitas ini sudah mencapai 170.000 pengikut. Zero Waste Indonesia memiliki campaign #tukarbaju yaitu solusi sampah fesyen & limbah tekstil di Indonesia dan #zerowasteid31days lewat berbagai *challenge* nya selama 31 hari.

Gambar program #TukarBaju

17 Zero Waste Indonesia, *"About Zerowaste Indonesia"*, https://www.zerowaste.id . Akses tanggal 04 Juli 2022



Gambar program #zerowasteid31days

Contoh lain dari komunitas pengelolaan sampah :

a. Sedari Sadari: Pengelolaan limbah tekstil.
b. EwasteRJ: Pengelolaan sampah elektronik.
c. Rubah Kertas: Pengelolaan kertas daur ulang.

Kegiatan ketiga komunitas

Setelah kita mengetahui komunitas gaya hidup minimalis, baik segi anjurannya ataupun cara gaya hidup ini, maka penulis mencoba mengulas tokoh-tokoh (seseorang yang memberikan pengaruh di masyarakat) Indonesia yang menjadi pelaku gaya hidup minimalis.

1. **Allan Fadlansyah**

Seorang *influencer* berprinsip hidup minimalis membagikan konten tips dan trik bergaya hidup minimalis, mengenalkan hidup dengan rasa cukup, *slow living* pada akun medianya seperti Instagram, Youtube dan Spotify, memiliki jumlah subscriber (Youtube) 5,41 ribu.

Salah satu konten tips hiduo minimalis di channel youtube

2. **Randi Rakhman**

Seorang *content creator* asal Yogyakarta mengenalkan gaya hidup minimalisnya lewat Youtube juga memberikan tips cara membangun kebiasaan dan mempraktikkan gaya hidup ini.

Salah satu konten tips hiduo minimalis di channel youtube

Demikianlah beberapa komunitas dan tokoh yang memberikan edukasi sekaligus memberi tempat untuk melakukan gaya hidup minimalis ini. Namun, ada sebagian kota/kabupaten belum memiliki komunitas semacam diatas, sehingga ketika ingin menerapkan gaya hidup minimalis (misal dengan cara memberikan sebagian barangnya) ke komunitas luar kota, harus mengeluarkan biaya tambahan yang dapat mengakibatkan penundaan gaya hidup ini, atau sebagian masyarakat belum sepenuhnya tahu tentang gaya hidup ini.

Kesimpulan

Pengaruh fatwa MUI terhadap gaya hidup minimalis yang mengacu fatwa MUI tentang Hidup Sederhana, fatwa MUI tentang Pengelolaan Sampah untuk Mencegah Kerusakan Lingkungan & Hukum dan Pedoman Bermuamalah melalui Media Sosial, sudah memberikan sebagian pengaruh bagi masyarakat Indonesia terutama masyarakat perkotaan, menurut Sistem Informasi Pengelolaan Sampah Nasional sekitar 15,87% pengurangan sampah & penanganan sampah mencapai 49,49% di tahun 2021. Namun, perlu adanya fatwa khusus terkait anjuran hidup sederhana kepada masyarakat (tidak hanya kepada pejabat) dan manfaat dari hidup sederhana di semua aspek.

Daftar Pustaka

Aghi, Ign.L. "Kepuasan Hidup Gaya Minimalis Para Milenial". Akses tanggal 01 Juli 2022. https://tirto.id.

Amin, Ma'ruf. Fatwa dalam Sistem Hukum Islam. Jakarta:ELSAS, 2008.

Arman, Ridwan. "Gaya Hidup Minimalis (Sebuah Tandingan Terhadap Gaya Hidup Konsumerisme)". Jurnal Ilmu Filsafat, (Oktober 2010).

Eka, Randi. "Hoax Distribution Through Digital Platform in Indonesia 2018". Akses tanggal 01 Juli 2022. https://www.dailysocial.id.

Hanifa, Afriza. "Fatwa Dalam Lintas Sejarah". Akses tabggal 29 Juni 2022. https://www.republika.co.id.

Lihat Pedoman Fatwa Majelis Ulama Indonesia diterapkan dalam Surat Keputusan Nomor: Kep.../MUI/.../2015.

Lyfe With Less, "Our Content and Campaign". Akses tanggal 04 Juli 2022. https://www.lyfewithless.com.

MUI. "Sejarah MUI". Akses tangal 29 Juni 2022. https://www.mui.or.id.

Mulyati, Mumung. "Kontribusi MUI Dalam Pengembangan dan Penerapan Hukum Islam di Indonesia". Jurnal Hukum dan Pranata Sosial Islam, Vol. 7, no. 1 (2019)

Nurul, Syifa. "Minimalisme Studi Kasus 3 Perempuan Karir Bergaya Hidup Minimalis di kota Makassar". Skripsi-S1 Fakultas Ilmu Sosial Ilmu Politik.

Penyusun. Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Perspektif Hukum dan Perundang-undangan. Jakarta:Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012.

Rahmalia dan Gilang Gusti. "Konsep Diri Milenial Perilaku Minimalism Lifestyle". Jurnal Ilmu Sosial, Vol. 5, no. 2 (2022).

SIPSN. "Capaian Kinerja Pengelolaan Sampah Tahun 2021". Akses tanggal 29 Juni 2022. https://www.sipsn.menlhk.go.id.

Teguh, Fauzan. "Komunitas dan Pembentukan Karakter Bangsa". Akses tanggal 04 Juli 2022. https://www.kompas.com.

Umma.id. "Minimalis Gaya Hidup Rasulullah". Akses tanggal 28 Juni 2022. https://www.umma.id.

Wahab, Abdul. Pengantar Studi Alfatawa. Serang:Yayasan Ulumul Qur'an, 2000.

Zero Waste Indonesia. "About Zerowaste Indonesia". Akses tanggal 04 Juli 2022. https://www.zerowaste.id.

PERAN FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA TERHADAP PRODUK HALAL DALAM PERILAKU KONSUMEN MUSLIM (*MUSLIM CONSUMER BEHAVIOR*) DI INDONESIA

Muhammad Adnan Azzaki
Adnanazzaki96@gmail.com

Islam sebagai suatu entitas yang bersifat universal memiliki panduan spesifik yang bersumber dari Al quran dan hadis memerlukan peran ulama (*MUI*) *dalam menerjemahkan dan memberi pehamahaman terhadap nilai-nilai keagamaan kepada masyarakat. Dan diantara banyak peran substansi yang dilakukan oleh MUI diantaranya adalah fatwa mengenai produk halal yang termanifestasi dalam bentuk sertifikasi halal. Mengingat akan kebutuhan masyarakat Indonesia yang sebagain besar beragama Islam, maka fatwa produk halal menjadi preferensi dalam perilaku konsumen* (*Muslim Consumer Behavior*) di Indonesia. *Majelis Ulama Indonesia dan stakeholder telah berusaha semaksimal mungkin untuk memberikan jaminan makanan halal bagi konsumen muslim melalui instrumen sertifikasi halal, yang merupakan fatwa tertulis MUI yang menyatakan kehalalan suatu produk sesuai syariat Islam. Sertifikasi halal ini bertujuan untuk memberikan kepastian kehalalan suatu produk sehingga kebutuhan konsumen dapat terpenuhi dengan baik.*

Kata kunci: MUI, Fatwa, Konsumen

Pendahuluan

Majelis Ulama Indonesia merupakan lembaga swadaya masyarakat yang menjadi wadah bagi ulama, *zu'ama,* dan cendikiawan muslim di Indonesia untuk membimbing, membina dan mengayomi kaum muslimin di Indonesia. Dalam sejarahnya MUI memiliki peran yang sangat besar di tengah-tengah masyarakat. Peran MUI tidak hanya sebatas berkaitan dengan masalah keagamaan dan sosial namun lebih dari itu MUI juga memiliki kontribusi pada

sektor ekonomi, terutama berkaitan dengan konsumsi di masyarakat.

Hal ini berawal dari ditemukan nya fakta pada tahun 1980 an terdapat beberapa produk makanan, seperti susu, snack dan lain sebagainya, bahwa produk-produk tersebut mengandung gelatin, shortening dan lechitin dan lemak yang kemungkinan berasal dari babi. Temuan ini bersumber dari penelitian yang dilakukan oleh Tri Susanto, seorang dosen di Universitas Brawijaya (Chairunnisyah, 2017).

Ditemukan nya hasil penelitian berupa lemak babi yang ada pada produk makanan dan kosmetik tersebut, tentu saja berdampak pada stabilitas ekonomi secara nasional yang nyaris lumpuh. Atas kejadian tersebut pada tahun 1989, Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengadakan pertemuan untuk membahas sekaligus menyelesaikan permasalahan tersebut.

Oleh karena itu MUI selaku lembaga yang diberi kepercayaan oleh masyarakat memberikan solusi dengan cara mendirikan Lembaga Pengkajian Pangan Obat-obatan dan Kosmetika (LP POM) pada tanggal 6 Januari 1989. Tugas yang dibebankan oleh MUI kepada LP POM ini antara lain untuk mengadakan investigasi, klasifikasi dan pengkajian terhadap makanan, obat-obatan dan kosmetika yang beredar di masyarakat, mengkaji dan menyusun konsep yang berkaitan dengan peraturan mengenai penyelenggaraan rumah makan (restoran), perhotelan, hidangan dalam pelayaran atau penerbangan berbagai jenis bahan bagi pengolahan pangan, obat-obatan dan kosmetika yang dipergunakan oleh masyarakat, khususnya umat Islam agar terjamin halal.

Sebagai lembaga otonom bentukan MUI, LPPOM-MUI tidak berjalan sendiri. Keduanya memiliki keterkaitan erat dalam mengeluarkan keputusan. Sertifikat halal adalah fatwa tertulis MUI yang menyatakan kehalalan suatu produk sesuai dengan Syari"at Islam. LPPOM-MUI ini tidak memiliki kekuatan untuk mewajibkan semua makanan di Indonesia harus bersertifikasi halal.

Hanya saja sertifikasi halal ini sifatnya kerelaan tanpa ada paksaan. Selama tidak ada hukum positif yang mengatur maka sertifikasi ini hanya bersifat kerelaan saja. Karena lembaga ini hanya mengeluarkan sertifikat halal ketika produsen makanan meminta sertifikat halal untuk membangun kepercayaan masyarakat dan apabila memenuhi standar kriteria oleh LPPOM-MUI, maka sertifikat atas produk tersebut dapat dikeluarkan (Fauzan, 2015).

Meskipun saat ini regulasi terkait dengan sertifikasi produk halal telah berubah dari yang awal nya hanya melibatkan MUI dan LPPOM, saat ini terdapat kolaborasi tambahan dari lembaga Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal (BPJPH) sebagai lembaga bentukan pemerintah dalam memberikan izin sertifikasi produk halal di Indonesia. Proses sertifikasi halal berubah setelah Undang-undang (UU) Nomor 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal (JPH) terbit.

Berdasarkan UU tersebut, proses sertifikasi halal tidak lagi dilakukan secara keseluruhan ditangani Majelis Ulama Indonesia (MUI), melainkan terdapat tiga lembaga yang terdiri dari BPJPH, Lembaga Pemeriksa Halal (LPH), dan MUI. Kolaborasi ini tentunya diharapkan dapat memberikan kontribusi yang positif di tengah – tengah masyarakat.

Mengingat penting nya posisi umat Islam di Indonesia, sebagaimana data yang dikeluarkan oleh Kementerian Dalam Negeri (Kemendagri) pada tahun 2021 menyatakan bahwa populasi masyarakat muslim di Indonesia mencapai 86.93% dari total populasi umat beragama. Kondisi ini menjadikan masyarakat muslim sebagai masyarakat mayoritas, sehingga ajaran dan nilai-nilai Islam mewarnai dinamika kehidupan berbangsa dan bernegara. Tidak terkecuali dalam aspek konsumsi berupa makanan dan minuman yang merupakan unsur terpenting bagi kehidupan manusia untuk pemenuhan kebutuhan energi dan pertumbuhan fisik serta untuk memelihara kesehatan jiwa ragannya.

Dari sisi produsen, dengan adanya sertifikat halal ini memberi keuntugan bagi produsen jika produknya sudah memiliki sertifikasi halal dan mencantumkan label halal dalam setiap kemasannya, maka akan dapat meningkatkan pendapatan dari penjualannya. Karena rasa percaya dan aman dari para konsumen tersebut Bahkan bukan hanya konsumen muslim yang gemar mengkonsumsi produk- produk halal, melainkan masyarakat non-muslim pun banyak mengkonsumsi produk halal (Ferjanah, 2011).

Oleh karena itu peran dari MUI sangat lah besar dalam pengawasan terhadap produsen baik yang memproduksi makanan halal dan non halal. Perbedaan logo maupun sertifikat yang terdapat dalam suatu produk mempengaruhi prefensi masyarakat dalam mengkonsumsi produk tersebut. Hal ini sesuai dengan hasil penelitian yang dilakukakan oleh Bukhari *et al* (2019) menjelaskan bahwa tingkat religiusitas membuat seorang muslim mengikuti prinsip-prinsip konsumsi dalam islam seperti mengevaluasi bahan-bahan produk pada makanan dan memverifikasi logo halal pada saat pembelian. Sehingga persepsi konsumen secara keseluruhan tentang kualitas, nilai produk, kemurnian dan kesadaran kesehatan sangat dipengaruhi oleh unsur religiusitas.

Berdasarkan uraian diatas, penelitian ini memiliki tujuan untuk menjelaskan bagaimana peranan MUI terhadap produk halal dalam perilaku konsumen muslim (*Muslim Consumer Behavior*) Di Indonesia.

Metode Penelitian

Adapun metodologi penelitian ini adalah penelitian pustaka dan studi literatur yang terkait dengan topik penelitian. Data yang digunakan dalam penelitian ini adalah bersumber dari situs-situs resmi yang relevan seperti MUI, Kemenag, serta buku-buku, peraturan perundang-undangan, dan karya karya

terdahulu yang relevan dengan pokok masalah yang di teliti. Sifat penelitian ini bersifat deskriptif analisis, yaitu suatu metode yang mengambarkan dan menjelaskan secara sistematis, dapat diartikan sebagai prosedur pemecahan masalah yang diteliti berdasarkan fakta-fakta yang tampak sebagaimana adannya (Aswar, 1990). Penelitian dilakukan dengan pendekatan sosio historis ekonomi. Pendekatan sosiologis berusaha melihat dan memperhatikan pendapat dan dinamika masyarakat terhadap fatwa-fatwa MUI di bidang sosial budaya, sedangkan pendekatan historis berusaha memahami permasalahan melalui rekam jejak studi kasus dan melihat dampaknya pada masyarakat terutama dalam hal perubahan sosial budaya. Dan pendekatan ekonomi dilihat dari aspek *demand* terkait dengan produk halal serta kaitan nya dengan preferensi konsumsi masyarakat muslim di Indonesia.

Fatwa Majelis ulama Indonesia

Secara terminologi Ibnu Manzhur menjelaskan ini adalah bentuk *mashdar* dari fatwa yang memiliki makna muda, baru, penjelasan dan penerangan. Secara etimologi, Yusuf Qardawi, mendefinisikan fatwa merupakan penjelasan hukum *syara'* dalam suatu persoalan sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa baik secara perorangan atau kolektif. Menurut Amin (2008) diantara ciri fatwa adalah:

1. Fatwa bersifat responsif, yaitu merupakan jawaban hukum yang dikeluarkan setelah adanya suatu pertanyaan atau permintaan fat- wa.
2. Fatwa tidak bersifat mengikat. Orang yang meminta fatwa (*mustafti*), baik perorangan, maupun masyarakat luas tidak harus mengikuti isi atau hukum yang diberi kan kepadanya.

Fatwa bukan lah suatu pesanan dari perorangan ataupun kelompok. Fatwa di keluarkan dengan pertimbangan para *mufti* melihat perkembangan sosial dan budaya di masyarakat. Dinamika sosial dan budaya yang terjadi semakin hari semakin kompleks sehingga seringkali menimbulkan gesekan dan pendapat umat yang beragam. Maka dalam hal ini fatwa dibutuhkan untuk menstabilkan itu semua dan biasanya hanya berlaku untuk wilayah tertentu saja. Dasar hukum yang digunakan adalah al-Quran, Hadist dan ijtihad melalui *ijma'* dan *qiyas*. Dan orang yang memberi fatwa disebut *mufti.* Seorang *mufti* memiliki pemahaman tauhid yang baik dan bertaqwa kepada Allah, memilki sifat *wara'*, secara keilmuan mereka harus menguasai semua bidang keislaman baik dari ilmu al-Quran, Hadits, dan pendapat ulama-ulama mazhab terdahulu (Hamza, 2018).

Sejarah fatwa mulai diberlakukan setelah wafatnya Rasulullah SAW. Para sahabat Rasulullah, para *tabi'in* dan *tabi'ut tabi'in* menjadi tempat bagi umat untuk bertanya setiap permasalahan hukum Islam. Mereka berperan sebagai mujtahid yang menentukan hukum Islam berdasarkan hasil ijtihad. Namun, ada perbedaan antara ijtihad dan fatwa. Ijtihad mengacu kepada para cendekiawan yang mencari pendapat mengenai penerapan hukum. Sedangkan fatwa mengacu pada peran sosial seorang mujtahid sebagai konsultan dalam perkara hukum, hampir mirip dengan peran *qadhi* atau hakim. Saat itu, belum terdapat lembaga fatwa yang resmi. Masyarakat mengenal *mufti* sebagai perorangan yang dipercaya seperti yang terkenal dari kalangan *tabi'in* adalah Ibrahim an-Nakh'î (wafat 96 H) dan Atha' bin Abi Rabah (wafat 115 H). Kemudian pada masa Dinasti Mamluk, seorang *mufti* dari setiap mazhab dilibatkan dalam proses pertimbangan pengadilan di ibukota provinsi. Inilah pertama kali mufti diikutsertakan dalam lembaga negara yang resmi (Hamzah, 2018).

MUI merupakan sebuah lembaga yang terdiri dari ulama, *zu'ama* dan cendekiawan muslim di Indonesia. MUI berdiri pada tanggal 26 Juli 1975 di Jakarta. Tujuan didirikan MUI tercantum dalam Munas III yang berlangsung pada 23 Juli 1985, Pasal 3 tentang Pedoman Dasar MUI disempurnakan menjadi: "MUI bertujuan mengamalkan ajaran Islam untuk ikut serta mewujudkan masyarakat yang aman, damai, adil dan makmur rohaniah dan jasmaniah yang diridhoi oleh Allah SWT dalam negara Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila (Nafis, 2011).

Kehadiran MUI sebagai organisasi kepemimpinan umat Islam yang bersifat kolektif dalam rangka mewujudkan kepentingan umat Islam dalam berbangsa dan bernegara. MUI juga memiliki andil dalam menghubungkan peran antara ulama dan pemimpin dalam upaya bersama mensukseskan pembangunan nasional. Fatwa dan nasehat yang diberikan terkait masalah yang ada di masyarakat dalam hal ini berhubungan dengan keagamaan dan kemasyarakatan dalam rangka menciptakan ukhuwwah Islamiyah dan kerukunan umat beragama (Hamzah, 2018).

Fatwa Produk Halal Majelis Ulama Indonesia

Majelis Ulama Indonesia sebagai hasil dari pertemuan atau musyawarah para ulama, cendekiawan dan zu'ama yang datang dari berbagai penjuru tanah air. Maka musyarawah tersebut, dihasilkan sebuah kesepakatan untuk membahas, mengkaji dan menetapkan aturan yang lebih proporsional dalam menghadapi dinamika sebagai *problem solve* di tengah masyarakat, tidak terkecuali dengan fatwa produk halal yang berkaitan dengan konsumsi masyarakat. Oleh karena itu dibutuhkan suatu wadah atau lembaga yang mengatur hal tersebut,

yang kemudian di kenal dengan LPPOM MUI.

Pembentukan LPPOM MUI didasarkan atas mandat dari pemerintah agar Majelis Ulama Indonesia berperan aktif dalam mengatasi permasalahan umat, yang di ketika itu berkaitan dengan kasus lemak babi di Indonesia pada tahun 1988. LPPOM MUI didirikan pada tanggal 6 Januari 1989 untuk melakukan pemeriksaan dan sertifikasi halal. Untuk memperkuat posisi LPPOM MUI menjalankan fungsi sertifikasi halal, maka pada tahun 1996 di tandatangani nota kesepakatan kerjasama antara Departemen Agama, Departemen Kesehatan dan MUI. Dalam proses dan pelaksanaan sertifikasi halal, LPPOM MUI melakukan kerjasama dengan Badan Pengawasan Obat dan Makanan (BPOM), Kementerian Agama, Kementerian Pertanian, Kementerian Koperasi dan UKM, Kementerian Perdagangan, Kementerian Perindustrian, Kementerian Kelautan dan Perikanan, Kementerian Pariwisata dan Ekonomi Kreatif serta sejumlah Perguruan Tinggi di Indonesia antara lain Institut Pertanian Bogor (IPB), Universitas Muhammadiyah Dr. Hamka, Universitas Djuanda, UIN, Universitas Wahid Hasyim Semarang, serta Universitas Muslimin Indonesia Makassar. Sedangkan kerjasama dengan lembaga telah terjalin dengan Badan Standarsasi Nasional (BSN), Kadin Indonesia Komite (Munawiroh & Al-Asy'ari, 2020) .

Perilaku Konsumen Muslim (*Muslim Consumer Behavior*)

Budaya dan kultur merupakan topik penting dalam mengidentifikasi perilaku konsumen. Thompson dan Tambyah (1998), Shaw dan Clarke (1998) menganggap budaya sebagai faktor paling signifikan yang mendefinisikan perilaku konsumsi dari seorang individu. Tingkat pengaruh budaya terhadap kehidupan masyarakat sedemikian rupa sehingga bahkan mempengaruhi motif dan pilihan pada saat melakukan pembelian (Chang dan Chuang, 2005). Penelitian yang dilakukan oleh Ott (1989), mengklarifikasi bahwa budaya dicirikan oleh keyakinan dan pengetahuan yang dimiliki orang dan itu berasal dari kelompok masa lalu. Termasuk didalamnya perilaku, pengetahuan yang dipelajari, konvensi penting, adat istiadat dan kebiasaan yang perlu diukur, dirasakan, dan diimplementasikan (Shweder, 1991).

Agama merupakan bagian dari faktor budaya yang vital, sekaligus menjadi suatu penopang atau fondasi di suatu masyarakat. Pilar-pilar dasar ini memiliki dampak penting pada proses berpikir, karakteristik dan perilaku baik di tingkat individu maupun kelompok. Religiusitas adalah kebersamaan sikap prinsip dan praktik dalam hal-hal yang disucikan atau kehidupan rutin dan itu mendorong pemahaman tentang hubungan dan kewajiban seseorang satu

sama lain ketika seseorang hidup dalam kelompok (Mukhtar dan Mohsin Butt, 2012).

Menurut Kotler (2000), agama adalah bagian dari budaya yang dapat menentukan tindakan individu. Ini menggambarkan bahwa individu-individu yang mengikuti suatu iman memiliki pikiran pasti yang dapat mempengaruhi pilihan mereka. Religiusitas dalam beragama adalah sejauh mana pandangan dalam agama, secara eksplisit dapat di praktikkan nilai-nilai agama tersebut oleh seorang individu.

Ada hubungan yang kuat antara kepercayaan bagi seorang konsumen muslim terhadap pilihan mereka dalam membeli suatu produk (Al-Hyari et al., 2012). Pembeli Muslim menunjukkan ketaatan terhadap agama melalui penilaian atribut ataupun logo dari suatu produk (Mukhtar dan Mohsin Butt, 2012). Negara-negara yang memiliki populasi Muslim mayoritas, menjadikan nilai-nilai ajaran Islam sebagai suatu prinsip yang diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. Konsumen Muslim pada umumnya meminta produk dan layanan yang harus mematuhi persyaratan hukum Islam (Borzooei dan Asgari, 2013). Oleh karena itu bagi seorang muslim kepercayaan mempengaruhi perilaku konsumsi terhadap suatu produk.

Dalam studi penelitian sebelumnya, ada banyak pertanyaan tentang hubungan antara religiusitas dan perilaku konsumen, dengan kesimpulan keseluruhan, bahwa religiusitas memiliki hubungan yang signifikan terhadap perilaku konsumen. Dalam penelitian pragmatis tentang religiusitas dan perilaku konsumen yang dilakukan oleh Yousaf dan Shaukat Malik (2013) yang menyatakan bahwa religiusitas berdampak pada banyak aspek rutinitas pembeli yang pada akhirnya dapat mempengaruhi pilihan dan/atau perilaku.

Razzaque and Chaudhry (2013) melakukan penelitian terhadap penduduk muslim yang tinggal di Singapura, untuk memeriksa apakah tujuan konsumen dalam menggunakan suatu produk sesuai dengan ajaran dalam Islam. Hasilnya menyatakan bahwa umat Islam yang tinggal di singapura umumnya sederhana dalam pengeluaran, hal ini menunjukkan bahwa pengendalian diri, yang merupakan salah satu gagasan utama tentang model konsumsi syariah, kemudian bahan makanan dan pakaian halal menjadi preferensi mereka dalam konsumsi.

Kesimpulan

Kesimpulan penelitian ini adalah bahwa fatwa MUI terhadap produk halal di manifestasikan dalam bentuk sertifikat halal merupakan upaya untuk memberikan perlindungan konsumen muslim dari produk haram di Indone-

sia. Peran MUI sangat penting dalam menetapkan suatu hukum terhadap suatu produk, selain karena populasi muslim yang signifikan, hal ini juga dikarenakan fatwa yang dikeluarkan MUI menjadi tolak ukur bagi *consumer behavior* di Indonesia. Meskipun terdapat regulasi baru mengenai sertifikasi produk halal berupa kerja sama dengan BPJPH dan LPH, namun peran Majelis Ulama Indonesia tidak dapat di pisahkan dalam berupaya semaksimal mungkin untuk menetapkan sebuah produk itu halal atau tidak dengan melakukan penelitian terhadap bahan baku, bahan tambahan, tempat pengolahan bahkan transportasi yang digunakan untuk mengantar produk makanan, dan tempat pengolahan dari unsur-unsur yang mengandung keharaman.

Daftar Pustaka

Al-Hyari, K., Alnsour, M., Al-Weshah, G. and Haffar, M. (2012), "Religious beliefs and consumer behaviour: from loyalty to boycotts", Journal of Islamic Marketing, Vol. 3 No. 2, pp. 155-174.

Bukhari, S. F. H., Woodside, F. M., Hassan, R., Shaikh, A. L., Hussain, S., & Mazhar, W. (2019). Is religiosity an important consideration in Muslim consumer behavior: Exploratory study in the context of western imported food in Pakistan. *Journal of Islamic Marketing*.

Borzooei, M. and Asgari, M. (2013), "The halal brand personality and its effect on purchase intention", Interdisciplinary Journal of Contemporary Research in Business, Vol. 5 No. 3, pp. 481-491

Chang, L.C. and Chuang, H. (2005), "The study of subculture and consumer behavior: an example of taiwanese university students' consumption culture", Journal of American Academy of Business, Vol. 7 No. 2, p. 264.

Chairunnisyah, S. (2017). Peran Majelis Ulama Indonesia Dalam Menerbitkan Sertifikat Halal Pada Produk Makanan Dan Kosmetika. *EduTech: Jurnal Ilmu Pendidikan Dan Ilmu Sosial*, *3*(2).

Hamzah, M. M. (2017). Peran dan Pengaruh Fatwa MUI dalam Arus Transformasi Sosial Budaya di Indonesia. *Millah: Jurnal Studi Agama*, 127-154.

Kotler, P. (2000), Consumer Market and Consumer Behavior, Pearson education, New York, NY.

MC, Nafis. Teori Hukum Ekonomi Syariah. Jakarta: UI Press, 2011.

Munawiroh, A., & Al-Asy'ari, M. K. H. (2020). Telaah Kritis Fatwa Majelis Ulama Indonesia (Mui) Terhadap Produk Sandang. *Indonesian Journal Of Law And Islamic Law*, *2*(2), 312-339.

Mukhtar, A. and Mohsin Butt, M. (2012), "Intention to choose halal products: the role of religiosity", Journal of Islamic Marketing, Vol. 3 No. 2, pp. 108-120.

Ott, J.S. (1989), The Organizational Culture Perspective, Dorsey Press, Chicago.

Razzaque, M.A. and Chaudhry, S.N. (2013), "Religiosity and muslim consumers' decision-making process in a non-Muslim society", Journal of Islamic Marketing, Vol. 4 No. 2, pp. 198-217.

Shaw, D.S. and Clarke, I. (1998), "Culture, consumption and choice: towards a conceptual relationship", Journal of Consumer Studies and Home Economics, Vol. 22 No. 3, pp. 163-168.

Shweder, R.A. (1991), Thinking through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology, Harvard University Press, Cambridge.

Thompson, C. and Tambyah, S.K. (1998), "Rethinking theories of consumer culture through postmodern analyses of consumption and the production of hybrid cultural forms", Advances in Consumer Research, Vol. 25 No. 7, pp. 58-59

Saifudin Aswar, *Metode Penelitian Bidang Sosial,* (Yogyakarta: Pestaka Pelajar, 1990)

Yousaf, S. and Shaukat Malik, M. (2013), "Evaluating the influences of religiosity and product involvement level on the consumers", Journal of Islamic Marketing, Vol. 4 No. 2, pp. 163-186.

PROBLEM MAKANAN HALAL DI INDONESIA; STUDI KRITIS ATAS REGULASI PENGAJUAN SERTIFIKAT HALAL

Wahyu Hidayat
Wahyuhidayat941@gmail.com
Mahasiswa Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta

Abstrak

Sebagai negara dengan mayoritas penduduk beragama Islam, keberadaan label halal pada produk makanan sangat dibutuhkan. Kealpaannya tentu akan menjadi suatu hal yang tak layak untuk dibiarkan. Penelitian ini bertujuan untuk; pertama, mengetahui alasan mengapa produsen enggan mengurus sertifikat halal pada produknya. Kedua, mengapa tidak ada tindakan tegas pada produsen yang tidak mengupayakan sertifikat halal pada produknya. Penelitian ini menggunakan metode deskriptif analitis berbasis penelitian pustaka bersumber dari peraturan yang berlaku mengenai aturan makanan halal yang beredar di tengah masyarakat, kesulitan yang dihadapi MUI dalam mengaplikasikan regulasi sertifikat halal sekaligus pandangan masyarakat mengenai label halal. Tahapan penelitian diawali dengan identifikasi masalah, dilanjutkan dengan proses deskriptif lalu menganalisa masalah dihadapkan pada idealitas yang seharusnya berlaku. Dari masalah dan idealitas yang ada maka muncullah kesimpulan. Hasil penelitian menunjukkan, keengganan produsen makanan untuk mengurus sertifikat halal karena proses yang terlalu berbelit tidak lagi berdasar. Pemerintah melalui BPJPH sudah berusaha menjadikan proses sertifikasi halal menjadi jauh lebih mudah. Kendati demikian, BPJPH masih kesulitan dalam mengefektifkan keharusan label halal. Meski Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk halal sudah diberlakukan, ketiadaan sangsi bagi yang melanggar menjadi sebuah tantangan. Padahal, keberadaan label halal sangat dibutuhkan bagi masyarakat Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam.

Keywords: Makanan, halal, lifestyle

Pendahuluan

Indonesia merupakan negara dengan populasi muslim terbesar di dunia.[1] Banyaknya penduduk muslim berimplikasi pada meningkatnya kebutuhan akan produk halal. Majelis Ulama Indonesia (selanjutnya disebut MUI) merupakan Lembaga yang berwenang memberikan fatwa halal, baik untuk produk makanan, obat-obatan maupun barang konsumsi lainnya.[2] Sejak pertama kali dibentuk, MUI tidak hanya memberikan fatwa seputar produk halal. Lembaga ini selalu berinovasi dan berupaya memberikan layanan terbaik berkaitan dengan pemberian fatwa-fatwa seputar permasalahan yang terjadi di tengah masyarakat, termasuk diantaranya fatwa halal. Fatwa halal ini ditujukan kepada produsen sebagai persyaratan pengurusan sertifikat halal pada kemasan guna meyakinkan masyarakat bahwa yang dikonsumsi halal. Namun sayangnya, tidak semua pelaku usaha memandang sertifikat halal sebagai satu hal yang urgen dan harus segera dilakukan. Produk tak bersertifikat halal yang beredar di tengah masyarakat akan sangat mudah ditemukan. Keadaan ini berdampak pada keraguan di tengah masyarakat yang menginginkan produk halal.

Beberapa waktu lalu, jagat media digemparkan dengan berita akan kemunculan rendang babi yang dijual di salah satu rumah makan Padang. Tak hanya itu, muncul juga berita nasi uduk Aceh yang disertai dendeng babi. Hal ini menambah kekhawatiran di tengah masyarakat, karena rumah makan Padang dan masakan Aceh yang selama ini diidentikan dengan makanan halal justru hadir dengan varian daging babi yang tidak dibenarkan untuk dikonsumsi seorang muslim. Muncullah wacana pentingnya penertiban label halal pada setiap produsen makanan.

Dominasi konsumen Muslim di Indonesia tidak sejalan dengan kesadaran produsen dalam memberikan sertifikat halal pada produknya. Keengganan pihak produsen untuk mengajukan sertifikat halal dipicu berbagai alasan, diantaranya kesulitan dan berbelitnya proses pengurusan sertifikat halal ditambah waktu pengurusan sertifikat yang tidaklah singkat.[3] Tak hanya pihak

1 Berdasarkan laporan The Royal Islamic Strategic Studies Centre (RISSC) atau Mabda dalam The Muslim 500 Edisi 2022, ada 231,06 juta penduduk Indonesia yang beragama Islam. Jumlah itu setara dengan 86,7% dari total penduduk Indonesia. lihat Abdul Jaleal Nasreddin. The Muslim 500: most influental Muslims; 2022, E-Book, hlm. 259 baca juga Https://Web.Archive.Org/Web/20200903221250/Https://Data.Kemenag.Go.Id/Agamadashboard/Statistik/Umat

2 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 33 Tahun 2014, Tentang Jaminan Produk Halal. Dalam hal menentukan penetapan kehalalan produk, MUI sebagai Lembaga yang berhak mengeluarkan fatwa halal pada sebuah produk dibantu beberapa unsur kementerian/Lembaga, dan/atau instansi terkait, juga bekerjasama dengan Lembaga Pemeriksa Halal (JPH), Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal (BPJPH) di bawah dan bertanggung jawab kepada Menteri Agama.

3 Teten Masdui, "Teten Akui Urus Sertifikasi Halal Gratis pun Masih Sulit https://www.republika.co.id/berita/q43cnn370/teten-akui-urus-sertifikasi-halal-gratis-pun-masih-sulit Kewajiban Sertifikasi resmi Halal

produsen, MUI yang memiliki wewenang memberikan fatwa seputar produk halal juga memiliki kesulitan. Kesulitan MUI diantaranya disebabkan belum efektifnya pemberlakukan Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk halal.[4] Meski Undang-Undang ini sudah diberlakukan, namun belum ada sanksi bagi siapapun yang melanggar.

Setidaknya ada dua permasalahan yang muncul pada pengurusan sertifikat halal di Indonesia. *Pertama*, mengapa produsen enggan untuk mengurus sertifikat halal? *Kedua*, mengapa tidak ada tindak tegas kepada para pelaku usaha yang tidak menyertakan sertifikat halal pada kemasannya?

Telaah Pustaka

Penulis menemukan penelitian yang paling mendekati objek kajian yang akan penulis lakukan. Penelitian dilakukan oleh Arbanur Rasyid dengan judul Dinamika Pelaksanaan Sertifikat Halal Pada Produk Makanan dan Minuman di Kota Medan, Sibolga dan Padangsidimpuan.[5] Dalam penelitiannya, Rasyid menyimpulkan bahwa keengganan produsen dalam mengupayakan sertifikat halal disebabkan oleh berbagai faktor, diantaranya keterbatasan wewenang serta dana yang ada pada MUI untuk melakukan sosialisasi sertifikat halal, lemahnya kesadaran produsen untuk mencantumkan label halal pada makan, juga lemahnya pemahaman masyarakat muslim tentang perlunya mengkonsumsi makanan halal. Bagi penulis, penelitian ini menjadi kurang relevan jika dikaitkan dengan masa sekarang, dimana sertifikasi halal kini menjadi wewenang BPJPH di bawah Kementerian Agama. MUI tidak lagi berhak memberikan sertifikat halal melainkan hanya sebagai Lembaga yang memberikan fatwa halal sebagai salah satu syarat untuk mendapatkan sertifikat halal. Di samping itu, penelitian ini cakupannya lebih sempit, yaitu di Kota Medan, Sibolga dan Padangsidimpuan.

berlaku, bagaimana nasib UMKM? https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-50080006 https://kaltim.prokal.co/read/news/369053-umkm-sulit-urus-sertifikasi-halal Pelaku UMKM minta Pengurusan Sertifikasi Halal Dimudahkan https://www.republika.co.id/berita/q2wtid423/pelaku-umkm-minta-pengurusan-sertifikasi-halal-dimudahkan Nurmayanti, Industri Makanan Minta Kemudahan Pengurusan Sertifikasi Halal https://www.liputan6.com/bisnis/read/3029572/industri-makanan-minta-kemudahan-pengurusan-sertifikasi-halal diakses pada Sabtu, 25 Juni 2022 pukul 16.23

4 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 33 tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal, Bab I, Pasal 4 berbunyi "produk yang masuk, beredar, dan diperdagangkan di Wilayah Indonesia Wajib Bersertifikat Halal".

5 Arbanur Rasyid, "Dinamika Pelaksanaan Sertifikat Halal Pada Produk Makanan dan Minuman di Kota Medan, Sibolga dan Padangsidimpuan" *Miqot* , Vol. 43 No. 2 Juli-Desember 2019

Kerangka Teori

Sistem kemasyarakatan yang ada di Indonesia sejak sebelum kemerdekaan tidak pernah lepas dari peran para ulama. Pada zaman penjajahan, para ulama memiliki peran sangat besar dalam menentang keputusan penguasa yang merugikan dan mendiskreditkan kepentingan rakyat. Para ulama tidak akan sudi bernegosiasi dengan para penjajah bila keputusan yang diambil berimplikasi pada kesengsaraan rakyat. Ulama memiliki ideologi keIslaman yang sangat kuat hingga mereka menolak untuk takhluk terhadap penjajahan.[6]

Ulama juga memiliki andil besar bagi masyarakat dalam menjalani kehidupan sehari-hari. Titah dan keilmuan ulama menjadi pijakan bagi masyarakat sebagai pegangan hidup. Peran ulama dalam memimpin kelompok terbesar hingga akar rumput tak terbantahkan.[7] Ulama selalu memberikan semangat pada umat Islam untuk menentang kolonialisme dan menumbuhkan jiwa nasionalisme di tengah penjajahan. George McTurnan Kahin dalam bukunya yang kini sudah menjadi karya klasik, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, mengatakan bahwa "agama Muhammad" tidak hanya menjadi rantai pengikat nasionalisme, melainkan sebuah kesamaan ideologi yang terlahir dari kesamaan nasib dalam memandang penjajah asing sebagai penindas dari agama lain.[8] Para ulama menanamkan semangat *jihad fi sabilillah* di dalam hati dan jiwa rakyat. Semangat *jihad fi sabilillah* inilah yang menjadi spirit untuk terus berjuang melawan penjajah.[9]

Para ulama menumbuhkan kesadaran akan Islam dan "bangsa" sebagai satu kesatuan hampir di seluruh penjuru Nusantara. Islam menjadi sebuah simbol identitas diri, terutama ketika berhadapan dengan kekuatan dan perbedaan kebudayaan asing. Semangat ke-Islaman yang ada di tengah masyarakat memantik terbentuknya berbagai organisasi Islam. Setidaknya ada dua kelompok besar Islam yang muncul. *Pertama*, Partai Serikat Islam Indonesia (PSII) dan Persatuan Muslim Indonesia (Permusi), berorientasi kepada perjuangan kemerdekaan secara politik. Dan *kedua*, Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama (NU), al-Washliyah, dan Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti), berorientasi pada pembinaan sosial umat.[10] Banyaknya organisasi dan kelompok Islam

6 Al Yasa, Abubakar, *Pelaksanaan Syariat Islam Di Aceh Sebagai Otonomi Khusus Yang Asimetris* (*Sejarah Dan Perjuangan*), (Aceh; Dinas Syariat Islam Aceh, 2020), hlm. 16-17

7 M. Kholil Nafis, *Teori Hukum Ekonomi Syariah* (Jakarta; Ui Press, 2011), hlm. 70

8 Bahtiar Effendy, *Islam Dan Negara; Transformasi Gagasan Dan Praktik Politik Islam Di IndoneI sia,* Terj. (Jakarta; Democracy Project, 2011), hlm. 69

9 Sartono Kartodirdjo, *Pemikiran Dan Perkembangan Historiografi Indonesia, Suatu Alternatif*. (Jakarta: Gramedia), hlm. 234.

10 Taufik Abdullah, *Islam Dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*. Jakarta: Lp3es, hlm. 16.

di Nusantara tidak selalu berakhir positif. Kelahiran berbagai kelompok Islam di Nusantara justru memunculkan berbagai gesekan-gesekan, jika tidak segera diselesaikan perpecahan antar kelompok tak bisa dihindarkan.

Di saat mulai ada gesekan antar umat Islam, kemunculan Rancangan Undang-Undang (RUU) Perkawinan yang dianggap sekuler dan menuai berbagai kritik pada hampir seluruh kelompok Islam di Indonesia seolah menjadi "keberkahan". Momen ini menjadi pemersatu berbagai kelompok Islam di tanah air. Seluruh kelompok Islam memiliki satu pandangan untuk menolak Rancangan Undang-Undang yang saat itu tengah jadi perdebatan.[11] Meski pada akhirnya berbagai kelompok Islam bisa bersatu, pada kenyataannya mereka belum memiliki suatu wadah berupa lembaga guna saling bertukar pikiran dan bermusyawarah.

Dibentuknya MUI pada tanggal 7 Rajab 1395 Hijriah bertepatan dengan tanggal 26 Juli 1975 di Jakarta menjadi respon atas berbagai permasalahan yang muncul. Lembaga ini menjadi wadah bagi ulama, *zu'ama* dan cendekiawan Islam di Indonesia dalam upaya mengamalkan ajaran Islam, ikut serta mewujudkan masyarakat yang aman, damai, adil dan makmur rohaniah dan jasmaniah yang diridhoi oleh Allah SWT dalam negara Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila. Hal ini sebagaimana tercantum dalam Munas III yang berlangsung pada 23 Juli 1985 Pasal 3 Pedoman Dasar Majelis Ulama Indonesia.[12]

Posisi MUI dalam pemerintahan merupakan lembaga independen dan tidak merepresentasikan negara, melayani kepentingan umat dan bukan kepentingan penguasa.[13] Sebagai sebuah Lembaga non-pemerintahan, fatwa yang dikeluarkan MUI tidaklah mengikat dan tidak harus diikuti oleh setiap warga negara. MUI sendiri tidak mampu memaksa warga negara untuk tunduk dan menaati seluruh fatwa yang dikeluarkan. Kalaupun warga negara tidak mengikuti fatwa yang dikeluarkan, MUI tidak bisa memberikan sanksi bagi pelanggarnya.

MUI mendapat kepercayaan umat Islam di Indonesia dan menjadi wadah untuk melakukan konsultasi atas berbagai permasalahan yang muncul di tengah masyarakat. Selain memberi bimbingan, keamanan dan ketentraman bagi umat Islam, MUI memiliki kewenangan dalam memberi sertifikat halal pada makanan serta produk-produk lainnya. Sertifikat halal dimaksud berupa sertifikat yang menyatakan kehalalan suatu produk, dikeluarkan oleh Lembaga

11 Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam Di Indonesia 1900-1942*, C. 7, Jakarta: Lp3es, hlm. 248.

12 *Muhammad Maulana Hamzah* "Peran dan Pengaruh Fatwa MUI dalam Arus Transformasi Sosial Budaya di Indonesia", *Millah: Jurnal Studi Agama* Vol. XVII, no. 1 (2017), hlm. 133

13 Din Wahid, "Kembalinya Konservatisme Islam Indonesia", *Studia Islamika,* vol. 21, No. 2, 2014, hlm. 379

di bawah MUI[14]. Sertifikat halal tidak hanya berfungsi sebagai informasi kehalalan sebuah produk semata, namun juga menginformasikan bahwa produk yang dihasilkan merupakan produk yang higienis dan layak konsumsi.[15]

Berlakunya Undang-Undang No 33 tahun 2014 menjadikan sedikit perubahan proses sertifikasi halal, dimana Jaminan Produk Halal (JPH) dilaksanakan oleh Menteri. Secara otomatis, semua pihak yang terlibat dalam proses sertifikasi halal akan melaporkan kepada Menteri, termasuk di dalamnya MUI.[16] Dalam hal ini, MUI tidak lagi berhak mengeluarkan sertifikat halal melainkan hanya mengeluarkan fatwa yang menerangkan bahwa suatu produk adalah halal.

Untuk mendapatkan sertifikat halal, proses yang ditempuh diawali dengan pengajuan aplikasi pendaftaran kepada Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal (BPJPH).[17] Proses verifikasi ini membutuhkan waktu paling lama 1 hari kerja. Jika seluruh dokumen yang dibutuhkan telah memenuhi syarat, maka pemohon berhak menentukan Lembaga Pemeriksa Halal (LPH)[18]. Proses

14 Wewenang memberikan sertifikat oleh MUI ini dimulai pada tahun 2001 sejak dikeluarkannya Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia No. 519 tahun 2001 tentang Lembaga Pelaksana Pemeriksaan Pangan Halal Pasal 1 dan 2. Pada tahun 2014 negara kembali mengeluarkan peraturan berupa Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 33 tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal. Undang-undang ini mengatur bahwa yang berhak mengeluarkan sertifikat halal adalah pemerintah, dalam hal ini Kementerian Agama. MUI sebagai ormas tidak lagi berhak mengeluarkan sertifikat halal. Kendati demikian, MUI masih dilibatkan dalam proses penerbitan sertifikat halal sebagai Lembaga yang mengeluarkan fatwa halal. Fatwa halal yang dikelaurkan MUI menjadi syarat yang harus terpenuhi saat sebuah perusahaan atau produsen tengah mengupayakan sertifikasi halal pada produknya.

15 Aksamawanti, "Perlindungan Konsumen atas Produk Pangan Berlabel Halal: Tinjauan Yuridis" *Syariati,* Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hukum, vol. 1, no. 1, Mei, 2015. hlm. 62

16 Bab II Pasal 4 Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 31 tahun 2019 tentang Peraturan Pelaksana Undang-Undang Nomor 33 tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal

17 BPJPH merupakan badan yang dipilih oleh pemerintah untuk menyelenggarakan Jaminan Produk Halal (LPH).

18 LPH merupakan sebuah Lembaga yang bertugas melakukan kegiatan pemeriksaan dan/atau pengujian terhadap kehalalan produk, didirikan masyarakat dengan berbagai ketentuan yang diberikan oleh BPJPH, diantaranya; memiliki kantor dan segala kelengkapannya, memiliki akreditasi dari BPJPH, memiliki auditor halal paling sedikit 3 orang, memiliki laboratorium atau bekerja sama dengan pihak lain yang memiliki laboratorium. Auditor dimaksud harus memiliki beberapa kriteria, yaitu Warga Negara Indonesia, beragama Islam, minimal Sarjana Strata 1 bidang pangan, kimia, biokimia, Teknik industry, biologi dan farmasi. Auditor LPH juga harus memiliki wawasan luas mengenai kehalalan produk menurut syariat Islam, mementingkan kepentingan umat di atas kepentingan pribadi/golongan serta memperoleh sertifikat dari MUI. Hingga April 2022, LPH yang sudah mengantongi sertifikat akreditasi dari Kementerian Agama sebanyak 11 lembaga, yaitu; LP POM MUI, LPH Sucofindo, LPH Surveyor, LPH Hidayatullah di Provinsi DKI Jakarta, LPH Yayasan Pembina Masjid Salman ITB di Provinsi Jawa Barat, LPH Balai Pengembangan Produk dan Standardisasi Industri Pekanbaru, di Provinsi Riau, LPH Universitas Brawijaya, di Provinsi Jawa Timur, LPH Universitas Hasanuddin, di Provinsi Sulawesi Selatan, LPH Bersama Halal Madani, di Provinsi Sumatera Barat, LPH Balai Sertifikasi Direktorat Standardisasi dan Pengendalian Mutu Kemenn terian Perdagangan, di Provinsi DKI Jakarta, LPH Kajian Halalan Thayyiban Muhammadiyah, di Provinsi DKI Jakarta. Selain itu, Kemenag juga telah melakukan akselerasi pembentukan LPH di 58 PTKIN. *Lihat* Delapan LPH Baru Terakreditasi, Kemenag: Perkuat Penyelenggaraan Jaminan Produk Halal, https://kemenag.

ini membutuhkan waktu paling lama selama 1 hari kerja. Jika waktu yang dibutuhkan masih dirasa kurang maka akan ditambah lagi selama 1 hari kerja.

Selanjutnya LPH melakukan pemeriksaan dan/atau pengujian kehalalan produk berdasarkan standar yang sudah ditentukan oleh BPJPH. Waktu yang dibutuhkan LPH untuk menguji dan/atau memeriksa kehalalan produk paling lama 15 hari kerja sejak penetapan LPH diterbitkan oleh BPJPH berdasarkan pemilihan pemohon. Jika waktu yang sudah disediakan masih dirasa kurang, maka bisa menambah waktu paling lama 10 hari.

Jika proses yang dilakukan LPH sudah selesai, maka LPH menyerahkan hasil pemeriksaan dan/atau pengujian LPH berupa; produk dan bahan yang digunakan, PPH, hasil analisis dan/atau spesifikasi, berita acara pemeriksaan; dan rekomendasi kepada BPJPH untuk diserahkan kepada MUI. Proses selanjutnya yaitu MUI mengkaji hasil verifikasi BPJPH melalui sidang fatwa halal untuk menetapkan kehalalan produk. MUI dimaksud bisa MUI Pusat, MUI Provinsi maupun MUI Kota/Kabupaten. Untuk proses ini, waktu yang dibutuhkan paling lama 3 hari kerja. Proses ini akan menentukan apakah suatu produk halal atau tidak. Jika sebuah produk ternyata halal maka proses selanjutnya yaitu penerbitan sertifikat halal yang membutuhkan waktu paling lama 1 hari kerja. Jika produk yang dimaksud ternyata tidak halal maka produk akan dikembalikan lagi pada pelaku usaha.[19] Sertifikat halal yang diberikan kepada pemohon berlaku selama 4 tahun.

Seluruh rangkaian proses sertifikasi produk halal membutuhkan waktu paling lambat hingga 32 hari kerja. Untuk biaya yang dikeluarkan, pelaku usaha hanya perlu mengeluarkan dana sebesar Rp. 300.000,00 (tiga ratus ribu rupiah) sedangkan untuk usaha menengah hingga Rp.5.000.000,00 (lima juta rupiah). Sedangkan untuk usaha yang masuk pada kategori besar atau berasal dari luar negeri hanya membutuhkan dana sebesar Rp. 12.500.000,00 (dua belas juta lima ratus ribu rupiah).[20] Meski biaya yang perlu dikeluarkan tergolong kecil, namun masih bisa difasilitasi oleh pihak lain.[21]

Melihat semakin dipermudahnya proses sertifikasi halal, pemerintah terlihat sangat serius dalam melindungi masyarakatnya agar senantiasa meng-

---

go.id/read/delapan-lph-baru-terakreditasi-kemenag-perkuat-penyelenggaraan-jaminan-produk-halal-m8xl1 diakses pada Kamis, 7 Juli 2022

19 Rangkaian proses yang dibutuhkan untuk mengurus sertifikat halal penulis dapatkan dari Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 39 tahun 2021 tentang Penyelenggaraan Bidang Jaminan Produk Halal.

20 Berdasarkan Keputusan Kepala Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal Nomor 141 tahun 2021 tentang Penetapan Tarif Layanan Badan Layanan Umum Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal.

21 Pihak lain di sini baik oleh Pemerintah Pusat melalui Anggaran Pendapatan dan Belanja Negara; Angaran Daerah melalui Belanja Daerah; Perusahaan; Lembaga Sosial; Lembaga Keagamaan; Asosiasi; atau Komunitas.

konsumsi produk yang jelas kehalalannya sebagaimana termaktub pada Undang-Undang Republik Indonesia nomor 8 tahun 1999 tentang Perlindungan Konsumen. Konsumen berhak mendapatkan informasi produk yang benar, jelas dan jujur sesuai dengan keadaan sebenarnya. Konsumen tidak akan mengetahui kehalalan sebuah produk tanpa adanya informasi yang diberikan oleh produsen. Hal ini karena sebagian produk memerlukan zat tambahan yang berasal dari berbagai proses kimiawi maupun bioteknologi atau hasil ekstraksi dari tanaman dan hewan. Di sinilah kemungkinan terjadinya perubahan makanan dari yang halal menjadi tidak halal, jika bahan tambahan berasal dari ekstraksi hewan yang tidak halal.[22]

Jika merujuk pada sejarah, sebelum pemberian sertifikat halal dilakukan oleh MUI, labelisasi terhadap produk pangan di Indonesia dilakukan oleh Kementerian Kesehatan sejak akhir tahun 1976. Pada saat itu, produsen yang menggunakan babi maupun turunannya sebagai bahan produksi harus mencantumkan tanda peringatan bertuliskan "MENGANDUNG BABI". Hal ini diatur dalam Surat Keputusan Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia Nomor 280/Men.Kes/Per/XI/76 tentang Ketentuan Peredaran dan Penandaan pada Makanan yang Mengandung Bahan Berasal dari Babi. Pada saat itu, pemilihan label haram dinilai lebih efektif daripada pemberian label halal, sehingga hanya perlu memberikan label kepada sedikit produk.

Sepuluh tahun kemudian tepatnya pada 12 Agustus 1985 terjadi pergantian label yang semula menempelkan label "MENGANDUNG BABI" akhirnya diganti dengan label yang bertuliskan "HALAL". Pemerintah mengeluarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Kesehatan dan Menteri Agama No. 42/Men. Kes/SKB/VIII/1985 dan No. 68 Tahun 1985 tentang Pencantuman Tulisan Halal pada Label Makanan. Label boleh dicantumkan setelah produsen melaporkan komposisi bahan dan cara pengolahan produk kepada Departemen Kesehatan (Depkes). Pengawasan dilakukan bersama oleh Departemen Kesehatan dan Departemen Agama melalui Tim Penilaian Pendaftaran Makanan Direktorat Jenderal Pengawasan Obat dan Makanan.[23]

Pada tahun 2001, Kementerian Agama mengeluarkan Surat Keputusan nomor 519 tentang Lembaga Pemeriksaan Pangan Halal. Pada Surat Keputusan tersebut Menteri Agama menunjuk MUI sebagai Lembaga yang berhak memer-

22 Wiwit Estuti, dkk. "Pengembangan Konsep Sistem Jaminan Halal di Rumah Potong Ayam (Studi Kasus pada Industri Daging Ayam)", *Jurnal Teknologi dan Industri Pangan,* Vol. 16, no. 3, 2005, hlm. 239.

23 Hayyun Durrotul Faridah, "Sertifikat Halal Di Indonesia: Sejarah, Perkembangan, dan Implementasi" *Journal of Halal Product and Research,* Vol. 2 No. 2, Desember 2019, hlm.70

iksa, menetapkan, serta mengeluarkan sertifikat halal pada sebuah produk.[24]

Analisis Dan Pembahasan

Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi serta perubahan sosial yang begitu cepat mengakibatkan perubahan pola makan di tengah masyarakat. Kota-kota besar dengan penduduk padat telah mengalami perubahan gaya hidup modern yang menjadikan kepedulian akan sebuah produk bagi masyarakat meningkat. Masyarakat lebih peduli terhadap produk halal yang beredar di pasaran[25] karena kejelasan kehalalannya akan berimplikasi pada ketenangan batin. Produk halal tidak hanya diminati oleh konsumen muslim saja melainkan juga masyarakat non muslim, karena mereka beranggapan bahwa produk halal terbukti lebih berkualitas dan lebih baik untuk kesehatan.[26]

Sayangnya, masih banyak produsen mulai dari obat-obatan, kosmetik atau rumah makan belum mengantongi sertifikat halal. Berdasarkan data sertifikat LPPOM MUI, selama kurun waktu delapan tahun terakhir (2011-2018) terdapat total sebanyak 59.951 perusahaan yang memproduksi 727.617 produk, hanya 69.985 produk yang telah tersertifikat halal oleh LPPOM MUI. Artinya, hanya 9,6 persen produk yang sudah tersertifikasi, sedangkan sisanya belum.[27] Hingga tahun 2021, dari 65,5 juta pelaku usaha, hanya 1 persen yang sudah mengantongi sertifikat halal.[28] Tak hanya itu, ketersediaan makanan pada berbagai aplikasi juga masih belum didukung dengan adanya label halal pada kemasan atau unit usaha. Kita akan sangat mudah menemukan makanan yang dijual secara daring tidak memiliki sertifikat halal. Hal ini tidak begitu mengherankan jika melihat data produsen pangan yang mengajukan usul sertifikat halal jauh lebih sedikit dibanding mereka yang mendaftarkan perusahaannya di Dinas Kesehatan.[29]

Keengganan produsen dalam mendaftarkan usahanya untuk mendapat sertifikat halal dipicu proses yang tergolong memakan waktu lama dan me-

24 Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia No. 519 tahun 2001 tentang Lembaga Pelaksana Pemeriksaan Pangan Halal, Pasal 1 dan 2.

25 Arbanur Rasyid, "Dinamika Pelaksanaan SertifikatHalal Pada Produk Makanan Dan Minuman Di Kota Medan, Sibolga Dan Padangsidimpuan" *Miqot* , Vol. 43 No. 2 Juli-Desember 2019, hlm. 168

26 May Lim Charity, "Jaminan Produk Halal Di Indonesia" *Jurnal Legislasi Indonesia,* Vol. 14 No. 01 - Maret 2017, hlm. 101.

27 Hayyun Durrotul Faridah, "Sertifikat Halal, ... , hlm. 69

28 https://ekonomi.bisnis.com/read/20210825/9/1433756/kemenkeu-catat-cuma-1-persen-umkm-indonesia-punya-sertifikasi-halal, https://www.idxchannel.com/syariah/umkm-yang-kantongi-sertifikasi-halal-tercatat-hanya-satu-persen, https://nasional.kompas.com/read/2021/10/18/13202241/bpjph-sudah-berikan-sertifikasi-halal-terhadap-27188-produk, diakses pada Rabu, 29 Juni 2021 pukul 11.09.

29 Arbanur Rasyid, "Dinamika Pelaksanaan Sertifikat Halal Pada Produk Makanan Dan Minuman di Kota Medan, Sibolga dan Padangsidimpuan", ... , hlm 195

nyulitkan pelaku usaha.[30] Meski pemerintah sudah mengeluarkan kebijakan untuk mempermudah regulasi sertifikat halal, nyatanya sebagian besar produsen masih menemukan berbagai kendala. Hal ini diperparah dengan tidak adanya konsekuensi bagi prosusen yang tidak menyertakan sertifikat halal pada produknya. Maka tidak mengherankan jika produsen tidak segan untuk menjual sebuah produk tanpa label halal yang menyertainya. Produsen juga memiliki sebuah anggapan bahwa sertifikat halal tidak begitu penting karena berkeyakinan telah menggunakan bahan-bahan pangan yang halal. Para produsen Muslim ini meyakini konsumen pasti akan mempercayai kehalalan produk mereka atas dasar agama Islam yang sama-sama mereka anut.

Hal ini tentu saja merugikan konsumen karena tidak mengetahui status kehalalan sebuah produk hingga timbul perasaan was-was saat mengkonsumsinya. Kendati demikian, konsumen tidak bisa berbuat apa-apa, hanya bisa berdiam diri dan pasrah pada keadaan. Dalam situasi seperti ini, konsumen diposisikan hanya sebagai objek yang tidak memiliki kekuatan untuk menimbang sebuah barang atau jasa, tidak seperti produsen yang mengetahui seluk beluk usaha yang digelutinya. Menurut BPHN, (Badan Pembina Hukum Nasional) Kelemahan konsumen ini disebabkan beberapa faktor. *Pertama,* rendahnya pemahaman konsumen terhadap haknya. *Kedua* kalaupun memahami haknya sebagai konsumen, mereka tidak tau ke mana akan mengadu saat terjadi sebuah pelanggaran. *Ketiga,* kalaupun konsumen dapat mengadu, prosesnya terlalu rumit dan membutuhkan waktu panjang.[31]

Menariknya, MUI disebut sebagai pihak yang paling bertanggung jawab akan regulasi ini. Hal ini terjadi karena memang lembaga yang paling bertanggung jawab dalam pemberian label halal selama beberapa tahun terakhir adalah MUI. Di lain sisi MUI tidak mempunyai otoritas atau wewenang dalam memberikan sangsi kepada produsen yang enggan mengurus sertifikat halal pada produknya.[32] Aturan yang berlaku memang tidak secara tegas akan memberi sanksi kepada produsen yang enggan mengurus sertifikat halal. Adapun jika ada pidana yang diberikan, itu bukan karena tidak memberikan label halal melainkan karena produsen tidak menjaga produk yang sudah diberi label halal.

Berita mengenai rendang babi yang beredar di tengah masyarakat cukup membuat geger jagat maya hingga menimbulkan pro dan kontra. Tak sedikit

30 Nency Ravica Lia Erlyta, Dkk, "Strategi Majelis Ulama Indonesia Dalam Upaya Penerbitan Sere tifikat Halal", *Tadbir: Jurnal Manajemen Dakwah,* Vol. 3, Nomor 4, 2018, hlm. 253.

31 Renny Supriyatni, "Eksistensi dan Tanggung Jawab Majelis Ulama Indonesia dalam Penerapan Sertifikat- dan Labelisasi Halal Produk Pangan di Indonesia" *Al-Iqtishad,* vol. III, No, 2, Juli 2011, hlm. 333.

32 Lies Afroniyati, "Analisis Ekonomi Politik SertifikatHalal Oleh Majelis Ulama Indonesia", *Jurnal Kebijakan dan Admiistrasi Publik,* Vol 18 No 1- Mei 2014, hlm. 40.

para pemangku jabatan turut berkomentar. Sebagian menganggap hal itu biasa saja, karena makanan sejatinya tidak "memiliki agama". Sebagian lain beranggapan bahwa rendang tak sebatas makanan, melainkan sebagai perpaduan antara tradisi dan nilai Islam yang telah mengakar lama di Sumatera Barat. Konsekuensinya, jika ada suatu tindakan bertentangan dengan tradisi, pelaku secara tidak langsung telah menyalahi nilai tradisi tersebut.

Terlepas dari berbagai pro kontra rendang babi, keresahan masyarakat akan kehalalan makanan yang tak bersertifikat kembali mencuat. Keresahan tersebut sangatlah wajar mengingat umat Islam dituntut untuk mengkonsumsi makanan yang halal. Ada konsekuensi besar yang harus ditanggung seorang muslim jika tidak mematuhi perintah ini.

Urgensi Makanan Halal

Halal diartikan sebagai sesuatu yang dibolehkan.[33] Sedangkan kata halal dalam ensiklopedi hukum Islam yaitu: segala sesuatu yang menyebabkan seseorang tidak dihukum jika menggunakannya, atau sesuatu yang boleh dikerjakan menurut syarak.[34] Nadirsyah Hosen mengartikan halal sebagai berikut:

Halal is a Quranic word meaning lawful or permitted. In reference to food, it is the dietary standard, as prescribed in the Qur'an, the Muslim scripture. The Holy Qur'an regulates Muslims on this matter with a very beautiful phrase, "halalan thayyiban" (Al-Qur'an Surah Al-Baqarah: 168).[35]

Makanan halal merupakan makanan yang bersumber dari sesuatu yang halal, diolah dengan cara yang halal. Pengolahan hewan yang dibolehkan syariat untuk dikonsumsi misalnya menyembelih dengan cara yang diajarkan syariat. Konsep halal tidak hanya menekankan pada sumbernya, melainkan juga proses pengolahan agar senatiasa terjaga.[36] Dalam PP no 69 tahun 1999[37] disebutkan;

"Pangan halal adalah pangan yang tidak mengandung unsur atau bahan yang haram atau dilarang untuk dikonsumsi umat Islam, baik yang menyangkut bahan baku pangan, bahan tambahan pangan, bahan bantu dan bahan penolong lainnya termasuk bahan pangan yang diolah melalui proses rekayasa

33 John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford, Dunia Islam Modern*, Terj. Eva Yn, (Bandung: Mizan, 2002), Hlm. 143.

34 Abdul Azis Dahlan, Ensiklopedi Hukum Islam, Cet. Ke-1 (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996), hlm. 505-506.

35 Nadirsyah Hosen, "Hilal And Halal: How To Manage Islamic Pluralism In Indonesia?", *Asian Journal Of Comparative Law*, Vol. 7, Issue 1, 2012, Article 11, hlm. 12.

36 Saniatun Nurhasanah, Happy Febrina Hariyani, "Halal Purchase Intention on Processed Food", *Tazkia Islamic Finance and Business Review* Vol. 11(2), 2017, hlm. 190.

37 BAB I Pasal I ayat 5, Peraturan Pemerintah Republik Indonesia No 69 Tahun 1990 tentang Label dan Iklan Pangan.

genetika dan iradiasi pangan, dan yang pengelolaannya dilakukan sesuai dengan ketentuan hukum agama Islam".

Jika tidak memenuhi standar pengolahan, makanan yang awalnya halal bisa masuk pada kategori makanan haram. Hal ini terjadi bukan karena kandungan zatnya, melainkan proses saat mendapatkan makanan tersebut, baik berupa tidak diizinkan oleh pemiliknya untuk dimakan, atau penyembelihan hewan yang tidak sesuai dengan syariat Islam.

Bagi seorang muslim, mengkonsumsi makanan halal sudah menjadi sebuah keharusan sebagai bentuk ketaatan kepada Allah swt. Maka menjadi sebuah kewajaran jika terjadi kealfaan label halal menimbulkan keresahan bagi masyarakat. Perlu adanya tindakan yang tegas agar kealfaan sertifikat halal dapat segera teratasi agar bisa kembali menentramkan keresahan masyarakat Tanah Air. Jika dilihat dari segi ekonomi, keberadaan label halal secara tidak langsung akan mempengaruhi penjualan. Rasanya tidak ada yang perlu dikhawatikan jika sebuah perusahaan mencantumkan label halalnya pada kemasan.

Keberadaan label halal akan mempermudah perusahaan untuk mempromosikan produknya. Hal ini tentu akan mempengaruhi para konsumen, terutama para konsumen muslim. Para konsumen juga akan merasa aman dan nyaman dalam mengkonsumsi produk halal. Produk halal kini bukan lagi semata-mata isu agama, tetapi sudah menjadi isu di bidang bisnis dan perdagangan. Jaminan halal sebuah produk sudah menjadi simbol global bahwa produk yang bersangkutan terjamin kualitasnya.[38]

Berbagai penelitian menunjukkan pengaruh label halal pada kemasan akan mempengaruhi keputusan calon konsumen untuk membeli sebuah produk. Penelitian yang dilakukan Nurhijriah dan Gunawan Saleh misalnya. Kesimpulan yang bisa diambil dari penelitian ini menunjukkan bahwa konsumen akan lebih yakin jika membeli kosmetik yang memiliki label halal pada kemasannya.[39] Selaras dengan penelitian yang dilakukan oleh Fenti Mayang Sari dkk[40], begitu pula penelitian yang dilakukan oleh Umi Hanifah dan Tukhfatul Laili[41], Lupi Ayu Lestari, dkk.[42] Berbagai penelitian ini menunjukkan bahwa label halal menjadi pertimbangan utama bagi seorang muslim untuk

38 Umi Hanifah dan Tukhfatul Laili, "Determinan Keputusan Konsumen Membeli Kosmetik BersertifikatHe alal", *Al-Masharif: Jurnal Ilmu Ekonomi dan Keislaman,* Vol. 7 No. 2 Ed. Juli – Desember 2019, hlm. 241-242

39 Nurhijriah Dan Gunawan Saleh, "Pengaruh Label Halal Pada Produk Kosmetik Terhadap Keputusan Membeli" *Jurnal Ilmu Komunikasi,* Vol. 3 No. 2 (2018): Juni, hlm. 71

40 Fenti Mayang Sari, Dkk, "Pengaruh Label Halal Dan Harga Terhadap Keputusan Membeli Produk Kosmeu tik Wardah" *Jurnal Professional Fis Unived,* Vol. 5 No. 1 Juni 2018, hlm. 30

41 Umi Hanifah, ... , hlm. 252.

42 Lupi Ayu Lestari, "Pengaruh Harga, Promosi, Produk, Label Halal Terhadap Keputusan Membeli Frozen Food", *J-Alif Jurnal Penelitian Hukum Ekonomi Syariah Dan Sosial,* Vol. 6, No. 1, Mei 2021, hlm. 31

membeli sebuah produk.

Pada tahun 2021 Pemerintah kembali mengeluarkan Peraturan Pemerintah tentang Penyelenggaraan Bidang Jaminan Produk Halal. Peraturan ini begitu menunjukkan bahwa pemerintah sangat serius dalam mengupayakan sertifikat halal pada usaha-usaha yang beredar di tengah masyarakat. Proses yang diperlukan dalam pengurusan sertifikat halal yang terbaru hanya membutuhkan waktu relatif singkat, maksimal 32 hari kerja. Tak hanya itu, biaya yang dibutuhkan juga sangat sedikit, Rp.300.000,00 (tiga ratus ribu rupiah) untuk usaha kecil dan Rp.5.000.000,00 (lima juta rupiah) untuk usaha menengah. Sedangkan untuk usaha besar, dana yang harus dikeluarkan hanya Rp. 12.500.000.000,00 (dua belas juta lima ratus ribu rupiah). Biaya itu pun masih bisa berkurang jika ada pihak yang bersedia memberikan subsidi pada sebuah usaha.

Selain mempermudah berbagai tahapan yang dibutuhkan, pemerintah juga mewajibkan bagi para produsen untuk segera mengurus sertifikat kepada BPJPH. Namun sayangnya, tidak ada konsekuensi berupa sanksi tertentu bagi pihak produsen yang enggan mengajukan sertifikasi halal. Hal ini tentu menjadi sebuah kendala bagi pemerintah dalam hal ini kementerian agama dalam menertibkan produsen untuk segera mengurus sertifikat halal.

Kesimpulan

Umat Islam diperintahkan untuk mengkonsumsi makanan halal sebagai sebuah bentuk ketaatan kepada penciptanya. Jika melanggar ketaatan ini, berarti manusia telah melakukan pelanggaran yang tentu saja akan mendapat konsekuensi di hari kemudian. Seiring perkembangan teknologi serta kemudahan akses komunikasi, nyatanya tidak berarti kemudahan untuk bisa mengakses informasi kandungan akan sebuah produk. Perlu keterangan tersendiri yang diberikan oleh produsen agar konsumen mengetahui kandungan yang ada pada produk yang diinginkan. Tak hanya nilai kesehatan yang menjadi bahan pertimbangan, kehalalan juga menjadi pokok utama bagi seorang Muslim untuk memilih produk.

Produsen tidak bisa semena-mena menyertakan label halal pada kemasan begitu saja tanpa adanya persetujuan dari pihak yang berwenang. Seiring pertumbuhan kesadaran masyarakat akan urgensi label halal pada sebuah produk, pemerintah juga terlihat semakin serius dalam memberikan aturan bagi produsen untuk menyertakan label halal pada kemasan. Tak berhenti pada peraturan, pemerintah juga terus berupaya memberikan kemudahan bagi produsen yang ingin menyertakan label halal pada kemasannya. Namun

sayangnya, masih banyak produsen yang enggan mengurus sertifikat halal pada produknya kepada petugas yang berwenang. Aturan akan pentingnya label halal yang secara tidak tegas akan memberi sanksi kepada yang melanggar juga menjadi sebuah kendala tersendiri. Ketiadaan konsekuensi ini berpengaruh pada keengganan produsen dalam mengupayakan sertifikat halal pada produknya.

Ada *tiga* pokok masalah yang dapat dijawab pada tulisan ini. *Pertama,* keengganan produsen untuk mengupayakan sertifikat halal disebabkan rumitnya mengurus sertifikat halal. Jika melihat peraturan terbaru yang berlaku, kendala itu sudah tidak relevan lagi. Pemerintah telah memberikan berbagai kemudahan kepada para produsen untuk segera mengurus sertifikasi halal pada produknya. *Kedua,* MUI sebagai lembaga yang berhak mengeluarkan fatwa halal pada sebuah produk tidak bisa bertindak tegas terhadap produsen yang tidak menyertakan label halal pada produknya. Ini tidak hanya berlaku bagi MUI, melainkan juga BPJPH. BPJPH sebagai Lembaga yang paling bertanggung jawab terhadap produk halal tak bisa memberikan konsekuensi kepada produsen yang enggan menyertakan sertifikat halal pada produknya. Aturan yang berlaku masih sebatas pada aturan kewajiban tanpa ada konsekuensi bagi pelanggarnya.

Label halal pada sebuah produk sangat berpengaruh pada keputusan konsumen untuk membeli sebuah produk. Keberadaan label halal akan berdampak pada ketenangan konsumen saat akan membeli suatu produk. Maka akan sangat wajar jika suatu produk tidak memiliki label halal akan menimbulkan keragu-raguan di tengah masyarakat. Keberadaan label halal juga memiliki dampak terhadap penjualan. Produk yang memiliki label halal akan lebih diminati oleh masyarakat Indonesia. Label halal kini tidak hanya sebagai landasan ketaatan kepada Tuhan, melainkan sudah bertransformasi menjadi sebuah sarana untuk melancarkan bisnis.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

Abdullah, Taufik, *Islam Dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*. Jakarta: Lp3es.

Abubakar, Al Yasa, *Pelaksanaan Syariat Islam Di Aceh Sebagai Otonomi Khusus Yang Asimetris* (*Sejarah Dan Perjuangan*), Aceh; Dinas Syariat Islam Aceh, 2020.

Dahlan, Abdul Azis, Ensiklopedi Hukum Islam, Cet. Ke-1, Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996.

Effendy, Bahtiar, *Islam Dan Negara; Transformasi Gagasan Dan Praktik Politik Islam Di Indonesia,* Terj. Jakarta; Democracy Project, 2011.

Esposito, John L., *Ensiklopedi Oxford, Dunia Islam Modern*, Terj. Eva Yn, Bandung: Mizan, 2002.

Kartodirdjo, Sartono, *Pemikiran Dan Perkembangan Historiografi Indonesia, Suatu Alternatif*, Jakarta: Gramedia..

Nafis, M. Kholil, *Teori Hukum Ekonomi Syariah,* Jakarta; Ui Press, 2011.

Nasreddin, Abdul Jaleal, *The Muslim 500: Most Influental Muslims; 2022*, E-Book.

Noer, Deliar, *Gerakan Moderen Islam Di Indonesia 1900-1942*, C. 7, Jakarta: Lp3es, H. 248.

Jurnal

Afroniyati, Lies, "Analisis Ekonomi Politik SertifikatHalal Oleh Majelis Ulama Indonesia", *Jurnal Kebijakan dan Admiistrasi Publik,* Vol 18 No 1- Mei 2014

Aksamawanti, "Perlindungan Konsumen atas Produk Pangan Berlabel Halal: Tinjauan Yuridis" *Syariati,* Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hukum, vol. 1, no. 1, Mei, 2015.

Charity, May Lim, "Jaminan Produk Halal Di Indonesia" *Jurnal Legislasi Indonesia,* Vol. 14 No. 01 - Maret 2017.

Erlyta, Nency Ravica Lia, Dkk, "Strategi Majelis Ulama Indonesia Dalam Upaya Penerbitan Sertifikat Halal", *Tadbir: Jurnal Manajemen Dakwah,* Vol. 3, Nomor 4, 2018

Estuti, Wiwit, dkk. "Pengembangan Konsep Sistem Jaminan Halal di Rumah Potong Ayam (Studi Kasus pada Industri Daging Ayam)", *Jurnal Teknologi dan Industri Pangan,* Vol. 16, no. 3, 2005.

Faridah, Hayyun Durrotul, "SertifikatHalal Di Indonesia: Sejarah, Perkembangan, dan Implementasi" *Journal of Halal Product and Research,* Vol. 2 No. 2, Desember 2019.

Hamzah, Muhammad Maulana, "Peran dan Pengaruh Fatwa MUI dalam Arus Transformasi Sosial Budaya di Indonesia", *Millah: Jurnal Studi Agama* Vol. XVII, no. 1, 2017.

Hanifah, Umi dan Tukhfatul Laili, "Determinan Keputusan Konsumen Membeli Kosmetik Bersertifikat Halal", *Al-Masharif: Jurnal Ilmu Ekonomi dan Keislaman,* Vol. 7 No. 2 Ed. Juli – Desember 2019.

Hosen, Nadirsyah, "Hilal And Halal: How To Manage Islamic Pluralism In Indonesia?", *Asian Journal Of Comparative Law*, Vol. 7, Issue 1, 2012, Article 11.

Lestari, Lupi Ayu, "Pengaruh Harga, Promosi, Produk, Label Halal Terhadap Keputusan Membeli Frozen Food", *J-Alif Jurnal Penelitian Hukum Ekonomi Syariah Dan Sosial*, Vol. 6, No. 1, Mei 2021.

Nurhasanah, Saniatun, Happy Febrina Hariyani, "Halal Purchase Intention on Processed Food", *Tazkia Islamic Finance and Business Review* Vol. 11(2), 2017.

Nurhijriah dan Gunawan Saleh, "Pengaruh Label Halal Pada Produk Kosmetik Terhadap Keputusan Membeli" *Jurnal Ilmu Komunikasi,* Vol. 3 No. 2 (2018): Juni.

Rasyid, Arbanur, "Dinamika Pelaksanaan SertifikatHalal Pada Produk Makanan Dan Minuman Di Kota Medan, Sibolga Dan Padangsidimpuan" *Miqot* , Vol. 43 No. 2 Juli-Desember 2019.

Sari, Fenti Mayang, Dkk, "Pengaruh Label Halal Dan Harga Terhadap Keputusan Membeli Produk Kosmetik Wardah" *Jurnal Professional Fis Unived,* Vol. 5 No. 1 Juni 2018.

Supriyatni, Renny, "Eksistensi dan Tanggung Jawab Majelis Ulama Indonesia dalam Penerapan Sertifikatdan Labelisasi Halal Produk Pangan di Indonesia" *Al-Iqtishad,* vol. III, No, 2, Juli 2011.

Wahid, Din, "Kembalinya Konservatisme Islam Indonesia", *Studia Islamika,* vol. 21, No. 2, 2014.

Peraturan/Undang-undang

Keputusan Kepala Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal Nomor 141 tahun 2021 tentang Penetapan Tarif Layanan Badan Layanan Umum Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal

Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia No. 519 tahun 2001 tentang Lembaga Pelaksana Pemeriksaan Pangan Halal.

Peraturan Pemerintah Republik Indonesia No 69 Tahun 1990 tentang Label dan Iklan Pangan.

Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 31 tahun 2019

Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 39 tahun 2021 tentang Penyelenggaraan Bidang Jaminan Produk Halal.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 33 tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 33 Tahun 2014, Tentang Jaminan Produk Halal.

Website

https://ekonomi.bisnis.com/read/20210825/9/1433756/kemenkeu-catat-cuma-1-persen-umkm-indonesia-punya-sertifikasi-halal

https://nasional.kompas.com/read/2021/10/18/13202241/bpjph-sudah-berikan-sertifikasi-halal-terhadap-27188-produk

https://www.idxchannel.com/syariah/umkm-yang-kantongi-sertifikasi-halal-tercatat-hanya-satu-persen

Https://Web.Archive.Org/Web/20200903221250/Https://Data.Kemenag.Go.Id/Agamadashboard/Statistik/Umat

https://www.liputan6.com/bisnis/read/3029572/industri-makanan-minta-kemudahan-pengurusan-sertifikasi-halal

https://www.republika.co.id/berita/q2wtid423/pelaku-umkm-minta-pengurusan-sertifikasi-halal-dimudahkan

https://www.republika.co.id/berita/q43cnn370/teten-akui-urus-sertifikasi-halal-gratis-pun-masih-sulit https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-50080006 https://kaltim.prokal.co/read/news/369053-umkm-sulit-urus-sertifikasi-halal

https://kemenag.go.id/read/delapan-lph-baru-terakreditasi-kemenag-perkuat-penyelenggaraan-jaminan-produk-halal-m8xl1

SERTIFIKASI HALAL PADA PRODUK BERISIKO MEDIS: DIALEKTIKA HUKUM DAN MEDIS DALAM PERSPEKTIF TEORI *MASLAHAT* DAN *QAWAID FIQHIYYAH*

Ahmad Asrof Fitri,* Teti Hadiati, Yuyun Affandi*****
** IAI AL-AZIS Indramayu*
*** UIN KH. Abdurrahman Wahid Pekalongan*
**** UIN Walisongo Semarang*
Email: asrof.fitri@gmail.com

Pendahuluan

Kepastian mengenai kehalalan produk yang beredar di pasaran menjadi salah satu persoalan penting di Indonesia yang berpenduduk muslim terbesar di dunia. Upaya pemerintah dalam memberikan kepastian status halal ini dituangkan dalam Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal, Pasal 4 yang menyatakan, "Produk yang masuk, beredar, dan diperdagangkan di wilayah Indonesia wajib bersertifikat halal."[1] Dikecualikan dari pasal ini yaitu produk yang jelas keharamannya, sebagaimana dijelaskan lebih lanjut pada pasal 26.[2]

Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam hal ini mengemban mandat penting dalam mengawal pelaksanaan UU tersebut, dengan mengeluarkan penetapan status hukumnya melalui sertifikat halal. Dalam ranah implementasi, pengkajian mengenai persoalan sertifikasi halal secara khusus diemban oleh Lembaga Pengkajian Pangan Obat-obatan dan Kosmetika (LPPOM) yang berada di bawah MUI. Dengan adanya ketetapan halal ini, kaum muslimin mu-

1 Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal Pasal 4.
2 Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal Pasal 26.

dah membedakan, mana produk yang boleh dipakai maupun yang haram, dengan mengacu pada logo halal yang tertera pada kemasan. Dengan begitu, umat Islam dapat merasa yakin bahwa sesuatu yang akan dimanfaatkannya sudah sesuai dengan aturan syariat. Meski demikian, pada kenyataannya, terdapat beberapa produk yang menurut sebagian kalangan dianggap berbahaya secara medis, tetapi tetap mendapatkan cap halal dari MUI, yang notabene berwenang memberikan legalitas hukum. Di antaranya adalah jenis produk mi instan maupun minuman berenergi, dengan beragam merek yang beredar di pasaran.

Terkait bahaya mengonsumsi mi instan, tidak sedikit penelitian yang menyebutkan dampak buruknya apabila dikonsumsi dalam periode waktu yang lama dengan intensitas yang relatif tinggi. Penelitian yang dilakukan oleh Hyun Joon Shin *et al.* yang dimuat dalam *The Journal of Nutrition* dapat dijadikan salah satu rujukan. Dalam hasil penelitiannya itu dikatakan, teridentifikasi bahwa secara garis besar terdapat 2 pola konsumsi orang Korea. Pada pola yang pertama yang diistilahkan "pola makan traditional", orang memakan banyak nasi, ikan, sayur, buah, dan kentang. Sedangkan pada pola yang kedua yang dinamakan "pola daging dan makanan cepat saji", orang mengonsumsi sedikit nasi, namun banyak daging, minuman bersoda, gorengan, dan *fast food* termasuk mi instan. Menurut temuannya, pola makan kedua berhubungan erat dengan banyak faktor risiko yang berkaitan dengan masalah metabolisme jantung.[3]

Demikian pula dengan produk minuman berenergi, misalnya, telah banyak dikaji dari sisi medis. Menurut beberapa penelitian,[4] aspartam, pemanis buatan yang digunakan pada minuman suplemen, dapat mengakibatkan pen-

3 Hyun Joon Shin *et. al.,* "Instant Noodle Intake and Dietary Patterns Are Associated with Distinct Cardiometabolic Risk Factors in Korea", *The Journal of Nutrition*, Vol. 144, 2014, hal. 1247-1255. Dalam penelitian yang lain oleh Sunmin Park *et al.* diketahui bahwa mengonsumi mi instan sebagian besar berkaitan erat dengan peningkatan risiko radang. Lihat Sunmin Park *et al.*, "Instant Noodle, Processed Food Intake, and Dietary Pattern are Associated with Atopic Dermatitits in An Adut Population", *Asia Pacific Journal of Clinic Nutrition*, Vol. 25, No. 3, 2016, hal. 602-613. Penelitian lainnya menyebutkan, konsumsi mi instan di kalangan mahasiswa menyebabkan beberapa keluhan yang terbagi ke dalam 3 kategori. Kategori ringan di antaranya mual, sakit kepala, cepat lapar, dan kembung. Kategori sedang antara lain susah buang air besar dan gatal kemerahan. Sementara kategori berat yaitu sakit perut dan diare. Lihat Nurul Qodariyah *et al.*, "Identifikasi Faktor Risiko Gangguan Kesehatan Akibat Konsumsi Mi Instan pada Mahasiswa Universitas Diponegoro", *Jurnal Kesehatan Masyarakat*, Vol. 5, No. 2, 2017, hal. 174-179. Baca pula hasil penelitian lainnya dari Ibrahim Saleh *et al.* terkait mi instan yang diujicobakan terhadap hewan tikus, "Morpho-functional Changes in Liver due to Long Term Consumption of Instant Noodles in Adult Wistar Rats", *Asian Journal of Research in Biochemistry*, Vol. 5, No. 4, 2019, hal. 1-9.

4 Irawati UB, *Pengaruh Aspartam terhadap Kadar Kreatinin Serum dan Struktur Histologis Ren Mencit* (*Mus musculus* L.) *Strain Swiss*, Surakarta: Universitas Sebelas Maret, 2007, hal. 23-33. Lihat pula Saleh AAS, "Synergistic Effect of Nacetyl Cysteine and Folic Acid Against Aspartam-Induced Nephrotoxicity in Rats", *IJAR*, 2014, Vol. 2, No. 5, hal. 363-373.

ingkatan kadar urea dan kreatinin serum, baik saat dikonsumsi dalam dosis yang dianjurkan maupun melebihi dosis.[5] Ini menunjukkan adanya pengaruh yang serius terhadap kesehatan pengguna meskipun penggunaan minuman berenergi berada pada tahap wajar. Bahkan, berdasarkan beberapa percobaan yang dilakukan pada hewan tikus putih, minuman berenergi diketahui menyebabkan terjadinya penurunan fungsi ginjal yang mengarah pada penyakit ginjal kronis.[6]

Beragam uji coba dan penelitian di atas secara sahih membuktikan bahwa jenis produk tersebut dapat mengakibatkan dampak buruk di kemudian hari bagi konsumen, jika terus-menerus diminum dalam rentang waktu yang lama. Oleh sebab itu, sebagian masyarakat mempertanyakan label halal yang diberikan MUI kepada produk-produk riskan di atas. Muncul kesangsian di tengah masyarakat mengenai standar yang digunakan oleh LPPOM MUI dan metode penilaian atas kehalalan barang tersebut. Berbagai spekulasi dan dugaan pun bermunculan untuk menjawab *syak* wasangka ini. Ada sementara orang yang menilai bahwa MUI melihat hanya dari entitas bahan dan proses produksi hingga pengemasannya, tanpa mempertimbangkan dampak lanjutan atas pemakaian barang dalam jangka waktu yang lama. Bahkan, yang lebih ekstrem, sebagian lain menduga adanya komodifikasi terhadap sertifikasi halal MUI.[7]

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif untuk mengkaji sudut pandang MUI mengenai konsep *halal-thayyib*, terutama kaitannya dengan alasan dan landasan yang mendasari keputusan MUI dalam memberikan sertifikat halal pada minuman energi dan mi instan yang notabene dinilai riskan dari sisi medis. Kemudian, temuan itu dianalisis memakai teori maslahat dan qawaid fiqhiyyah. Data diperoleh melalui wawancara (*interview*) dengan pengurus MUI Pusat dan ahli gizi. Data-data penunjang diperoleh melalui penelusuran kepustakaan dari berbagai kitab, penelitian, buku, dan berita di berbagai media massa.

---

5 Penggunaan aspartam harus sesuai dengan dosis konsumsi harian yang telah ditentukan, yang biasa disee but dengan ADI (Acceptable Daily Intake). Menurut Badan Pengawas Obat dan Makanan (BPOM) adalah 40mg/kgbb/hari. Lihat BPOM, Peraturan Kepala Badan Pengawas Obat dan Makanan Republik Indonesia Nomor 4 Tahun 2014.

6 Anggun Fitraria Nirmalasari Pasma, *Pengaruh Minuman Berenergi terhadap Terjadinya Penyakit Ginjal Kronis pada Hewan Coba Tikus Putih* (*Rattus norvegicus*) *dengan Marker Imunohistokimia α-Smooth Muscle Actin,* Surabaya: Fakultas Farmasi Universitas Airlangga, 2016, hal. 77.

7 Dalam beberapa penelitian terungkap, pemberian label halal turut memengaruhi preferensi pembeli dalam memilih produk yang akan digunakan. Lihat Ian Alfian*, Analisis Pengaruh Label Halal, Brand Dan Harga Terhadap Keputusan Pembelian Konsumen Muslim Di Kota Medan* (*Studi Kasus di Kecamatan Medan Petisah*), Tesis, Medan: UIN Sumatera Utara, 2017. Bandingkan dengan Imam Salehudin dan Bagus Adi Luthfi, "Marketing Impact of Halal Labeling toward Indonesian Muslim Consumer's Behavioral Intention", *ASEAN Marketing Journal*, Vol. 3, No. 1, Juni 2011, hal. 35-43.

Halal-Thayyib Versi MUI: Dialektika Landasan Normatif dan Empiris

Sertifikat halal menurut UU No. 33 tahun 2014 tentang jaminan produk halal sebagaimana yang disebutkan dalam Pasal 1 ialah pengakuan kehalalan suatu produk yang dikeluarkan oleh BPJPH berdasarkan fatwa tertulis yang dikeluarkan oleh MUI.[8] Dengan demikian, bisa dimaknai pula bahwa sertifikat halal merupakan fatwa tertulis dari MUI yang menyatakan kehalalan suatu produk, sesuai dengan syariat Islam. Sertifikat halal ini merupakan syarat untuk mendapatkan izin pencantuman label halal pada kemasan produk, yang secara faktual dikeluarkan oleh MUI karena keberadaan Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal (BPJPH) belum terealisasi pada waktu itu.

Dalam realisasinya, BPJPH diwakili oleh MUI yang dalam implementasi tugas sertifikasi halalnya didelegasikan kepada Komisi Fatwa dan LPPOM MUI. Wakil Sekretaris Komisi Fatwa MUI, KH. Arwani Faishol, menuturkan proses sinergi yang dibangun oleh Komisi Fatwa dan LPPOM dalam menentukan status halal-haram suatu produk. Ia mengatakan:

> "Komisi Fatwa itu di bidang hukum atau fiqih. LPPOM lebih kepada aspek penelitian kimiawi atau audit pemeriksaan yang terkait dengan aspek kimiawi. Pada prinsipnya, pembagian atau pemilahan domainnya seperti itu. Komisi Fatwa menerbitkan fatwa-fatwa terkait bahan-bahan baku atau bahan-bahan campuran, lalu dijadikan pedoman oleh LPPOM untuk audit. Maka, ketika proses verifikasi, tidak dimulai dari nol."[9]

Sebagai contoh, Komisi Fatwa menerbitkan fatwa bahwa alkohol itu najis. Tapi, ada alkohol yang dinyatakan tidak najis dan tidak termasuk khamr jika sifatnya alamiah, yang langsung dari tumbuh-tumbuhan, daun, kayu, maupun buah-buahan. Artinya, tidak diproses oleh perusahaan. Itu pun dengan syarat, selama tidak membahayakan. Kadar toleransinya dipatok 0,5%. Lebih dari itu, 1% sekalipun, dinyatakan bahaya dan tidak boleh dipakai. Itu fatwa yang dijadikan pedoman. Jadi, LPPOM kalau misalnya mengaudit produk-produk makanan dan minuman yang mengandung alkohol yang alamiah, jika kandungannya lebih dari 0,5%, tidak diloloskan.[10]

Dasar penjelasan KH. Arwani Faishol ialah Fatwa MUI Nomor 4 Tahun 2003 tentang Standarisasi Fatwa Halal. Dalam fatwa tersebut, MUI telah menetapkan beberapa hal prinsip yang dijadikan sebagai pedoman dalam pemberikan fatwa halal. Di antaranya yaitu ketentuan mengenai *khamr*. *Khamr*, dalam pandangan MUI, didefinisikan sebagai segala sesuatu yang memabukkan, baik

8 Undang-undang No. 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal.

9 Wawancara dengan Wakil Sekretaris Komisi Fatwa MUI, KH. Arwani Faishol, pada hari Senin, 18 Mei 2020, jam 21.00 WIB.

10 Wawancara dengan Wakil Sekretaris Komisi Fatwa MUI, KH. Arwani Faishol, pada hari Senin, 18 Mei 2020, jam 21.00 WIB.

berupa minuman, makanan maupun lainnya. Hukum *khamr* haram. Dari segi unsur kimiawinya, minuman yang termasuk dalam kategori *khamr* adalah minuman yang mengandung ethanol (C_2H_5OH) minimal 1% dan dihukumi najis. Minuman yang kandungan ethanolnya di bawah 1% sebagai hasil fermentasi yang direkayasa hukumnya tetap haram atas dasar *sadd adz-dzariah*, namun tidak najis. Minuman keras yang dibuat dari air perasan tape dengan kandungan ethanol minimal 1% juga termasuk kategori khamr. Namun, tape dan air tape tidak termasuk khamr, kecuali bila memabukkan.[11]

Definisi khamr versi MUI secara fiqih sudah sesuai dengan dasar hukum pengharaman khamr menurut hadis. Nabi Muhammad SAW menyatakan:

وحَدَّثَنَا إِسْحَقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَأَبُو بَكْرِ بْنُ إِسْحَقَ كِلَاهُمَا عَنْ رَوْحِ بْنِ عُبَادَةَ حَدَّثَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنِي مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ (رواه مسلم)

Segala yang memabukkan itu khamr, dan segala yang memabukkan itu haram. (*HR. Muslim*)[12]

Penggunaan kata "*kullu*" (segala/setiap) pada hadis di atas menunjukkan adanya suatu generalisasi terhadap semua jenis bahan. Lafaz ini berimplikasi pada pemaknaan *khamr* yang sangat luas dari segi bahasa. *Khamr* tidak terbatas pada minuman, akan tetapi juga membuka kemungkinan berasal dari kategori makanan, obat-obatan, maupun produk lainnya. Maka, dari sini, berbagai produk baru dapat dikategorikan menjadi *khamr* apabila memenuhi satu syarat utamanya, yaitu memabukkan (*iskar*) yang ditandai dengan hilangnya akal kesadaran (*zawal al-'aqli*) pada orang yang meminumnya.

Persentase kadar minimal kandungan ethanol yang menjadikan suatu minuman disebut *khamr* itu juga mengacu kepada hadis. Berikut ini hadis yang dimaksud:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا إِسْمَعِيلُ يَعْنِي ابْنَ جَعْفَرٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ بَكْرِ بْنِ أَبِي الْفُرَاتِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ (رواه أبو داود)

Sesuatu yang (*jika diminum dalam*) *jumlah banyaknya bisa memabukkan, maka yang sedikitnya pun haram.* (*HR. Abu Dawud*)[13]

11 Fatwa MUI Nomor 4 Tahun 2003 tentang Standarisasi Fatwa Halal.

12 Muslim bin Al-Hajjâj bin Muslim bin Ward bin Kausyâdz Al-Qusyairî, *Shahîh Muslim*, Juz 10, Maktabah Syamilah, t.th., hal. 259.

13 Abû Dawûd Sulaimân bin Al-Asy'ats Al-Azdî As-Sijistânî, Sunan Abî Dawûd, Juz 10, Maktabah Syamilah, t.th., hal. 106.

Hadis ini menjadi penguat hadis sebelumnya sekaligus menetapkan standar keharaman yang berlaku atas *khamr*. Hadis sebelumnya menyatakan, alasan dilarangnya *khamr* adalah karena memabukkan, yang kemudian memunculkan pertanyaan, bagaimana jika *khamr* yang diminum hanya sedikit dan tidak sampai memabukkan? Maka, dengan hadis kedua ini tanda tanya tersebut dapat dijawab secara jelas tanpa keraguan. Sedikit pun, konsumsi khamr tetap tidak diperbolehkan, andai dikonsumsi dalam jumlah banyak bisa memabukkan.

Dalam diktum Fatwa MUI Nomor 4 Tahun 2003 tentang Standarisasi Fatwa Halal juga diuraikan kedudukan ethanol dan turunannya, seperti fusel oil, ragi, dan cuka. Mengenai hal ini, MUI memberikan status yang berbeda terhadap ethanol murni yang bukan berasal dari bahan khamr. Ethanol jenis ini dikategorikan suci dan boleh (mubah) digunakan untuk proses produksi industri pangan dengan syarat: apabila dalam hasil produk akhirnya unsur tersebut tidak terdeteksi. Dengan kata lain, jika pada produk siap edarnya tidak ditemukan kandungan ethanol, maka hukumnya mubah. Namun, sebaliknya, bila dalam produk akhirnya terdeteksi kandungan ethanol, hukumnya berubah menjadi haram.[14]

Fusel oil yang bukan berasal dari khamr dihukumi halal dan suci, sedangkan yang berasal dari khamr hukumnya haram dan najis. Komponen yang dipisahkan secara fisik dari fusel oil yang berasal dari khamr hukumnya haram. Namun, apabila komponen direaksikan kembali secara kimiawi sehingga berubah menjadi senyawa baru, maka hukumnya halal dan suci, sebab mengalami *istihalah* (perubahan unsur). Proses ini sama halnya dengan perubahan pada cuka yang berasal dari khamr, baik terjadi dengan sendirinya maupun melalui rekayasa, yang mana hukumnya juga halal dan suci.[15]

Dalam memberikan fatwa mengenai status hukum alkohol, MUI tampak lebih berhati-hati dan melakukan pemilahan aturan dengan didasarkan pada pertimbangan sains. Pada fatwa Nomor 11 Tahun 2009 tentang Hukum Alkohol, MUI membedakan hukum antara alkohol yang berasal dari khamr (najis) dan alkohol yang tidak berasal dari khamr (tidak najis). Status hukum ini didasarkan pada proses pembuatannya, dimana etanol/alkohol dibedakan menjadi etanol hasil samping industri khamr dan etanol hasil industri non khamr, baik yang dari hasil sintesis kimiawi dari petrokimia maupun hasil industri fermentasi non khamr. Hukum terkait penggunaannya pun berbeda. Alkohol dari khamr haram digunakan untuk produk makanan, minuman, kosmetika, dan obat-obatan, sementara alkohol dari hasil industri non-khamr boleh (mubah)

14 Fatwa MUI Nomor 4 Tahun 2003 tentang Standarisasi Fatwa Halal.

15 Fatwa MUI Nomor 4 Tahun 2003 tentang Standarisasi Fatwa Halal.

untuk dimanfaatkan selama tidak membayakan secara medis.[16]

Menurut Komisi Fatwa MUI, *halalan thayyiban* bermakna sesuatu yang tidak ada dalil yang mengharamkannya, juga tidak memiliki efek negatif terhadap kesehatan tubuh. Hal ini sebagaimana diungkapkan oleh KH. Arwani Faishol:

> *"Halal* itu dalam perspektif tafsirnya berarti tidak haram. Lalu, dalam masalah produk makanan, minuman, kosmetik, dan sejenisnya, *thayyiban* itu artinya sehat. Sehat berarti tidak membahayakan. Meskipun dalam tafsir, *thayyiban* itu juga mengukuhkan, menguatkan pernyataan halalan. Tapi, praktisnya bisa dipahami, *halalan thayyiban* itu halal yang sehat dan tidak membahayakan."[17]

Guna memastikan bahwa suatu produk memang *halalan thayyiban*, LPPOM MUI dan Komisi Fatwa tidak hanya berpatokan kepada izin dari Badan Pengawas Obat dan Makanan (BPOM), melainkan juga melakukan kajian terhadap objek yang diperiksa. Meskipun aspek kesehatan, membahayakan atau tidak, itu merupakan domain dari BPOM, ketika melakukan sertifikasi halal, tetap hal tersebut dijadikan objek kajian, audit, dan pemeriksaan. Ini bukan bukan berarti terdapat tumpang tindih kewenangan, tetapi langkah ini sifatnya menguatkan untuk aspek kesehatannya.[18]

Satu contoh, dalam penentuan sertifikasi halal air daur ulang di kota-kota besar, misal di Jakarta. Karena penggunaan air PDAM untuk semua kebutuhan harian itu sangat berat, maka banyak air limbah diolah kembali. Setelah melalui proses daur ulang, air memang menjadi bersih lagi layaknya air normal. Tidak ada perubahan dari 3 sifat, *launuhu* (warna), *rihuhu* (aroma/bau), *wa tho'muhu* (rasanya). Dalam kasus ini, air daur ulang apabila sudah dinyatakan tidak ada perubahan *launuhu*, *rihuhu*, *wa tho'muhu* berarti suci, tidak najis.[19]

Meskipun itu dihukumi suci dan tidak najis, tapi dalam audit aspek kesehatan sangat diperhatikan. Artinya, air itu suci kalau hanya untuk membersihkan najis, membersihkan yang kotor-kotor hukumnya sah dan bisa menjadi suci. Tetapi, tidak boleh untuk masakan dan minuman. Jika syarat dalam sisi kesehatan tidak terpenuhi, maka tidak akan mendapat sertifikat halal."[20]

Penjelasan dari KH. Arwani Faishol selaras dengan Fatwa MUI Nomor 2

16 Fatwa MUI Nomor 11 Tahun 2009 tentang Hukum Alkohol.

17 Wawancara dengan Wakil Sekretaris Komisi Fatwa MUI, KH. Arwani Faishol, pada hari Senin, 18 Mei 2020, jam 21.00 WIB.

18 Wawancara dengan Wakil Sekretaris Komisi Fatwa MUI, KH. Arwani Faishol, pada hari Senin, 18 Mei 2020, jam 21.00 WIB.

19 Wawancara dengan Wakil Sekretaris Komisi Fatwa MUI, KH. Arwani Faishol, pada hari Senin, 18 Mei 2020, jam 21.00 WIB.

20 Wawancara dengan Wakil Sekretaris Komisi Fatwa MUI, KH. Arwani Faishol, pada hari Senin, 18 Mei 2020, jam 21.00 WIB.

Tahun 2010 tentang Air Daur Ulang, meski pada aspek kebolehan konsumsi terdapat sedikit perbedaan. Di dalam diktum fatwa tersebut dinyatakan, air daur ulang yang telah diproses sesuai dengan ketentuan fikih boleh dipergunakan untuk berwudlu, mandi, mensucikan najis dan *istinja'*, serta halal diminum, digunakan memasak dan kepentingan lain, selama tidak membahayakan kesehatan.[21] Dalam pandangan penulis, secara teori, fatwa tentang air daur ulang tersebut memang dijadikan sebagai pedoman dalam proses sertifikasi halal. Hanya saja, pada tahapan implementasinya, keputusan final mengenai halal tidaknya produk air itu tetap ditentukan oleh hasil pemeriksaan langsung dan cek laboratorium.

Perbedaan antara ketentuan dalam fatwa dengan realita audit di lapangan sebagaimana yang disebutkan di atas menunjukkan bahwa MUI sangat berhati-hati (*ihtiyath*) dengan tidak mengeneralisasi produk air daur ulang dengan satu hukum yang sama: *thahir muthahhir* dan halal. Sebab, dalam kasus-kasus tertentu, pH air daur ulang boleh jadi berbeda-beda, dimana pada suatu produk dinyatakan layak konsumsi, sementara pada produk lainnya tidak. Karena itu, sertifikasi halal hanya akan diberikan jika hasil audit di lapangan membuktikan bahwa air tersebut aman untuk diminum dan untuk pemenuhan kebutuhan pangan.

Kaitannya dengan produk makanan dan minuman yang menurut beberapa penelitian dianggap berisiko secara medis, misal minuman berenergi yang dianggap berpotensi menyebabkan gangguan pada ginjal, KH. Arwani Faishol menyatakan bahwa dalam dunia kesehatan juga kadang terdapat perbedaan perspektif kesehatan. BPOM termasuk LPPOM MUI mengatakan, kadar bahan tambahan pangan yang sedikit itu bisa hancur karena imun, sistem kekebalan tubuh. Bisa juga hancur karena antioksidan yang muncul dari sayur-sayuran dan buah-buahan yang dimakan. Sementara pihak lain tetap menggambarkan itu berbahaya tanpa ada pengaruh sedikitpun dari hal-hal lain yang meringankan. Ia menambahkan:

> "Di sini akarnya hanya persoalan perbedaan penelitian. Meski penelitian kesehatan berdasarkan alat-alat uji yang valid, perbedaan itu pasti tetap ada. Di samping itu, membahayakan atau tidak itu juga sifatnya prediksi. Karena hanya prediksi, maka masuk ranah yang membuka kemungkinan diperselisihkan."[22]

---

21 Fatwa MUI Nomor 2 Tahun 2010 tentang Air Daur Ulang. Dalam fatwa ini dinyatakan air daur ulang termasuk kategori air suci mensucikan (*thahir muthahhir*) jika prosesnya sesuai dengan ketentuan fiqih. Salah satu dari tiga cara yang dapat ditempuh, antara lain *thariqah an-nazh* (pengurasan air hingga tersisa air yang aman dari najis), *thariqah al-mukatsarah* (menambahkan air suci pada air *mutanajjis* hingga volumenya minimal dua kullah dan unsur najisnya hilang), dan *thariqah at-taghyir* (memakai alat bantu yang bisa mengubah sifat air menjadi suci kembali).

22 Wawancara dengan Wakil Sekretaris Komisi Fatwa MUI, KH. Arwani Faishol, pada hari Senin, 18 Mei

Namun, ada pula kemungkinan lain, yaitu perbedaan antara saat audit dengan realisasi di lapangan. Ketika diverifikasi atau diaudit, kandungan zatnya sedikit. Tapi, perusahaan yang produknya diaudit ini bisa jadi faktanya dia menambah lagi dari data-data perusahaan yang diajukan. Oleh karena itulah, LPPOM juga melakukan pengawasan dan pemantauan. Setelah dinyatakan halal, masih ada proses pengawasan, sebagaimana yang dilakukan BPOM. Maka, beberapa kali terjadi, ada minuman yang dulu beredar, akhirnya izinnya dicabut oleh BPOM dan tidak boleh diperjualbelikan. Ada juga obat yang semula boleh beredar kemudian dilarang beredar. Yang seperti itu karena ada kesalahan produksi. Jadi, produk yang beredar ternyata melebihi dari data-data yang diajukan ke institusi terkait, ke LPPOM MUI ataupun BPOM.[23]

Di sinilah nampak pentingnya peran pengawasan. Pengawasan ini juga dilakukan oleh LPPOM. Produk-produk yang ada di pasaran diambil, kemudian dicek di lab. Apakah sesuai atau tidak dengan data yang dulu dikirim atau malah ini kadarnya dilipatgandakan. Diketahui ada pelanggaran di bawah atau tidak, melalui proses pengawasan. Menurut pandangan KH. Arwani Faishol, pengawasan ini bagian dari proses *muhafazhah* yang terus dilakukan oleh MUI. Prinsip *muhafazhah*, prinsip *himayat al-ummah*, menjaga agar hal-hal yang tidak layak jangan sampai dikonsumsi oleh dari umat, bangsa, dan rakyat.[24]

Dengan demikian, upaya yang dilakukan MUI dalam menjaga sisi kehalalan konsumsi umat Islam di Indonesia tidak hanya diwujudkan dengan mengeluarkan fatwa semata, namun juga dengan ikut melakukan pengawasan lapangan. Fatwa yang dikeluarkan merupakan acuan dalam menentukan status halal-haram, kemudian untuk mengawal keberlangsungan kehalalan produk tersebut, dilakukan pemeriksaan terhadap produk yang beredar. Ini menunjukkan MUI juga menggunakan prinsip *ihtiyath* (kehati-hatian) dalam melaksanakan tugas dan kewajiban institusinya supaya umat tidak memakan sesuatu yang haram dan berbahaya.[25]

Karena itu, KH. Arwani Faishol menyatakan bahwa apabila suatu produk sudah diberi sertifikat halal, maka sebenarnya ia tidak memiliki risiko, tidak bahaya. Dalam fiqih, sesuatu dianggap tidak berbahaya salah satu indikasinya adalah ia harus bebas dari najis. Najis itu bagian dari risiko yang berkaitan erat dengan masalah kesehatan, sebab setiap yang najis itu mengandung bakteri

2020, jam 21.00 WIB.

23 Wawancara dengan Wakil Sekretaris Komisi Fatwa MUI, KH. Arwani Faishol, pada hari Senin, 18 Mei 2020, jam 21.00 WIB.

24 Wawancara dengan Wakil Sekretaris Komisi Fatwa MUI, KH. Arwani Faishol, pada hari Senin, 18 Mei 2020, jam 21.00 WIB.

25 Wawancara dengan Wakil Sekretaris Komisi Fatwa MUI, KH. Arwani Faishol, pada hari Senin, 18 Mei 2020, jam 21.00 WIB.

maupun virus. Maka, najis harus dibersihkan dan dihilangkan karena dipandang sebagai bagian dari risiko.[26]

Ia menambahkan, produk yang diberi sertifikat halal atau dinyatakan halal itu juga harus tidak membahayakan. Tidak ada unsur *ifsad* atau *ihlak*, juga tidak ada *mafsadah*. Inilah yang dipandang sebagai *halalan thayyiban*, karena tidak berisiko. Seandainya terdapat risiko, boleh jadi karena ada pelanggaran di bawah, dan hal itu harus dilakukan tindakan. Diketahui adanya pelanggaran atau tidak, adalah dengan melalui pengawasan.[27]

Tinjauan Teori *Maslahat* & Kaidah Fiqih atas Produk Halal Berisiko Medis

Terlepas dari pendapat Komisi Fatwa MUI yang menilai kajian tentang efek negatif pada konsumen minuman berenergi dan mi instan sebatas bagian dari perbedaan perspektif di dunia medis, dalam pandangan penulis, hal tersebut tetap harus diperhatikan. Jika penelitian yang berhasil membuktikan dampak buruk dari konsumsi produk itu tidak hanya satu atau dua, maka besar kemungkinan realita yang terjadi memang demikian adanya. Oleh karena itu, lembaga pemeriksa dan pemberi legalitas atas izin edar, baik dari sisi medis (BPOM) maupun kehalalan (MUI), perlu lebih mempertimbangkan potensi buruk dari konsumsi jangka panjang suatu produk.

Sebagai gambaran, terkait konsumsi mi instan, sejumlah penelitian telah menyebutkan dampak buruknya apabila dikonsumsi dengan intensitas yang relatif tinggi. Di antaranya penelitian yang dilakukan oleh Sunmin Park *et al.* Dalam hasil penelitiannya itu dikatakan, bahwa mengonsumi mi instan sebagian besar berkaitan erat dengan peningkatan risiko radang.[28] Penelitian lainnya juga menyebutkan, konsumsi mi instan di kalangan mahasiswa menyebabkan beberapa keluhan yang terbagi ke dalam 3 kategori. Kategori ringan di antaranya mual, sakit kepala, cepat lapar, dan kembung. Kategori sedang antara lain susah buang air besar dan gatal kemerahan. Sementara kategori berat yaitu sakit perut dan diare.[29]

Demikian pula dengan produk minuman berenergi, misalnya, telah ban-

26 Wawancara dengan Wakil Sekretaris Komisi Fatwa MUI, KH. Arwani Faishol, pada hari Senin, 18 Mei 2020, jam 21.00 WIB.

27 Wawancara dengan Wakil Sekretaris Komisi Fatwa MUI, KH. Arwani Faishol, pada hari Senin, 18 Mei 2020, jam 21.00 WIB.

28 Sunmin Park *et al.*, "Instant Noodle, Processed Food Intake, and Dietary Pattern are Associated with Atopic Dermatitits in An Adut Population", *Asia Pacific Journal of Clinic Nutrition*, Vol. 25, No. 3, 2016, hal. 602-613.

29 Nurul Qodariyah *et al.*, "Identifikasi Faktor Risiko Gangguan Kesehatan Akibat Konsumsi Mi Instan pada Mahasiswa Universitas Diponegoro", *Jurnal Kesehatan Masyarakat*, Vol. 5, No. 2, 2017, hal. 174-179.

yak dikaji dari sisi medis. Menurut beberapa penelitian,[30] aspartam, pemanis buatan yang digunakan pada minuman suplemen, dapat mengakibatkan peningkatan kadar urea dan kreatinin serum, baik saat dikonsumsi dalam dosis yang dianjurkan maupun melebihi dosis.[31]

Berbagai penelitian tersebut membuktikan bahwa dampak serius dari produk minuman berenergi dan mi instan bukan sekadar asumsi atau prediksi medis semata, melainkan sudah menjadi fakta ilmiah. Bila dikaitkan dengan kaidah fiqih yang dijadikan pedoman oleh MUI, yakni *adh-dhararu yuzalu* (kemadaratan harus dihilangkan), maka semestinya penelitian itu dijadikan acuan dalam meninjau kembali label halal yang selama ini telah diberikan. Sebab, pelbagai penelitian itu mengindikasikan adanya bahaya, madarat, dan risiko medis yang dapat muncul sebab konsumsi dua jenis produk tersebut. Justru dengan mengikuti temuan penelitian itu, MUI telah melakukan penyelarasan antara dasar pertimbangan fatwanya dengan realisasi proses sertifikasi halal yang memerhatikan aspek *thayyib*.

Dari sudut pandang kaidah fiqih, perbedaan perspektif medis yang dijadikan landasan pemberian sertifikat halal pada produk minuman berenergi dan mi instan itu dapat dikatakan sebagai pertentangan antara potensi maslahat dan potensi madharat. Prediksi pertama yang menyatakan bahwa risiko medis dari konsumsi produk tersebut bisa hilang sebab metabolisme dalam tubuh, menurut pendapat penulis, dikategorikan sebagai potensi maslahat. Sementara prediksi kedua yang mengatakan adanya dampak negatif atas konsumsi jangka panjangnya termasuk kategori potensi madharat/mafsadat. Maka, dalam hal ini, jelas berlaku kaidah:

فَإِذَا تَعَارَضَ مَفْسَدَةٌ وَمَصْلَحَةٌ قُدِّمَ دَفْعُ الْمَفْسَدَةِ غَالِبًا

> *"Jika terjadi pertentangan antara kemafsadatan dan kemaslahatan, maka umumnya yang didahulukan ialah menolak kemafsadatan."*[32]

Dalam kaidah ini semakin nampak jelas bahwa eksistensi suatu hal yang membawa maslahat tidak akan mungkin diwujudkan apabila diiringi dengan

30 Irawati UB, *Pengaruh Aspartam terhadap Kadar Kreatinin Serum dan Struktur Histologis Ren Mencit* (*Mus musculus* L.) *Strain Swiss*, Surakarta: Universitas Sebelas Maret, 2007, hal. 23-33. Lihat pula Saleh AAS, "Synergistic Effect of Nacetyl Cysteine and Folic Acid Against Aspartam-Induced Nephrotoxicity in Rats", *IJAR*, 2014, Vol. 2, No. 5, hal. 363-373.

31 Penggunaan aspartam harus sesuai dengan dosis konsumsi harian yang telah ditentukan, yang biasa disebut dengan ADI (Acceptable Daily Intake). Menurut Badan Pengawas Obat dan Makanan (BPOM) adalah 40mg/kgbb/hari. Lihat BPOM, Peraturan Kepala Badan Pengawas Obat dan Makanan Republik Indonesia Nomor 4 Tahun 2014.

32 Jalaluddin Abdurrahman As-Suyuthi, *Al-Asybah wa an-Nazhair*, Juz 1, t.th., Maktabah Syamilah, hal. 161.

dampak negatif. Sehingga, ketika terjadi situasi problematis yang menyisakan dua opsi: memilih aspek kemanfaatan atau meninggalkannya karena berpotensi membawa keburukan, maka pilihan terakhirlah yang mestinya dipilih. Ketentuan di atas selaras dengan kaidah berikut:

دَرْءُ الْمَفَاسِدِ أَوْلَى مِنْ جَلْبِ الْمَصَالِحِ

Menolak kemafsadatan lebih utama daripada mendatangkan kemaslahatan.[33]

Potensi bahaya medis (*mafsadat*) dalam produk mi instan maupun minuman berenergi sebenarnya dapat diperhitungkan secara objektif dengan memakai perhitungan matematis. Sebagai contoh, dalam sebungkus mi instan diketahui mengandung bahan pengawet natrium benzoat sebanyak 0,35 mg/kg berat badan dan natrium metabisulfit sebanyak 0,4 mg/kg berat badan.[34] Lalu mari dibandingkan dengan Peraturan BPOM Nomor 11 Tahun 2019 tentang Bahan Tambahan Pangan yang di dalamnya diatur nilai ADI dari berbagai bahan tambahan pangan, termasuk natrium benzoat dan natrium metabisulfit. Menurut peraturan BPOM itu, nilai ADI natrium benzoat sebagai pengawet ialah 0-0,5 mg/kg berat badan dan nilai ADI untuk natrium metabisulfit ialah 0-0,7 mg/kg berat badan. Maka, dari sini terlihat jelas, bahwa mi instan masih aman untuk dikonsumsi jika hanya satu bungkus.

Namun, apabila jumlah produk mi instan yang dimakan semakin banyak, maka kadar natrium benzoat dan natrium metabisulfit juga menjadi kian besar. Sebagai gambaran, apabila seseorang memakan mi instan sebanyak dua bungkus, kadar natrium benzoat dan natrium metabisulfit yang masuk ke dalam tubuhnya menjadi dua kali lipat. Dengan nilai ADI natrium benzoat sebagai pengawet 0-0,5 mg/kg berat badan dan nilai ADI untuk natrium metabisulfit 0-0,7 mg/kg, maka dipastikan konsumsi mi instan sebanyak 2 bungkus atau lebih telah melewati batas asupan harian yang ditoleransi.

Selain itu, asupan garam harian juga perlu dicermati. Umumnya, dalam satu bungkus mi instan mengadung garam (natrium) pada kisaran 470 mg. Padahal, nilai rata-rata asupan garam harian seseorang sebaiknya tidak melebihi 1500-2300 mg per hari. Kadar natrium yang berlebihan dalam tubuh yang terakumulasi secara terus-menerus dapat menimbulkan efek kesehatan, di antaranya hipertensi.[35]

33 Jalaluddin Abdurrahman As-Suyuthi, *Al-Asybah wa an-Nazhair*, Juz 1, t.th., Maktabah Syamilah, hal. 161.

34 Lihat "Bahaya BTP (Bahan Tambah Pangan) pada Mi Instan" di rubrik artikel pada bagian Pangan pada *website* Sentra Informasi Keracunan (SIKer) Nasional, diakses dari http://ik.pom.go.id/v2016/ pada Kamis, 28 Mei 2020, jam 14.05 WIB.

35 Lihat "Bahaya BTP (Bahan Tambah Pangan) pada Mi Instan" di rubrik artikel pada bagian Pangan pada

Tiga jenis kandungan mi instan tersebut mestinya sudah cukup dijadikan sebagai dasar oleh konsumen supaya lebih berhati-hati. Ini belum termasuk TBHQ dan MSG yang menurut beberapa penelitian juga memunculkan dampak negatif apabila dikonsumsi secara berlebihan. Efek konsumsi TBHQ secara berlebihan, antara lain mual dan muntah, denging di telinga, delirium, rasa sesak napas, dan pingsan. Sementara MSG dapat menyebabkan disfungsi otak dan berpotensi memperburuk ketidakmampuan belajar, Alzheimer, dan Parkinson.[36]

Adapun pada minuman berenergi, kandungan yang perlu diperhatikan adalah kafein. Menurut Surat Keputusan Kepala BPOM No. HK.00.05.23.3644 tentang Ketentuan Pokok Pengawasan Suplemen Makanan, batas konsumsi maksimum dari kafein adalah 150 mg/hari yang dibagi minimal dalam 3 dosis atau 3 kali konsumsi. Sehingga, batas kandungan kafein dalam minuman adalah 50 mg per sajian. Namun, berdasarkan uji sampling yang dilakukan BPOM yang tercantum di *Press Release* tahun 2001 tentang Hasil Sampling dan Pengujian Laboratorium Produk Minuman Suplemen yang Mengandung Kafein, ditemukan 4 produk minuman dengan kadar kafein sekitar 80 mg per sajian, yang notabene melebihi batas yang dibolehkan oleh BPOM. Bila minuman berenergi ini dikonsumsi dengan minuman lain yang mengandung kafein, seperti kopi (kandungan kafeinnya 50-200 mg per cangkir, tergantung cara penyeduhan) dan teh (kandungan kafeinnya 40-100 mg per cangkir) pada hari yang sama, maka konsumsi kafein telah melebihi dosis yang direkomendasikan, sehingga berisiko terhadap terjadinya efek keracunan kafein yang bersifat akut.[37]

Di samping itu, kandungan taurin dalam minuman berenergi juga perlu diwaspadai. Taurin memang mampu memberikan energi seketika, karena mampu mengangkut oksigen sehingga dapat meningkatkan aktivitas tanpa merasa kelelahan. Tanpa merasa kelelahan ini justru yang membahayakan kesehatan, sebab akhirnya waktu istirahat atau tidur atau tirah baring akan tergangggu. Terlebih lagi, istirahat tirah baring atau tidur tidak bisa digantikan dengan aktivitas yang lainnya. Efek tidak tidur lebih jauh secara fisiologis mengganggu kerja hormon yang berakibat patologis atau sakit.[38]

---

website Sentra Informasi Keracunan (SIKer) Nasional, diakses dari http://ik.pom.go.id/v2016/ pada Kamis, 28 Mei 2020, jam 14.05 WIB.

36 https://www.dokter.id/berita/bahan-berbahaya-apa-saja-yang-terkandung-dalam-mie-instan, diakses pada Kamis, 28 Mei 2020, jam 14.11 WIB.

37 Lihat "Waspadai Keracunan Kafein dalam Minuman Berenergi"/"Hal-hal yang Perlu Diwaspadai untuk Menghindari Keracunan Kafein dalam Minuman" di rubrik artikel pada bagian Suplemen Makanan pada *website* Sentra Informasi Keracunan (SIKer) Nasional, diakses dari http://ik.pom.go.id/v2016/ pada Kamis, 28 Mei 2020, jam 14.20 WIB.

38 Wawancara dengan Dosen Prodi Ilmu Gizi Universitas M.H. Thamrin, Dahlia Nurdini, pada Rabu, 10 Juni

Bahaya lainnya adalah adanya potensi kelebihan taurin yang dibuang melalui ginjal. Bila seseorang, misal sopir atau atlet, membutuhkan energi seketika dengan mengonsumsi *energy drink* dan sudah kecanduan atau ketergantungan, ini akan berbahaya untuk kesehatan ginjalnya yang terus-menerus harus membuang kelebihan taurin dalam tubuh. Tidak hanya fungsi ginjal yang terganggu, fungsi hati atau lever akan berat juga untuk terus bekerja dan melakukan detoksifikasi.[39]

Seluruh keterangan yang telah disebutkan sebelumnya menunjukkan bahwa mi instan dan minuman berenergi memiliki beberapa kandungan yang tidak menyehatkan dan berpeluang besar menyebabkan gangguan kesehatan. Dalam sudut pandang Imam Izzuddin Abdul Aziz bin Abdis Salam yang memilah *mafsadat* menjadi dua jenis, yaitu *mafsadah makrûhah* dan *mafsadah muharramah*,[40] efek negatif yang timbul dari konsumsi produk berisiko medis tersebut masih tergolong dalam *mafsadah makrûhah* (*mafsadat* yang terdapat di dalam hal yang bersifat makruh) dengan beberapa syarat. *Pertama,* konsumsinya tidak melebihi nilai ADI. *Kedua*, orang yang mengonsumsinya dalam keadaan sehat dan tidak memiliki masalah kesehatan.

Seandainya dua syarat tersebut tidak dipenuhi, dimana konsumsi hariannya melebihi batas maksimal dan konsumennya mempunyai persoalan medis tertentu, maka dampak buruk dari konsumsi mi instan dan minuman berenergi itu akan semakin berat dan sudah pasti akan memperburuk kondisi fisiknya. Pada kondisi yang demikianlah jenis mafsadahnya meningkat menjadi *mafsadah muharramah*, lantaran hukum konsumsi produk tersebut berubah menjadi haram.

Dalam tinjauan *maqashid syariah* yang memberikan jaminan keamanan terhadap lima hal, yaitu agama, diri/jiwa, akal, keturunan, dan harta, maka konsumsi produk yang berisiko secara medis dapat mengganggu sekurang-kurangnya tiga sendi yang ingin dijaga syariat, yaitu jiwa/diri, akal, dan keturunan, sebab tiga aspek inilah yang berkaitan secara langsung. Tapi, jika diperluas lebih jauh, sebenarnya unsur agama dan harta juga terkena dampaknya, meski tidak secara langsung. Dari sudut pandang agama, memakan produk berisiko medis tersebut bertentangan dengan perintah Al-Qur'an agar memakan makanan yang *thayyib*. Dari segi harta, karena kesehatannya terganggu, pada akhirnya seseorang akan menghabiskan uangnya untuk berobat. Oleh sebab itu, meng-

2020, jam 16.30 WIB.

39 Wawancara dengan Dosen Prodi Ilmu Gizi Universitas M.H. Thamrin, Dahlia Nurdini, pada Rabu, 10 Juni 2020, jam 16.30 WIB.

40 Izzuddin Abdul Aziz bin Abdis Salam, *Qawa'id Al-Ahkam fi Mashalih Al-Anam*, Kairo: Maktabah al-Kulliyyat Al-Azhariyyah, 1991, hal. 9.

gunakan produk tersebut dapat dikelompokkan sebagai upaya mendatangkan mafsadat bagi lima sendi kehidupan yang ingin dijaga oleh syariat.

Meminjam terminologi Imam Izzuddin bin Abdis Salam yang mengelompokkan setiap hal yang menjadi perantara terjaganya *maqashid syariah* ke dalam tiga tingkatan kebutuhan, yaitu *dhoruriyyat* (primer), *hajiyat* (sekunder), dan *tahsiniyyat* (tersier),[41] maka upaya untuk mengikis atau meminimalisasi dampak buruk konsumsi produk yang berisiko medis tersebut minimal diklasifikasikan sebagai kebutuhan yang bersifat *hajiyat* (sekunder), tidak sampai pada tahap *dhoruriyyat* (primer). Dasar dari argumen tersebut antara lain:

1. Produk tersebut baru memberikan akibat medis yang tidak baik jika dikonsumsi dalam jumlah banyak yang terakumulasi pada jangka waktu tertentu. Artinya, efek buruknya tidak langsung terjadi secara seketika. Berbeda dengan dampak racun, misalnya, yang bisa langsung dirasakan dan menyebabkan kematian.
2. Produk tersebut masih aman apabila dikonsumsi dalam takaran sajian tertentu dengan tetap memerhatikan perhitungan dan batas asupan harian yang diperbolehkan (ADI/ *acceptable daily intake*). Sebaiknya, produk berisiko medis itu dikonsumsi maksimal hanya satu bungkus/sajian per hari.

Dengan mempertimbangkan argumen-argumen di atas, idealnya BPOM ataupun LPPOM MUI merumuskan ketentuan yang mengatur pencantuman keterangan tentang batas konsumsi harian terhadap produk berisiko secara medis. Misal, dengan memberikan tulisan tambahan di kemasan bahwa produk ini hanya boleh dimakan paling banyak satu bungkus dalam sehari atau bahkan sepekan. Atau dengan membuat logo khusus yang sekiranya mengindikasikan bahwa produk tersebut tidak *thayyib* bila dinikmati dalam jumlah banyak dan secara rutin.

Dengan memberikan keterangan tambahan tersebut, konsumen akan mendapatkan penjelasan yang benar serta akses pangan yang sehat, sesuai dengan agenda kedua Sustainable Development Goals (SDGs) yang dicanangkan Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB), yaitu *end hunger, achieve food security and improved nutrition and promote sustainable agriculture*. Tanpa ada penjelasan mengenai batasan maksimal konsumsi harian, biasanya akan muncul masalah kesehatan jika konsumsinya sudah terakumulasi dalam jumlah besar di dalam tubuh.[42]

41 Izzuddin Abdul Aziz bin Abdis Salam, *Al-Qawa'id Ash-Shugra*, Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashirah, 1996, hal. 11.

42 Wawancara dengan Dosen Prodi Ilmu Gizi Universitas M.H. Thamrin, Dahlia Nurdini, pada Rabu, 10 Juni

Ketentuan ini, bila ditinjau berdasarkan ada tidaknya ketegasan justifikasi nash syariat yang membagi maslahat ke dalam tiga jenis,[43] maka maslahat terkait penetapan status *thayyib* dalam mengonsumsi produk tersebut termasuk kategori *maslahah mu'tabarah,* yaitu maslahat yang dasar hukumnya jelas tertulis dalam nash syariat serta diterima sebagai dasar hukum. Dasar hukumnya adalah QS. Al-Baqarah ayat 168, Al-Maidah ayat 88, Al-Anfal ayat 69, dan An-Nahl ayat 114.

Upaya pelestarian maslahat ini termasuk salah satu tujuan disyariatkannya (*maqashid syariah*) perintah mengonsumsi makanan halal dan *thayyib*. Sebab, *maqashid syariah* seperti halnya yang digambarkan oleh Abu Ishaq Asy-Syatibi itu senantiasa berorientasi pada upaya untuk mewujudkan kemaslahatan agama dan urusan duniawi secara bersama-sama.[44] Tidak terdapat dikotomi antara keduanya. Sehingga, dari segi keamanan pangan (*food safety*), selain memastikan kehalalan produk, MUI juga perlu memastikan aspek *thayyib* dari sebuah produk yang dapat dikenali masyarakat dengan mudah.

Penutup

Mengacu pada penjelasan di atas, baik MUI ataupun BPOM, idealnya merumuskan ketentuan yang mengatur pencantuman keterangan tentang batas konsumsi harian terhadap produk yang berisiko secara medis. Misal, dengan memberikan keterangan pada kemasan bahwa produk tersebut hanya boleh dimakan paling banyak satu bungkus sehari. Atau dengan membuat logo khusus yang sekiranya mengindikasikan bahwa produk tersebut tidak sehat bila dinikmati dalam jumlah banyak dan secara rutin. Dengan demikian, peran MUI dalam mengawal aspek *thayyib* dari suatu produk benar-benar dapat dirasakan secara riil oleh umat Islam.

2020, jam 16.30 WIB.

43 Secara umum, maslahat dibagi menjadi 3 jenis: *Pertama*, maslahat yang dasar hukumnya termaktub dalam nash syariat dan diterima (*maslahah mu'tabarah*). *Kedua*, maslahat yang ada dasar hukumnya dalam nash, namun ditolak (*maslahah mulghah*). *Ketiga*, maslahat yang tidak mendapatkan justifikasi nash syariat, baik terkait penerimaan ataupun penolakannya (*maslahah mursalah*). Lihat Muhammad Adib Ash-Shalih, *Mashadir at-Tasyri' al-Islamiy wa Manahij al-Istinbath*, Kairo: Daar al-Fikr, t.th., hal. 466.

44 Abu Ishaq Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Jilid 2, Kairo: Musthafa Muhammad, t.th., hal. 374.

Daftar Pustaka

AAS, Saleh, "Synergistic Effect of Nacetyl Cysteine and Folic Acid Against Aspartam- Induced Nephrotoxicity in Rats", *IJAR*, 2014, Vol. 2, No. 5.

Alfian, Ian, *Analisis Pengaruh Label Halal, Brand Dan Harga Terhadap Keputusan Pembelian Konsumen Muslim Di Kota Medan* (*Studi Kasus di Kecamatan Medan Petisah*), Tesis, Medan: UIN Sumatera Utara, 2017.

Al-Qusyairî, Muslim bin Al-Hajjâj bin Muslim bin Ward bin Kausyâdz, *Shahîh Muslim*, Juz 10, Maktabah Syamilah, t.th.

Ash-Shalih, Muhammad Adib, *Mashadir at-Tasyri' al-Islamiy wa Manahij al-Istinbath*, Kairo: Daar al-Fikr, t.th.

As-Sijistânî, Abû Dawûd Sulaimân bin Al-Asy'ats Al-Azdî, *Sunan Abî Dawûd*, Juz 10, Maktabah Syamilah, t.th.

As-Suyuthi, Jalaluddin Abdurrahman, *Al-Asybah wa an-Nazhair*, Juz 1, t.th., Maktabah Syamilah.

Asy-Syatibi, Abu Ishaq, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Jilid 2, Kairo: Musthafa Muhammad, t.th.

Fatwa MUI Nomor 11 Tahun 2009 tentang Hukum Alkohol.

Fatwa MUI Nomor 2 Tahun 2010 tentang Air Daur Ulang.

Fatwa MUI Nomor 4 Tahun 2003 tentang Standarisasi Fatwa Halal.

Park, Sunmin, *et al.*, "Instant Noodle, Processed Food Intake, and Dietary Pattern are Associated with Atopic Dermatitits in An Adut Population", *Asia Pacific Journal of Clinic Nutrition*, Vol. 25, No. 3, 2016.

Pasma, Anggun Fitraria Nirmalasari, *Pengaruh Minuman Berenergi terhadap Terjadinya Penyakit Ginjal Kronis pada Hewan Coba Tikus Putih* (*Rattus norvegicus*) *dengan Marker Imunohistokimia α-Smooth Muscle Actin*, Surabaya: Fakultas Farmasi Universitas Airlangga, 2016.

Peraturan Kepala Badan Pengawas Obat dan Makanan Republik Indonesia Nomor 4 Tahun 2014.

Qodariyah, Nurul, *et al.*, "Identifikasi Faktor Risiko Gangguan Kesehatan Akibat Konsumsi Mi Instan pada Mahasiswa Universitas Diponegoro", *Jurnal Kesehatan Masyarakat*, Vol. 5, No. 2, 2017.

Salam, Izzuddin Abdul Aziz bin Abdis, *Qawa'id Al-Ahkam fi Mashalih Al-Anam*, Kairo: Maktabah al-Kulliyyat Al-Azhariyyah, 1991.

Saleh, Ibrahim, *et al.*, "Morpho-functional Changes in Liver due to Long Term Consumption of Instant Noodles in Adult Wistar Rats", *Asian Journal of Research in Biochemistry*, Vol. 5, No. 4, 2019.

Salehudin, Imam dan Bagus Adi Luthfi, "Marketing Impact of Halal Labeling toward Indonesian Muslim Consumer's Behavioral Intention", *ASEAN Marketing Journal*, Vol. 3, No. 1, Juni 2011.

Shin, Hyun Joon, *et. al.*, "Instant Noodle Intake and Dietary Patterns Are Associated with Distinct Cardiometabolic Risk Factors in Korea", *The Journal of Nutrition*, Vol. 144, 2014.

UB, Irawati, *Pengaruh Aspartam terhadap Kadar Kreatinin Serum dan Struktur Histologis Ren Mencit* (*Mus musculus L.*) *Strain Swiss*, Surakarta: Universitas Sebelas Maret, 2007.

Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal.

Wawancara dengan Dosen Prodi Ilmu Gizi Universitas M.H. Thamrin, Dahlia Nurdini, pada Rabu, 10 Juni 2020, jam 16.30 WIB.

Wawancara dengan Wakil Sekretaris Komisi Fatwa MUI, KH. Arwani Faishol, pada hari Senin, 18 Mei 2020, jam 21.00 WIB.

Internet:

"Bahaya BTP (Bahan Tambah Pangan) pada Mi Instan" di rubrik artikel pada bagian Pangan pada website Sentra Informasi Keracunan (SIKer) Nasional, diakses dari http://ik.pom.go.id/v2016/ pada Kamis, 28 Mei 2020, jam 14.05 WIB.

"Bahaya BTP (Bahan Tambah Pangan) pada Mi Instan" di rubrik artikel pada bagian Pangan pada website Sentra Informasi Keracunan (SIKer) Nasional, diakses dari http://ik.pom.go.id/v2016/ pada Kamis, 28 Mei 2020, jam 14.05 WIB.

"Waspadai Keracunan Kafein dalam Minuman Berenergi"/"Hal-hal yang Perlu Diwaspadai untuk Menghindari Keracunan Kafein dalam Minuman" di rubrik artikel pada bagian Suplemen Makanan pada website Sentra Informasi Keracunan (SIKer) Nasional, diakses dari http://ik.pom.go.id/v2016/ pada Kamis, 28 Mei 2020, jam 14.20 WIB.

https://www.dokter.id/berita/bahan-berbahaya-apa-saja-yang-terkandung-dalam-mie-instan, diakses pada Kamis, 28 Mei 2020, jam 14.11 WIB.

STATUS KEHALALAN KOSMETIK PRODUK LUAR NEGERI YANG BEREDAR DI INDONESIA (STUDI PADA PRODUK *PARTY GEL POLISH*)

Oleh
Nazlia Ramadhanty, Hasanah, Laili Wahyunita, dan Norwili
Email: laili.wahyunita@gmail.com, hasanahpky19@gmail.com, ramadhantynazlia@gmail.com

Program Studi Hukum Ekonomi Syariah IAIN Palangka Raya, Palangka Raya, Kalimantan Tengah

Abstrak:

Penelitian ini dilatarbelakangi adanya *nail art* halal atau *kuteks* "wudhu *friendly*" atau kuteks *Party Gel Polish* yang beredar di Indonesia, sehingga kaum muslimah dapat mengenakan cat kuku setiap harinya, karena telah ada sertifikat halal dari negara asalnya yaitu Korea. Kaum muslimah yang menggunakan produk *kuteks* tersebut pun tidak ragu. Sedangkan sertifikat halal dari Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal (BPJPH) belum ada dikeluarkan. Kajian ini difokuskan pada mekanisme pendaftaran sertifikat halal luar negeri menurut Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal dan legalitas hukum atas sertifikasi halal luar negeri yang beredar di Indonesia (studi pada produk *party gel polish*). Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui dan menganalisis mekanisme pendaftaran sertifikat halal untuk produk kosmetik luar negeri menurut Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal dan legalitas hukum atas sertifikasi halal produk kosmetik luar negeri yang beredar di Indonesia (studi pada produk *party gel polish*). Penelitian ini merupakan penelitian hukum normatif dan menggunakan pendekatan undang-undang (*statue approach*). Adapun hasil penelitian ini adalah mekanisme pendaftaran sertifikat halal untuk kosmetik luar negeri menurut Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 antara lain pengajuan permohonan registrasi sertifikat halal luar negeri, pemeriksaan kelengkapan doku-

men permohonan registrasi halal luar negeri, biaya registrasi sertifikasi halal luar negeri, dan penerbitan registrasi sertifikat halal luar negeri. Legalitas hukum atas sertifikasi halal produk *party gel polish* yang beredar di Indonesia adalah halal dari negara asalnya yaitu korea, sedangkan di Indonesia tidak halal karena belum teregister atau terdaftar oleh pihak BPJPH.
Kata Kunci: Status Kehalalan, *Party Gel Polish*, Sertifikat Halal

Abstract:

This research is motivated by the existence of halal nail art or "wudhu-friendly" nail polish or Party Gel Polish nail polish circulating in Indonesia, that Muslim women can wear nail polish every day, because there is already a halal certificate from their country of origin, namely Korea. Muslim women who use these nail polish products do not hesitate. Meanwhile, a halal certificate from the Halal Product Guarantee Agency (BPJPH) has not yet been issued. This study focuses on the mechanism for registering foreign halal certificates according to Law Number 33 of 2014 concerning Halal Product Guarantees and the legality of foreign halal certification circulating in Indonesia (study on party gel polish products). This study aims to determine and analyze the mechanism for registering halal certificates for foreign cosmetic products according to Law Number 33 of 2014 concerning Halal Product Guarantees and legal legality of halal certification of foreign cosmetic products circulating in Indonesia (study on party gel polish products). This research is a normative legal research and uses a statue approach. The results of this study are the mechanism for registering halal certificates for foreign cosmetics according to Law Number 33 of 2014 including submitting an application for registration of a foreign halal certificate, checking the completeness of the application documents for foreign halal registration, registration fees for foreign halal certification, and issuance of registration foreign halal certificate. The legality of the halal certification of party gel polish products circulating in Indonesia is halal from the country of origin, namely Korea, while in Indonesia it is not halal because it has not been registered or registered by the BPJPH.

Keywords: Halal Status, Party Gel Polish, Halal Certificate

Pendahuluan

Kecantikan merupakan hal yang sangat penting bagi semua wanita. Seiring berkembangnya zaman perkembangan di dalam dunia kecantikan terdapat berbagai macam produk yang hadir dalam bentuk kosmetik maupun perawatan. Produk kecantikan tersebut sangat beragam, mulai dari kosmetik rambut, kulit, hingga kosmetik pada kuku. Kecantikan juga diperlukan guna perawatan pada seluruh tubuh, seperti perawatan wajah, perawatan kaki, dan perawatan tangan. Perawatan tangan atau *manicure* merupakan proses perawatan pada kuku

dan tangan yang meliputi pembersihan dan perawatan kutikula pada kuku. Kecantikan merupakan hal yang sangat penting bagi semua wanita. Seiring berkembangnya zaman perkembangan di dalam dunia kecantikan terdapat berbagai macam produk yang hadir dalam bentuk kosmetik maupun perawatan. Produk kecantikan tersebut sangat beragam, mulai dari kosmetik rambut, kulit, hingga kosmetik pada kuku. Kecantikan juga diperlukan guna perawatan pada seluruh tubuh, seperti perawatan wajah, perawatan kaki, dan perawatan tangan. Perawatan tangan atau *manicure* merupakan proses perawatan pada kuku dan tangan yang meliputi pembersihan dan perawatan kutikula pada kuku.

Islam tidak sepenuhnya melarang seorang wanita untuk berhias, oleh itu Islam mengajarkan cara berhias yang baik tanpa merugikan, apalagi merendahkan martabat wanita itu sendiri, sebagaimana yang disebutkan dalam firman Allah SWT Qur'an Surah Al A'raf ayat 32 yang berbunyi:

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

Katakanlah: "Siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah yang telah dikeluarkan-Nya untuk hamba-hamba-Nya dan (*siapa pulakah yang mengharamkan*) *rezeki yang baik?" Katakanlah: "Semuanya itu* (*disediakan*) *bagi orang-orang yang beriman dalam kehidupan dunia, khusus* (*untuk mereka saja*) *di hari kiamat".*

Pakaian dan perhiasan memang sudah disediakan Allah dan Allah tidak mengharamkan makanan yang baik-baik, yang lezat-lezat seperti rezeki yang halal dari Allah. Memakai pakaian yang indah, berdandan dan berhias, serta makan makanan yang lezat-lezat yang dihalalkan Allah adalah merupakan kesenangan dan kegemaran manusia. Agama Islam membolehkannya, selama tidak bertentangan dengan hukum Allah. Selanjutnya dalam ayat ini, Allah memerintahkan kepada Rasulullah agar menyampaikan kepada umat-Nya, bahwa berhias dan berdandan dengan pakaian yang bagus dan indah, begitu juga makan makanan yang baik-baik dan lezat-lezat adalah diperbolehkan menikmatinya bagi orang-orang yang beriman.

Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal (UUJPH) memperkuat dan mengatur berbagai regulasi halal yang selama ini tersebar di berbagai peraturan perundang-undangan. Di sisi lain UUJPH dapat disebut sebagai payung hukum (*umbrella act*) bagi pengaturan produk halal. Jaminan Produk Halal (JPH) dalam undang-undang ini mencakup berbagai aspek tidak hanya obat, makanan, dan kosmetik akan tetapi lebih luas dari itu

menjangkau produk kimiawi, produk biologi, produk rekayasa genetik, serta barang gunaan yang dipakai, digunakan, atau dimanfaatkan oleh masyarakat. Menurut pasal 4 UUJPH menyatakan bahwa produk yang masuk, beredar dan diperdagangkan di wilayah Indonesia wajib bersertifikasi halal.

Ketentuan ini berarti bahwa seluruh produk, tidak hanya produk luar negeri atau produk asing, tetapi produk dalam negeri atau domestik, yang beredar di Indonesia juga diwajibkan bersertifikasi halal, namun melihat ketentuan lebih lanjut sebagaimana termuat dalam pasal 47 UUJPH yang menyatakan bahwa produk halal yang berasal dari luar negeri perlu dilakukan sertifikasi kembali di Indonesia apabila tidak terdapat kerja sama saling pengakuan.

BPJPH dalam penyelenggaraan jaminan produk halal diberikan kewenangan untuk menerbitkan, mencabut sertifikasi halal dan label halal pada produk yang sebelumnya dilaksanakan oleh LPPOM-MUI. Sertifikat halal merupakan pengakuan kehalalan suatu produk yang dikeluarkan oleh BPJPH berdasarkan fatwa halal tertulis yang dikeluarkan oleh MUI. Dengan kata lain BPJPH didirikan agar dapat memberikan rasa tentram kepada umat tentang produk yang dikonsumsinya. Lembaga inilah yang sesungguhnya berwenang dalam bagikan sertifikat halal kepada industri yang hendak mencantumkan label halal.

Status halal sangat penting dengan tujuan memberikan rasa aman dan tidak merugikan salah satu pihak. Kosmetik yang tidak halal berarti dalam proses pembuatannya memakai zat-zat yang diharamkan secara Islam. Untuk umat Islam yang hendak memakai kuteks *party gel polish* tersebut pun ragu karena sertifikasi halal hanya berasal dari Korea yaitu Lembaga Sertifikat Halal *Korean Halal* dan sertifikasi halal dari BPJPH di Indonesia belum ada dikeluarkan, terlebih dikala beribadah shalat. Dalam Islam kesucian diri merupakan absolut kala seseorang muslim melakukan ibadah shalat. Keraguan dalam beribadah paling utama dalam shalat tidak dibenarkan dalam Islam. Tidak hanya keraguan yang timbul akibat kesalahan pemilihan kosmetik masalah-masalah kesehatan pula jadi ancaman untuk konsumen.

Metode Penelitian

Metode yang digunakan dalam penelitian hukum normatif yang disebut juga penelitian hukum doktrinal. Pada penelitian hukum jenis ini, acapkali hukum dikonsepkan sebagai apa yang tertulis dalam peraturan perundang-undangan (*law in books*) atau hukum dikosepkan sebagai kaidah atau norma yang merupakan patokan berperilaku manusia yang dianggap pantas. Penelitian ini menggunakan penelitian kepustakaan (*library research*) yaitu

penelitian yang dilakukan di ruang perpustakaan untuk menghimpun dan menganalisis data yang bersumber dari perpustakaan, baik berupa buku-buku periodikal-periodikal, seperti majalah-majalah ilmiah yang diterbitkan secara berkala, kisah-kisah sejarah, dokumen-dokumen, dan materi perpustakaan lainnya, yang dapat dijadikan sumber rujukan untuk menyusun suatu laporan ilmiah.

Sedangkan, Pendekatan penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan undang-undang (*statue approach*) yaitu penelitian terhadap produk-produk hukum. Pendekatan perundang-undangan ini dilakukan untuk menelaah semua undang-undang dan regulasi yang berkaitan dengan penelitian yang akan diteliti. Pendekatan perundang-undangan ini akan membuka kesempatan bagi peneliti untuk mempelajari adakah konsitensi dan kesusaian antara satu undang-undang dengan undang-undang yang lain.

KONSEP DASAR

Penelitian ini menggunakan beberapa teori yaitu teori halal, teori perlindungan konsumen, teori kepastian hukum. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia halal memiliki makna: yang pertama diizinkan (tidak dilarang oleh Syara'), yang kedua diperoleh atau diperbuat dengan sah, yang ketiga izin atau ampun.

Dalam Ensiklopedia Hukum Islam dikatakan bahwa makna halal mengandung tiga makna yaitu pertama, halal ialah sesuatu yang menyebabkan seseorang tidak dihukum jika menggunakannya. Kedua, halal ialah sesuatu yang menyebabkan seseorang tidak dihukum jika mengerjakannya, karena sesuatu yang dikerjakan itu dibenarkan oleh syara'. Ketiga, halal juga memiliki makna yang sama dengan boleh, *mubah* atau *jaiz*.

Dapat disimpulkan bahwa halal adalah yang boleh dilakukan. Bagi yang melakukannya tidak ada hukuman baginya. Halal dibenarkan untuk dilakukan karena ia dapat melepaskan diri seseorang dari bahaya atau ikatan yang membahayakan seseorang. Dengan demikian, halal artinya boleh atau mubah untuk dilakukan. Jika berkaitan dengan sesuatu yang dikonsumsi, tidak mengandung bahan-bahan yang tidak halal (haram).

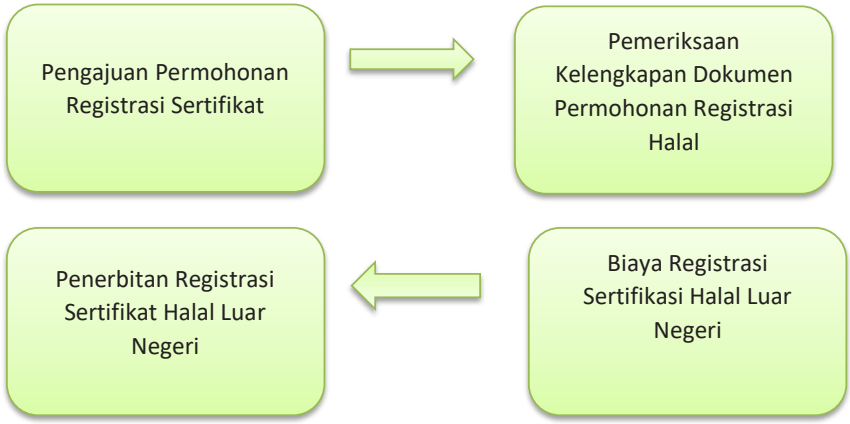
DISKUSI DAN HASIL

Mekanisme Pendaftaran Sertifikat Halal Untuk Produk Kosmetik Luar Negeri Menurut Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal

Produk kosmetik luar negeri yang telah memiliki sertifikat halal dari negaranya dan apabila negara tersebut sudah tercatat dalam *list* negara yang berkerjasama secara internasional, maka negara terse-

but tidak perlu mengajukan permohonan sertifikat halal lagi, sepanjang sertifikat halal tersebut diterbitkan oleh lembaga halal dari luar negeri yang telah berkerjasama secara internasional dengan Indonesia. Produk halal yang sertifikat halalnya diterbitkan oleh lembaga halal luar negeri yang belum diedarkan di Indonesia, selain memenuhi kewajiban registrasi sertifikat halal juga produk tersebut wajib memenuhi ketentuan peraturan perundang-undangan yang mengatur mengenai persyaratan peredaran produk terkait.

Sertifikat halal dengan kategori bahan baku, bahan tambahan, bahan penolong, dan hasil sembelihan yang diterbitkan oleh lembaga halal luar negeri yang telah melakukan kerja sama saling pengakuan sertifikat halal dengan BPJPH wajib diregistrasi sebelum diedarkan di Indonesia. Adapun tata cara atau mekanisme pendaftaran sertifikat halal untuk produk luar negeri dapat dilihat pada Bagan 4.1



Bagan 4. 1

Mekanisme Pendaftaran Sertifikat Halal Luar Negeri

Adapun penjelasan mengenai bagan tata cara atau mekanisme pendaftaran sertifikat halal untuk produk luar negeri lebih lanjut terdapat di dalam Peraturan Pemerintah Nomor 39 Tahun 2021 Tentang Penyelenggaraan Bidang Jaminan Produk Halal sebagai berikut:

1. Pengajuan Permohonan Registrasi Sertifikat Halal Luar Negeri.
   Registrasi sertifikat halal luar negeri diajukan permohonannya oleh masing-masing importir dan/atau perwakilan resmi kepada BPJPH secara tertulis dengan melampirkan:
   a. Data pemohon dibuktikan dengan nomor induk berusaha atau doku-

men izin usaha lainnya;
b. Salinan sertifikat halal luar negeri produk bersangkutan yang telah disahkan oleh perwakilan Indonesia di luar negeri;
c. Daftar barang yang akan diimpor ke Indonesia dilengkapi dengan nomor kode harmonisasi; dan
d. Surat pernyataan bahwa dokumen yang disampaikan benar dan sah.[1]

2. Pemeriksaan Kelengkapan Dokumen Permohonan Registrasi Sertifikat Halal Luar Negeri
   a. BPJPH melakukan pemeriksaan kelengkapan dokumen permohonan registrasi sertifikat halal luar negeri.
   b. Dalam hal hasil pemeriksaan kelengkapan dokumen belum lengkap, BPJPH menyampaikan permintaan tambahan dokumen kepada pemohon.
   c. Pemohon harus menyerahkan tambahan dokumen kepada BPJPH dalam jangka waktu paling lama 5 (lima) hari sejak permintaan tambahan dokumen diterima.
   d. Dalam hal pemohon tidak menyerahkan tambahan dokumen, permohonan ditolak.[2]
   e. BPJPH melakukan pemeriksaan keabsahan dokumen permohonan registrasi sertifikat halal luar negeri setelah dokumen dinyatakan lengkap.
   f. Dalam hal hasil pemeriksaan keabsahan dokumen belum terpenuhi, pemohon menyampaikan dokumen asli.
   g. Dalam hal pemohon tidak menyampaikan dokumen asli dalam jangka waktu paling lama 5 (lima) hari, permohonan ditolak.[3]

3. Biaya Registrasi Sertifikasi Luar Negeri
   a. Biaya registrasi sertifikat halal luar negeri dibebankan kepada pemohon.
   b. Besaran tarif biaya registrasi sertifikat halal luar negeri ditetapkan sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan.[4]

---

1 Peraturan Pemerintah Nomor 39 Tahun 2021 Tentang Penyelenggaraan Bidang Jaminan Produk Halal, Pasal 128

2 Peraturan Pemerintah Nomor 39 Tahun 2021 Tentang Penyelenggaraan Bidang Jaminan Produk Halal, Pasal 129

3 Peraturan Pemerintah Nomor 39 Tahun 2021 Tentang Penyelenggaraan Bidang Jaminan Produk Halal, Pasal 130

4 Peraturan Pemerintah Nomr 39 Tahun 2021 Tentang Penyelenggaraan Bidang Jaminan Produk Halal, Pasal 131

c. Biaya registrasi sertifikat halal barang dan jasa diatur di dalam Peraturan Menteri Keuangan Republik Indonesia Nomor 57/PMK.05/2021 Tentang Tarif Layanan Badan Layanan Umum (BLU) Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal Pada Kementerian Agama sebesar Rp. 300.000 s.d 5.000.000.[5]
d. Biaya untuk registrasi sertifikat halal luar negeri diatur lebih lanjut di dalam Keputusan Kepala Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal Nomor 141 Tahun 2021 Tentang Penetapan Tarif Layanan Badan Layanan Umum (BLU) Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal sebesar Rp. 800.000.[6]
e. Biaya pemeriksaan kehalalan produk untuk kategori produk kosmetik diatur dalam Keputusan Kepala Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal Nomor 141 Tahun 2021 Tentang Penetapan Tarif Layanan Badan Layanan Umum (BLU) Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal Sebesar Rp. 5.900.0000.[7]

4. Penerbitan Registrasi Sertifikat Halal Luar Negeri
   a. BPJPH melakukan registrasi sertifikat halal luar negeri yang telah memenuhi persyaratan.
   b. Sertifikat halal yang telah diregistrasi oleh BPJPH dapat diterima sebagai pemenuhan sertifikat halal produk.
   c. Registrasi sertifikat halal luar negeri diterbitkan sesuai dengan pendaftaran yang dilakukan oleh pemohon berdasarkan sertifikat halal luar negeri.
   d. Importir dan/atau perwakilan resmi yang telah memperoleh registrasi sebagaimana dimaksud pada ayat (1) wajib mencantumkan nomor registrasi berdekatan dengan label halal pada:
      1) Kemasan produk;
      2) Bagian tertentu dari produk; dan/atau
      3) Tempat tertentu pada produk.[8]
   e. Registrasi sertifikat halal luar negeri paling sedikit memuat keterangan mengenai:

5 Peraturan Menteri Keuangan Republik Indonesia Nomor 57/PMK.05/2021 Tentang Tarif Layanan Badan Layanan Umum Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal Pada Kementerian Agama

6 ` Keputusan Kepala Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal Nomor 141 Tahun 2021 Tentang Penetapan Tarif Layanan Badan Layanan Umum (BLU) Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal, Lampiran II

7 Keputusan Kepala Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal Nomor 141 Tahun 2021 Tentang Penetapan Tarif Layanan Badan Layanan Umum (BLU) Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal, Lampiran IV

8 Peraturan Pemerintah Nomr 39 Tahun 2021 Tentang Penyelenggaraan Bidang Jaminan Produk Halal, Pasal 132

1) Lembaga penerbit nomor registrasi sertifikat halal luar negeri;
2) Nomor registrasi sertifikat halal luar negeri;
3) Data pemohon;
4) Nama produk yang diregistrasi;
5) Masa berlaku sertifikat halal luar negeri;
6) Tanda tangan Kepala Badan; dan
7) Kode identitas unik.

f. Registrasi sertifikat halal negeri diatur dalam Peraturan BPJPH.[9]
g. Masa berlaku registrasi sertifikat halal luar negeri menyesuaikan dengan masa berlaku sertfikat halal yang diterbitkan oleh lembaga halal luar negeri.\
h. Registrasi sertifikat halal luar negeri wajib diperpanjang oleh pelaku usaha dengan mengajukan pembaruan paling lambat 3 (tiga) bulan sebelum masa berlaku registrasi sertifikat halal luar negeri berakhir.[10]

Berdasarkan hasil dari data yang diperoleh dapat diketahui mekanisme pendaftaran sertifikat halal untuk produk kosmetik luar negeri menurut Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal terdapat di dalam Pasal 47 yang menjelaskan bahwa produk halal luar negeri yang diimpor ke Indonesia tidak perlu diajukan permohonan sertifikat halalnya sepanjang sertifikat halal diterbitkan oleh lembaga halal luar negeri yang telah melakukan kerja sama saling pengakuan, yang mana ketentuan mengenai tata cara registrasi diatur dalam Peraturan Pemerintah Nomor 39 Tahun 2021 Tentang Penyelenggaraan Bidang Jaminan Produk Halal

Mengenai produk yang bersertifikat halal dari lembaga sertifikat luar negeri tentunya perlu diperhatikan, sebab tidak semua standar luar negeri dapat diterapkan di Indonesia. Maka dari itu telah disebutkan juga dalam UU-JPH bahwa terdapat kerjasama Internasional, yang mana kerjasama Internasional ini mengenai pengakuan yang dilakukan oleh MUI sebagai lembaga yang berwenang atas penilaian kesesuaian terhadap Lembaga Sertifikasi Halal Luar Negeri (LSHLN) yang pada dasarnya memiliki tugas melakukan penilaian terhadap produk yang ingin memiliki sertifikat halal.

Melindungi konsumen merupakan suatu kewajiban bagi pelaku usaha supaya konsumen mendapatkan haknya. Bagi konsumen muslim hal yang wajib didapatkan dari pelaku usaha ialah mengetahui kehalalan dari produk yang

9 Peraturan Pemerintah Nomr 39 Tahun 2021 Tentang Penyelenggaraan Bidang Jaminan Produk Halal, Pasal 133

10 Peraturan Pemerintah Nomr 39 Tahun 2021 Tentang Penyelenggaraan Bidang Jaminan Produk Halal, Pasal 134

mereka produksi. Untuk itu, pengakuan suatu produk merupakan hal yang penting dalam memproduksi barang yang akan diedarkan di wilayah Indonesia.

Selaku masyarakat yang bertindak sebagai konsumen sudah seharusnya kita mengetahui dan memahami aturan-aturan yang mengatur terkait produk yang sering kita gunakan, terlebih terhadap produk luar negeri yang saat ini digemari oleh masyarakat. Peraturan yang mengkhususkan mengenai perlindungan konsumen muslim di dalam UUJPH terdapat dalam pasal 24[11] yaitu tentang kewajiban pelaku usaha. Sehingga sebagai pelaku usaha/produsen tidak sembarangan memproduksi produknya.

Sejalan dengan aturan yang ada di dalam Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal, Undang-Undang Nomor 8 Tahun 1999 Tentang Perlindungan Konsumen pun terdapat aturan mengenai kewajiban pelaku usaha yang terdapat di dalam Pasal 4 poin a dan poin c diatur secara jelas mengenai hak dari konsumen antara lain: hak atas kenyamanan, keamanan, dan keselamatan dalam mengkonsumsi barang dan/atau jasa dan hak atas informasi yang benar, jelas, dan jujur mengenai kondisi dan jaminan barang dan/atau jasa.

Sejalan dengan teori perlindungan konsumen yaitu segala upaya yang menjamin adanya kepastian hukum untuk memberi perlindungan kepada konsumen. Maka sudah seharusnya para pelaku usaha memberitahukan tentang sertifikat halal yang telah para pelaku usaha dapatkan untuk produk kosmetik luar negeri itu sendiri

Legalitas Hukum Atas Sertifikasi Halal Produk Kosmetik Luar Negeri Yang Beredar Di Indonesia (Studi Pada Produk *Party Gel Polish*)

1. Sebelum Berlakunya Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal

Sebagai bentuk nyata kehadiran negara dalam melindungi konsumen produk tidak halal, maka terdapat pengaturan perundang-undangan yang sejak lama digunakan untuk mengendalikan peredaran produk halal. Peraturan-peraturan tersebut telah ada sebelum dibuatnya Rancangan Undang-Undang Jaminan Produk Halal (RUU JPH).

Pendaftaran dan penerbitan untuk sertifikat halal merupakan otoritas dari MUI sebelum adanya Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 tentang

11 Pelaku usaha yang mengajukan permohonan Sertifikat Halal wajib: a) memberikan informasi secara benar, jelas, dan jujur; b) memisahkan lokasi, tempat dan alat penyembelihan, pengolahan, penyimpanan, pengemasan, pendistribusian, penjualan, dan penyajian antar Produk Halal dan tidak halal; c) memiliki Penyelia Halal; dan d) melaporkan perubahan komposisi Bahan kepada BPJPH

Jaminan Produk Halal, lalu kewenangan yang melakukan audit atau pemeriksaan produk halal dilaksanakan oleh LPPOM-MUI. Sertifikat halal bagi produk yang dimohonkan oleh produsen berdasarkan Fatwa Majelis Ulama Indonesia.[12] Sertifikasi juga dilakukan oleh lembaga non-pemerintah atau lembaga swadaya masyarakat. Perihal pengakuan sertifkat halal dari luar negeri, MUI melaksanakan kerjasama dengan lembaga halal luar negeri. Lembaga sertifikasi luar negeri dapat diakui oleh MUI apabila lembaga tersebut memenuhi persyaratan dari MUI.

Ketentuan sertifikat halal sebelum adanya Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal bersifat *voluntary* (sukarela), meskipun terdapat pengecualian kewajiban bersertifikat halal yang ditujukan kepada pelaku usaha yang memang memproduksi produk dari bahan yang diharamkan dengan syarat bahwa pelaku usaha yang memproduksi produk dari bahan haram tetap diwajibkan mencantumkan keterangan tidak halal pada produknya.[13]

2. Sesudah Berlakunya Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal

Pengesahan Rancangan Undang-Undang Jaminan Produk Halal oleh Presiden RI ke-6, Presiden RI Susilo Bambang Yudhoyono dan Legislatif pada tanggal 17 Oktober 2014 sebagai Undang-Undang No. 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal (selanjutnya disebut UUJPH) menjadikan sertifikasi halal sebagai kewajiban (*mandatory*) terhadap produk yang diperjualbelikan.

Penjelasan umum UUJPH menyatakan bahwa berbagai peraturan perundang-undangan yang memiliki keterkaitan dengan pengaturan produk halal selama ini belum memberikan kepastian dan jaminan hukum bagi masyarakat Muslim. UUJPH secara resmi diberlakukan pada 2019 (lima tahun setelah disahkan) menjadi dasar hukum yang kuat bagi pengaturan dan standarisasi halal lebih lanjut di Indonesia.[14]

Dalam melaksanakan wewenangnya BPJPH bekerjasama dengan beberapa lembaga yaitu Kementerian dan/atau lembaga terkait, Lembaga Pemeriksa Halal (LPH), dan Majelis Ulama Indonesia (MUI). MUI adalah lembaga swadaya masyarakat yang mewadahi ulama. Sebagai bentuk perlindungan bagi konsumen muslim.

Pemerintah memberikan peran kepada BPJPH sebagai institusi yang

12 Hambali, *Pemberlakuan Sertifikasi Halal Secara Wajib Terhadap Produk Asing lMenurut Persetujuan Tentang Hambatan Teknis Dalam Perdagangan* (*Technical Barrier To Trade Agreement*), 51

13 Ibid., 53-54

14 Ibid., 51

memberikan layanan sertifikasi halal yaitu meliputi kegiatan pengajuan permohonan sertifikat halal dan penerbitan sertifikasi halal. Selanjutnya, MUI berperan dalam kegiatan pengkajian ilmiah terhadap hasil pemeriksaan dan pengujian kehalalan produk, serta pelaksanaan sidang fatwa halal. Terakhir, LPPOM-MUI berperan dalam melaksanakan kegiatan pemeriksaan dan pengujian kehalalan produk.[15]

Berdasarkan dari hasil data yang diperoleh dapat diketahui bahwa legalitas hukum atas sertifikasi halal produk luar negeri yang beredar di Indonesia sebelum diberlakukannya Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal adalah bersifat *voluntary* (sukarela) yang mana tidak semua pelaku usaha diwajibkan memiliki sertifikat halal untuk produknya. Lalu mengenai pendaftaran dan penerbitan untuk sertifikat halal merupakan otoritas dari MUI, dan kewenangan yang melakukan audit atau pemeriksaan produk halal dilaksanakan oleh LPPOM-MUI. Lalu mengenai pengakuan sertifkat halal dari luar negeri, MUI melaksanakan kerjasama dengan lembaga halal luar negeri. Lembaga sertifikasi luar negeri dapat diakui oleh MUI apabila lembaga tersebut memenuhi persyaratan dari MUI.

Legalitas hukum atas sertifikat halal untuk produk luar negeri yang beredar di Indonesia sesudah diberlakukannya Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal bersifat *mandatory* (kewajiban) yang berarti semua pelaku usaha yang ingin memasarkan produknya di Indonesia memiliki kewajiban untuk mendaftarkan produknya agar mendapatkan sertifikat halal.

Produk *Party Gel Polish* merupakan produk kuteks dari korea yang memiliki sertifikat halal dari LSHLN yang berada di Korea yaitu *Korea Halal*, yang mana LSHLN *Korea Halal* tersebut tidak tercantum di dalam *List* yang diakui oleh MUI. . Sesuai dengan pasal 46 UUJPH yaitu produk kosmetik luar negeri yang telah memiliki sertifikat halal dari negaranya dan apabila negara tersebut sudah tercatat dalam *list* negara yang berkerjasama secara internasional, maka negara tersebut tidak perlu mengajukan permohonan sertifikat halal lagi, sepanjang sertifikat halal tersebut diterbitkan oleh lembaga halal dari luar negeri yang telah berkerjasama secara internasional dengan Indonesia. Apabila di negara tersebut tidak terdapat lembaga halal luar negeri yang melakukan kerja sama internasional, maka pelaku usaha wajib melakukan sertifikasi halal.[16] Maka dari itu LSHLN *Korea Halal* yang mengeluarkan sertifikat halal

15 Republika.co.id, "Logo Halal BPJPH Seperti Apa? Logo produk halal tak juga diperkenalkan", https://m.republika.co.id/berita/px6pdu313/logo-halal-bpjph-seperti-apa (2 April 2022)

16 Sugeng Pamuji, "Minat Kerja Sama, 30 Lembaga Halal Luar Negeri Audiensi Virtual Dengan BPJPH", https://kemenag.go.id/read/minat-kerja-sama-30-lembaga-halal-luar-negeri-audiensi-virtual-dengan-

untuk produk kuteks *Party Gel Polish* dikatakan sebagai produk yang tidak halal dikarenakan belum teregister atau terdaftar di Indonesia melalui BPJPH.

Dengan adanya Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal sudah seharusnya masyarakat atau para pelaku usaha yang memiliki produk untuk mendaftarkan produknya kepada lembaga yang berkaitan. Ini guna sejalan dengan teori halal yang dibenarkan menurut Islam, hal ini agar si pelaku usaha dapat melepaskan diri seseorang dari bahaya atau ikatan yang membahayakan seseorang. Jika berkaitan dengan sesuatu yang dikonsumsi, tidak mengandung bahan-bahan yang tidak halal (haram).[17]

Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal juga lebih mempertegas terkait kepastian hukum terhadap produk yang akan diedarkan di Indonesia. Adanya Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal ini mengatur dan memperkuat berbagai regulasi halal yang selama ini tersebar di berbagai peraturan perundang-undangan. Di sisi lain Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal juga sebagai payung hukum (*umbrella act*) bagi pengaturan produk halal. Pengaturan jaminan produk halal (JPH) dalam undang-undang ini mencakup berbagai aspek tidak hanya obat, makanan, dan kosmetik akan tetapi lebih luas dari itu menjangkau produk kimiawi, produk biologi, rekayasa genetik, serta barang gunaan yang dipakai, digunakan, atau dimanfaatkan oleh masyarakat.

Kesimpulan

Mekanisme pendaftaran sertifikat halal untuk produk kosmetik luar negeri menurut undang-undang nomor 33 tahun 2014 tentang jaminan produk halal terdapat di dalam Pasal 47 yang menjelaskan bahwa produk halal luar negeri yang diimpor ke Indonesia tidak perlu diajukan permohonan sertifikat halalnya sepanjang sertifikat halal diterbitkan oleh lembaga halal luar negeri yang telah melakukan kerja sama saling pengakuan, yang mana ketentuan mengenai tata cara registrasi diatur dalam Peraturan Pemerintah Nomor 39 Tahun 2021 Tentang Penyelenggaraan Bidang Jaminan Produk Halal antara lain: pengajuan permohonan registrasi sertifikat halal, pemeriksaan kelengkapan dokumen permohonan sertifikasi halal, biaya registrasi sertifikat halal luar negeri, dan penerbitan registrasi sertifikat halal luar negeri.

Legalitas hukum atas sertifikasi halal produk kosmetik luar negeri yang beredar di Indonesia (studi pada produk *Party Gel Polish*) adalah atas sertifikasi halal produk luar negeri yang beredar di Indonesia sebelum diberlakukannya

bpjph-kvnro, (21 April 2022)

17 Anton Apriyantono, *Tanya Jawab Soal Halal*, 17.

Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal adalah bersifat *voluntary* (sukarela). Lalu mengenai pendaftaran dan penerbitan untuk sertifikat halal merupakan otoritas dari MUI. Selanjutnya sesudah diberlakukannya Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal bersifat *mandatory* (kewajiban), dan pendaftaran dan penerbitan untuk sertifikat halal menjadi otoritas dari BPJPH.

Produk *Party Gel Polish* merupakan produk kuteks dari korea yang memiliki sertifikat halal dari LSHLN yang berada di Korea yaitu *Korea Halal*, yang mana LSHLN *Korea Halal* tersebut tidak tercantum di dalam *list* negara yang berkerjasama secara internasional. Maka dari itu LSHLN *Korea Halal* yang mengeluarkan sertifikat halal untuk produk kuteks *Party Gel Polish* dikatakan sebagai produk yang tidak halal dikarenakan belum teregister atau terdaftar di Indonesia melalui BPJPH.

Daftar Pustaka

Amiruddin dan Zainal Asikin, *Pengantar Metode Penelitian Hukum*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2016

Apriyantono, Anton, *Tanya Jawab Soal Halal*, (Jakarta: Khairul Bayan, 2004

Charity, May Lim "Jaminan Produk Halal Di Indonesia (*Halal Products Guarantee In Indonesia*), *Jurnal Legislasi Indonesia*, Vol. 14, No. 01 (Maret 2017

Dahlan, Abdul Azis, et.al (eds), *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2003

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1991

Fahroni, Abdurrahmat, *Metode Penelitian & Teknik Penyusunan Skripsi*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2011

Hambali, *Pemberlakuan Sertifikasi Halal Secara Wajib Terhadap Produk Asing lMenurut Persetujuan Tentang Hambatan Teknis Dalam Perdagangan* (*Technical Barrier To Trade Agreement*), *Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 2, No. 2 (Desember 2019

Harjanti, Novita, "Kosmetika Kuku Antara Keindahan Dan Keamanan (Nail Cosmetic: Between Aesthetic and Safety)". *Jurnal Ilmu Kesehatan Kulit dan Kelamin 1*, Vol 21, No. 1 (April 2009), 56-59

Kalam, "Penjelasan Q.S Al-A'raf ayat 32", https://kalam.sindonews.com/ayat/32/7/al-araf-ayat-32

Pamuji, Sugeng, "Minat Kerja Sama, 30 Lembaga Halal Luar Negeri Audiensi Virtual Dengan BPJPH", https://kemenag.go.id/read/minat-kerja-sama-30-lembaga-halal-luar-negeri-audiensi-virtual-dengan-bpjph-kvnro, (21 April 2022)

Peraturan Pemerintah Nomor 39 Tahun 2021 Tentang Penyelenggaraan Bidang Jaminan Produk Halal,

Republika.co.id, "Logo Halal BPJPH Seperti Apa? Logo produk halal tak juga diperkenalkan", https://m.republika.co.id/berita/px6pdu313/logo-halal-bpjph-seperti-apa (2 April 2022)

Suparto, Susilowati, "Harmonisasi Dan Sinkronisasi Pengaturan Kelembagaan Sertifikasi Halal Terkait Perlindungan Konsumen Muslim Indonesia", *Mimbar Hukum*, Vol. 28, No. 3 (Oktober 2016

Susanti, Dyah Ochtorina dan A'an Efendi, *Penelitian Hukum* (*Legal Research*), (Jakarta: Sinar Grafika, 2015

Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal

STUDI ANALISIS KOMPERATIF TENTANG RENCANA PEMBERLAKUAN GANJA MEDIS DI INDONESIA MELALUI TINJAUAN KEAGAMAAN DAN KEMANUSIAAN

Eka Mulyo Yunus[1], Rahmat Farhan Habibi[2], Rizky Anugrah[3], Raihan Qodrian[4]

[1]*Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang*

[2]*Politeknik Teknologi Nuklir Indonesia-BRIN*

[3]*Politeknik LPP Yogyakarta*

[4]*Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta*

eka_mulyo_yunus_2004026017@walisongo.ac.id, rahmatfarhanhabibi16@gmail.com, 310.rizky.anugrah@gmail.com, qodrianraihan5822@gmail.com

Abstrak

Secara umum ganja tidak menyebabkan ketagihan seperti halnya morfin. Ganja juga tidak pernah menimbulkan overdosis dan sifat agresif bagi penggunanya. Dampak positif ganja salah satunya didapatkan dari kadar THC (*Tetrahydrocannabiol*) yang dapat menghilangkan rasa sakit penderita glaukoma. Di dalam tanaman ganja, para peneliti menemukan komponen zat aktif yang kemungkinan bisa membantu dalam pengobatan. Komponen tersebut ialah senyawa kimia yang disebut *cannabinoids*. Penelitian tentang ganja medis ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode kepustakaan (*library research*) dengan pisau analisis-deskripsi dan studi komperatif serta menggunakan gambaran lapangan saat ini dengan *field-observation.* Penelitian ini bertujuan untuk memberikan pandangan analisis dengan metode komperatif/perbandingan melalui dampak dan efek pemberlakuan ganja secara medis maupun mendapatkan legalitas dalam kehidupan masyarakat sebagai alat medis melalui pandangan agama dan kemanusiaan yang dibungkus dengan peraturan perundang-undangan Indonesia tentang batasan penggunaan benda maupun tumbuhan yang termasuk dalam golongan narkotika di Indonesia. Hasil dalam penelitian ini menjelaskan bahwa ganja memiliki kebermanfaatan dalam dunia medis dan pernah dilakukan oleh ilmuwan Islam terdahulu yakni,

Ibnu Sina bahwa ganja efektif mengobati asam urat, luka infeksi, edema, dan sakit kepala yang parah. Namun ganja juga memiliki efek samping apabila berlebihan dalam penggunaan dan dosisnya, sehigga diperlukan pengawasan yang ketat dalam penggunannya di dunia medis. Berangkat dari hal tersebut juga, Indonesia saat ini belum memberikan fatwa ataupun aturan yang sesuai dalam penggunaan ganja dalam dunia kesehatan. Penelitian juga direkomendasikan kepada akademis medis dan kesehatan, hukum pidana, dan pengawasan fatwa hukum Islam untuk memutuskan posisi ganja dalam medis.
Kata kunci: *Ganja, medis, pengobatan, putusan, Indonesia*

Pendahuluan

Perspektif ganja medis di Indonesia saat ini masih memiliki kontradiksi dalam penyuluhan maupun dalam penggunaan sebagai alat *anestesi* dalam kacamata ilmu kesehatan, juga sebagai obat untuk beberapa penderita penyakit, seperti *celeberal palsy,* dan sebagainya. Penggunaan ganja memiliki kontra yang begitu mendalam dalam kebutuhan manusia melalui tinjauan keagamaan dan kesehatan atau kemanusiaan. Efek yang diberikan dalam ganja sendiri, melalui penggunaan yang berlebihan akan memberikan kerusakan yang fatal dalam otak, namun di lain hal, ganja juga sebagai penawar rasa sakit dalam beberapa penyakit langka di dunia. Peran agama sebagai pengatur tatanan kehidupan manusia sebagai pemahaman fundamentalis agar manusia tidak terjerumus dalam kebatilan[1]. Aturan dalam tingkah laku umat manusia dalam pandangan Islam disebut sebagai hukum Islam. Hukum Islam yang merupakan proses penggalian solusi permasalahan yang bersinggungan dengan syariat dan kehidupan umat dalam memperoleh *istinbat* dalam suatu permasalahan.

Seiring berjalannya waktu transformasi dalam kehidupan social akan berkembang sehingga menyebabkan perubahan secara berkala akan tingkah laku manusia. Hukum Islam memiliki sifat yang universal dalam kehidupan umat beragama, sehingga dapat digunakan dalam nilai social dan kemanusiaan[2]. Namun landasan hukum nasional dalam negara Indonesia, memiliki pertimbangan yang sah di mata hukum. Hal ini tertulis dalam UU No 35 tahun 2009, yang mana ganja sendiri termasuk dalam narkotika golongan I yang hanya dapat digunakan sebagai ilmu pengetahuan, teknologi dan riset[3]. Ini berarti, apabila ganja digunakan dalam alat kesehatan dan medis maka perilaku tersebut telah melanggar peranturan Undang-Undang tersebut, walaupun penggu-

1 Diana Ana Sari, "Makna Agama Dalam Kehidupan Modern," *Cakrawala: Jurnal Studi Islam* 14, no. 1 (2019): 16–23, https://doi.org/10.31603/cakrawala.v14i1.2483.

2 M. Ainur Rifqi and A. Halil Thahir, "Tafsir Maqasidi: Membangun Paradigma Tafsir Berbasis Mashlahah," *Millah* 18, no. 2 (2019): 335–56, https://doi.org/10.20885/millah.vol18.iss2.art7.

3 Rahmi Ayunda and A Latar Belakang, "Peluang Dan Tantangan Legalısası Penggunaan Ganja Untuk Kepentıngan Medıs Dı Indonesıa Dıtınjau Darı Perspektıf Uu Kesehatan," *Combines* 1, no. 1 (2021): 331–40.

naan ganja sebagai alat kesehatan dan medis di dalam masyarakat sudah lumrah digunakan, namun perilaku tersebut masih illegal di pandangan hukum Indonesia.

Problematika yang hadir saat ini adalah bagaimana legalisasi penggunaan ganja dalam kepentingan medis di Indonesia dan juga bagaimana hal yang memiliki ketersinggungan tersebut mendapat pandangan yang lebih khusus dalam agama. Hal ini menjadi rumusan masalah dalam penelitian kami dengan membuka alur permasalahan tentang studi analisis komperatif tentang rencana pemberlakuan ganja medis di Indonesia melalui tinjauan keagamaan dan kemanusiaan. Perumusan masalah dalam penelitian ini juga mengacu kepada bagaimana rencana pemberlakuan ganja medis di Indonesia melalui tinjauan keagamaan dan kemanusiaan. Tujuan yang kami hadirkan dalam penelitian adalah memberikan pandangan analisis dengan metode komperatif/perbandingan melalui dampak dan efek pemberlakuan ganja secara medis maupun mendapatkan legalitas dalam kehidupan masyarakat sebagai alat medis melalui pandangan agama dan kemanusiaan yang dibungkus dengan peraturan perundang-undangan Indonesia tentang batasan penggunaan benda maupun tumbuhan yang termasuk dalam golongan narkotika di Indonesia.

Dalam mengiringi penelitian kami maka diperlukan alur penelitian atau kerangka berfikir. Menilik tentang bagaimana dan pengetahuan ganja dalam ilmu kesehatan dan medis merupakan langkah pengkajian khusus yang mana saat ini banyak penyakit yang memerlukan penawar ganja sebagai alat penawar rasa sakit maupun kejang. Secara umum ganja tidak menyebabkan ketagihan seperti halnya morfin. Ganja juga tidak pernah menimbulkan overdosis dan sifat agresif bagi penggunanya. Dampak positif ganja salah satunya didapatkan dari kadar THC (Tetrahydrocannabiol) yang dapat menghilangkan rasa sakit penderita glaukoma. THC pada ganja juga memiliki efek analgesic yang dimana pada dosis rendahnya saja sudah berdampak bagi pasien. Apabila kadar THC diperkaya maka akan menjadi berguna sebagai pengobatan[4]. Dalam pandangan konsumtif ganja menurut Ibnu Hajar Al-Asqolani melalui penukilan ijma' (kesepakatan alim ulama tetang haramnya ganja dengan berkata: barang-siapa yang menghalalkannya, niscayalah dia telah kafir dengan kata lain dalam mengkomsumsi ganja menurut beberapa ijma ulama maka kafirlah baginya. (kitab *Az-Zawajir 'an Iqtiraf al-abair*)[5]. Akan tetapi para ahli *fiqh* dari imam em-

4 Syamsul Malik, Luriana Manalu, and Rika Juniarti, "Legalisasi Ganja Dalam Sektor Medis Perspektif Hukum," *Jurnal Rechten: Riset Hukum Dan Hak Asasi Manusia* 2, no. 2 (2020): 1–9.

5 Aulia Ahsan, "Analisis Terhadap Pengobatan Menggunakan Ganja (Cannabus Sativa) Perspektif Hukum Islam Dan Hukum Positif Di Indonesia," 2019, 10–48.

pat mazhab seperti: Imam Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali sepakat bahwa tentang bolehnya seseorang mengobati penyakit yang dideritanya. Pendapat para ulama tersebut didasari dengan banyaknya dalil-dalil yang menunjukan tentang kebolehan mengobati penyakit. Di antara dalil-dalil tersebut diriwayatkan oleh imam Muslim *"setiap penyakit pasti memiliki obat. Apabila sebuah obat sesuai dengan penyakitnya maka dia akan sembuh dengan seizin Allah Subhanahu Wa Ta'ala"* (H.R Muslim)[6]. Menilik hal tersebut peranan ganja sebagai alat maupun medis patut diperhitungkan, hal ini dinilai melalui kebermanfaatan ganja dalam dunia medis yang dapat berguna, seperti memperlambat penyakit *Alzheimer* yang menyerang otak, memiliki efek pembantu dalam menenangkan kecemasan seseorang, sampai kepada dapat meningkatkan kapasitas paru-paru dalam tubuh manusia[7]. Melalui hal ini, diperlukan analisis komperatif tentang bagaimana keberlakuan ganja medis dalam konteks kesehatan di Indonesia dengan media perbandingan hukum dan agama.

Pengikatan penelitian ini juga berasal kepada penelitian terdahulu yang digunakan sebagai landasan rujukan untuk mengeksplorasi objek permasalahan lebih luas dan implisit. Pada penelitian Lokollo dkk., (2020), "Kebijakan Formulasi Undang-Undang Narkotika Dalam Legalisasi Penggunaan Ganja Sebagai Bahan Pengobatan Di Indonesia." *Jurnal Belo.* Mengemukakan tentang rencana pemberlakuan ganja sebagai bahan pengobatan dengan analisis pertimbangan UU No.35 tahun 2009, bahwa mengemukakan tentang ketidaksetujuan dalam penggunaan ganja secara rekreasi tanpa adanya batasan dari pihak yang berwenang untuk mengaturnya. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan menggunakan teknik kepustakaan dan analisis. Penelitian ini menyimpulkan tentang tentang penggolongan ganja sebagai narkotika golongan I agar dapat dipindahkan ke dalam golongan II atau III serta memberikan saran dan rekomendasi untuk dapat meninjau kembali keputusan UU No.35 tahun 2009[8].

Dalam penelitian terdahulu selanjutnya, dalam objek permasalahan perubahan hukum yang bersifat tentang kehalalan dan keharaman objek hukum Sahlul Fuad, (2020), "Ahkam Al-Khams Dalam Dinamika Pemikiran Hukum Islam Dan Perubahan Sosial." *Tajdid: Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Kemanusiaan.* Menjelaskan tentang bagaimana perubahan dan dinamika apa saja yang dapat berubah sesuai dengan keadaan sosial manusia. Penelitian ini menjelas-

6 Muhammad Fu'ad Abdul Baqi, *Shahih Bukhari Muslim* (*Al-Lu'lu Wal Marjan*), 2017.

7 Ayunda and Belakang, "Peluang Dan Tantangan Legalısası Penggunaan Ganja Untuk Kepentıngan Medıs Dı Indonesıa Dıtınjau Darı Perspektıf Uu Kesehatan."

8 Leonie Lokollo, Yonna Beatrix Salmor, and Erwin Ubwarin, "Kebijakan Formulasi Undang-Undang Narkoɵ tika Dalam Legalisasi Penggunaan Ganja Sebagai Bahan Pengobatan Di Indonesia," *Jurnal Belo* 5, no. 2 (2020): 1–20.

kan tentang standarisasi *ahkam al-Khams* atau standarisasi hukum Islam, yang mengungkap tentang perilaku *mukallaf* sebagai subjek maupun objek hukum. Penelitian menggunakan metode penelitian kualitatif dengan kepustakaan. Penelitian ini menyimpulkan bahwa setiap perubahan sosial dan dinamika yang ada dalam masyarakat akan selalu diawasi dengan hukum Islam dengan kalasifikasi itu wajib, sunnah, haram, mubah maupun makhruh[9].

Namun sejatinya ganja juga merupakan produk hukum nasional yang diatur dalam peraturan perundang-undangan republik Indonesia, sehingga memiliki batasan sampai kepada larangan dalam penggunaannya. Sehingga, pada penelitian J. Murdomo, dkk (2021), menjelaskan tentang wacana dalam pelegalisasian ganja di Indonesia dan mengangkat isu kenapa ganja di Indonesia tidak mendapatkan legalitasnya. Penelitian ini juga mendeskripsikan alasan Indonesia tidak memberikan leglitas ganja melalui hukum pidana positif Indonesia dengan segala keuntungan dan resiko yang akan diterima masyarakat. Penelitian ini menyimpulkan bahwa ganja tidak dapat di legalisasikan dengan berbagai factor yang dapat merusak tubuh manusia, baik itu kesehatan, fisik maupun psikis. Namun perlu adanya aturan yang sah, apabila ganja tersebut digunakan dalam praktik medis dan digunakan untuk menyelamatkan kehidupan manusia[10].

Perbedaan penelitian yang kami angkat dengan penelitian terdahulu, yakni dengan elaborasi empat hal pokok yang mengiringi kehidupan manusia, yakni agama, hukum, kesehatan dan social. Penelitian ini juga akan mengungkap tentang dampak positif dan negative dari ganja itu sendiri dan menganalisa dengan studi komperatif melalui tinjauan hukum, agama dan kesehatan. Penelitian ini juga akan memberikan pandangan baru tentang legalitas ganja medis di Indonesia.

Secara tinjauan kepustakaan yang digunakan sebagai landasan teoritis, ganja sebagai tumbuhan semak yang memiliki tiga jenis penggolongan dalam golongan tanaman perdu, yakni *cannabis sativa, cannabis indica,* dan ganja hutan merupakan tumbuhan yang memiliki dua senyawa aktif *cannabinoids* yang sudah diteliti antara lain *delta*-9-*tetrahydrocannabinol* (THC) dan *cannabidiol* (CBD)[11]. Narkotika, psikotropik dan zat adiktif lain yang disingkat NAPZA atau sering disebut masyarakat adalah "narkoba". NAPZA didefinisikan sebagai setiap bahan kimia/zat yang bila masuk ke dalam tubuh akan mempengaruhi

9 Sahlul Fuad, "Ahkam Al-Khams Dalam Dinamika Pemikiran Hukum Islam Dan Perubahan Sosial," *Tajdid: Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Kemanusiaan* 4, no. 1 (2020): 16–28.

10 JS Murdomo et al., "Pandangan Hukum Pidana Terhadap Legalisasi Ganja Di Indonesia," *Jurnal Kajian Hukum* 6, no. 1 (2021): 12–19.

11 Lokollo, Salmor, and Ubwarin, "Kebijakan Formulasi Undang-Undang Narkotika Dalam Legalisasi Pengg gunaan Ganja Sebagai Bahan Pengobatan Di Indonesia."

fungsi tubuh secara fisik dan psikologis[12]. Kebutuhan ganja sebagai salah satu obat dalam dunia medis sudah ada sejak berabad-abad lalu. Terdapat Beberapa zat aktif yang ditemukan pada ganja, Zat aktif yang ditemukan pada ganja sampai saat ini sejumlah 60 *cannabinoid*, diantaranya Δ9-THC (*Delta 9 Tetrahydrocanabinol*), CBD (*Canabideol*), CBN (*Canabinol*), CBC (*Cannabichromene*), CBG (*Cannabigerol*) dan lain-lain[13]. Dalam permasalahan tersebut maka Islam harus memiliki tempat dalam problematika social di dalam masyarakat, terkhususnya dalam penetapan hukum, yang mana dalam konsep hukum *syara',* para *fuqaha* menetapkan tiga proses yang harus dilewati, yaitu pembuat hukum (*al-Hakim*), perbuatan dari hukum (*mahkum bih*) dan subjek dari hukum (*mahkum alaih*)[14]. Maka dari itu diperlukan disiplin ilmu untuk mengungkapkan hukum Islam, melalui kaidah *ushul fiqh* yang berwazan kepada kata *al-qa'idah* yang bermakna "dasar atau tumpuan umum", sehingga dalam terminology dasar kaidah *ushul fiqh* merupakan suatu proses untuk men-genaral semua hukum-hukum yang ada dalam *fiqh* yang bersifat partikular[15].

Metode Penelitian

Metodologi merupakan suatu terapan yang digunakan dalam penelitian untuk mengemukakan hasil dari penelitian serta sebagai sarana kritis untuk menjelaskan objek material dan formal dalam suatu penelitian[16]. Dalam penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode kepustakaan (*library reasearch*) dengan pisau analisis-deskripsi dan studi komperatif serta menggunakan gambaran lapangan saat ini dengan *field-observation*[17]. Penelitian ini memiliki dua data utama yang digunakan untuk penyusunan penelitian yakni, data primer dan sekunder. Data primer dalam penelitian ini berasal dari literatur ilmiah kesehatan, jurnal ilmiah kesehatan dan agama, UU No 35 tahun 2009, serta fenomena penyakit dan alat medis saat ini yang sebagian memerlukan ganja sebagai produk medisnya. Serta data sekunder dalam penelitian ini berupa produk ilmiah yang mendukung, tanggapan beberapa tokoh narasumber tentang produk medis ganja dan pandangan beberapa tokoh agama, kesehatan dan hukum. Penelitian digunakan untuk menganalisis studi

12 Anastasia Venny Yustiana, Luh Nyoman, and Alit Aryani, "Gangguan Psikotik Akibat Penggunaan Ganja (Cannabis) : Studi Kasus," *Medicina* 50, no. 2 (2019): 400–403, https://doi.org/10.15562/Medicina.v50i2.123.

13 Lisa Samuelsen, Johan Kim Reeslev, and Michael Lyngbæk Christensen, "Medical Cannabis An Alternaa tive to Morphine and Ibuprofen as a Treatment for Chronic Pain," 2018.

14 Fuad, "Ahkam Al-Khams Dalam Dinamika Pemikiran Hukum Islam Dan Perubahan Sosial."

15 Duski Ibrahim, *Al-Qawa'id Al-Fiqhiyah* (*Kaidah-Kaidah Fiqih*), vol. 44, 2019.

16 Wahyudin Darmalaksana, "Metode Penelitian Kualitatif Studi Pustaka Dan Studi Lapangan," *Pre-Print Digital Library UIN Sunan Gunung Djati Bandung*, 2020, 1–6.

17 Sirajuddin Saleh, *Analisis Data Kualitatif*, 1st ed. (Bandung: Pustaka Ramadhan, 2017).

analisis komperatif tentang rencana pemberlakuan ganja medis di Indonesia melalui tinjauan keagamaan dan kemanusiaan.

Hasil dan Pembahasan

A. Pengaruh Ganja Dalam Medis dan Tubuh

Secara umum ganja tidak menyebabkan ketagihan seperti halnya morfin. Ganja juga tidak pernah menimbulkan overdosis dan sifat agresif bagi penggunanya. Dampak positif ganja salah satunya didapatkan dari kadar THC (*Tetrahydrocannabiol*) yang dapat menghilangkan rasa sakit penderita glaukoma. THC pada ganja juga memiliki efek analgesic yang dimana pada dosis rendahnya saja sudah berdampak bagi pasien. Apabila kadar THC diperkaya maka akan menjadi berguna sebagai pengobatan[18]. Dalam naskah kuno India dan China, ganja digunakan untuk menghilangkan rasa sakit (*analgesik*) dan untuk pengobatan berbagai penyakit antara lain arthritis, yang dimana ganja diketahui bisa meredakan rasa nyeri,serta peradangan, lalu penyakit epilepsi. Dalam penelitian di Virginia Commonwealth University, ganja dipercaya dapat menghilangkan rasa sakit setelah melahirkan bagi warga zaman dulu.

Di dalam tanaman ganja, para peneliti menemukan komponen zat aktif yang kemungkinan bisa membantu dalam pengobatan. Komponen tersebut ialah senyawa kimia yang disebut *cannabinoids*. *Cannabinoids* banyak ditemukan dalam tanaman ganja. Dua senyawa aktif *cannabinoids* yang sudah diteliti antara lain *delta*-9-*tetrahydrocannabinol* (THC) dan *cannabidiol* (CBD). Zat-zat tersebut bisa membantu menyembuhkan serta mengurangi gejala penyakit tertentu seperti radang usus (*inflammatory bowel disease*/IBD), kanker, juga dapat meningkatkan nafsu makan bagi penderita HIV/AIDS, hepatitis C, gangguan stres, pascatrauma, glaukoma, epilepsi, dan beberapa penyakit lain[19].

Dikarenakan sifatnya halusinogen dampak negatif yang timbul dari penggunaanya adalah seseorang menjadi malas dalam beraktivitas. Efek paling buruk yang ditimbulkan jika keseringan dalam menggunakannya dalam dosis yang berlebihan maka reaksi pemakainya menjadi lambat, rasa cemas, sikap kurang waspada terhadap lingkungan, serta euphoria yang merupakan keadaan yang senang sekali akibat pengaruh yang timbul akibat mengkonsumsi narkotika, mengikuti hilangnya rasa nyeri.

Kebutuhan ganja sebagai salah satu obat dalam dunia medis sudah ada sejak berabad-abad lalu. Terdapat Beberapa zat aktif yang ditemukan pada ganja, Zat aktif yang ditemukan pada ganja sampai saat ini sejumlah 60 *canna-*

18 Malik, Manalu, and Juniarti, "Legalisasi Ganja Dalam Sektor Medis Perspektif Hukum."

19 JS Murdomo et al., "Pandangan Hukum Pid ana Terhadap Legalisasi Ganja Di Indonesia," *Jurnal Kajian Hukum* 6, no. 1 (2021): 12–19.

binoid, diantaranya Δ9-THC (Delta 9 *Tetrahydrocanabinol*), CBD (*Canabideol*), CBN (*Canabinol*), CBC (*Cannabichromene*), CBG (*Cannabigerol*) dan lain-lain[20]. Di dalam ganja, para peneliti menemukan komponen zat aktif yang kemungkinan bisa membantu pengobatan. Komponen itu ialah senyawa kimia yang disebut *cannabinoids*. *Cannabinoids* banyak ditemukan dalam ganja. Dua senyawa aktif *cannabinoids* yang sudah diteliti antara lain *delta*-9- *tetrahydrocannabinol* (THC) dan *cannabidiol* (CBD)[21].

Zat-zat tersebut konon bisa membantu menyembuhkan dan mengurangi gejala penyakit tertentu seperti radang usus (*inflammatory bowel disease*/IBD), kanker, juga dapat meningkatkan nafsu makan pada penderita HIV/AIDS, hepatitis C, gangguan stres, pascatrauma, glaukoma, epilepsi, dan beberapa penyakit lain. Hal ini didukung oleh Komite Pakar Ketergantungan Obat (ECDD) WHO bahwa CBD yang terkandung dalam tanaman ganja mungkin memiliki manfaat terapi untuk sejumlah penyakit antara lain penyakit *AlZheimer*, penyakit Parkinson, depresi, kanker, diabetes, penyakit kardiovaskular, dan kecemasan (*anxiety*) (ECDD WHO, 2017).

Selain itu, terdapat zat aktif lain seperti *Cannabigerol* (CBG) dan *Cannabichromene* (CBC)yang memiliki fungsi tersendiri dalam bidang medis. Cannabigerol (CBG) adalah jenis *Cannabinoid* yang tidak memiliki sifat psikoaktif. Memiliki aktivitas anti tumor in-vitro, bersifat antibakterial[22]. CBG adalah cannabinoid pertama kali diidentifikas dan prekursor asam CBG terbukti menjadi cannabinoid biogenik pertama diproduksi di pabrik[23]. Selanjutnya Kandungan CBC (*Cannabichromene*) yang berfungsi sebagai anti mikroba, efek anti implamantologi dan bersifat analgesik walaupun masih sedikit penelitian CBC secara farmakologi dikarenakan CBC dalam ganja berkisar 0,7-0,8%, sehingga abundance relatif sangat kecil.

Berikut adalah beberapa manfaat ganja dalam bidang medis:

1. Alzheimer, Berdasarkan penelitian oleh Scripps Research Institute, ganja diketahui bisa memperlambat penyakit Alzheimer yang menyerang otak. Hasil ini juga telah diterbitkan dalam jurnal *Molecular Pharmaceutics*.
2. Kecemasan, Peneliti dari Harvard Medical School menemukan bahwa ganja memiliki efek yang bisa membantu menenangkan kecemasan seseorang. Tentu saja, hal ini hanya berlaku dengan penggunaan ganja dalam

20 Muhammad Tayyab and Durre Shahwar, "Analysis of Cannabis Sativa L . from Four Different Areas of Pakistan," *Egyptian Journal of Forensic Sciences* 5, no. 3 (2015): 114–25, https://doi.org/10.1016/j.ejfs.2014.07.008.

21 Erin M Rock et al., "Interaction between Non-Psychotropic Cannabinoids in Marihuana : Effect of Cannabigerol (CBG) on the Anti-Nausea or Anti-Emetic Effects of Cannabidiol (CBD) in Rats and Shrews," 2011, 505–12, https://doi.org/10.1007/s00213-010-2157-4.

22 Rock et al.

23 Zeineb Aturki and Francesca Mariani, "Analysis of Cannabinoids in Cannabis Sativa L . Extracts," 2021.

dosis yang tepat. Penggunaan ganja dalam dosis tinggi justru bisa meningkatkan kecemasan dan pikiran paranoid

3. Kesehatan paru-paru, Penelitian dalam *Journal of the American Medical Association* menemukan bahwa ganja bisa meningkatkan kapasitas paru-paru. Hal ini bertentangan dengan kepercayaan banyak orang bahwa ganja bisa menurunkan kapasitas dan kemampuan paru-paru. Dalam penelitian tersebut, para peneliti menggunakan sampel dari 5.115 orang dewasa muda yang berumur sekitar 20 tahun. Sejumlah perokok tembakau diketahui kehilangan fungsi paru-parunya sepanjang waktu tersebut. Namun, hal ini tidak terjadi pada pengguna ganja yang justru memperlihatkan peningkatan kapasitas pada paru-parunya. Hal ini terkait dengan cara penggunaan mariyuana yang umumnya diisap dalam-dalam. Karena alasan itulah, para peneliti menyimpulkan hal ini bisa saja menjadi semacam latihan untuk paru. Namun paparan jangka panjang dari asap mariyuana dengan dosis tinggi secara perlahan akan merusak paru-paru
4. Multiple sclerosis, Multiple sclerosis (MS) adalah penyakit yang menyerang saraf-saraf pusat seperti saraf otak, sumsum tulang belakang, dan sarafoptik. Sebuah penelitian yang dilakukan di Canadian Medical Association Journal menemukan bahwa cannabioids yang ditemukan dalam ganja bisa menurunkan gejala dan rasa sakit yang disebabkan oleh MS.
5. Penyakit parkinson, Penelitian yang diterbitkan dalam medPage Today menemukan bahwa ganja bisa digunakan untuk mengatasi tremor dan meningkatkan kemampuan motorik pada pasien yang terkena penyakit parkinson.
6. Mengatasi Gangguan jiwa, Penelitian lain yang diterbitkan oleh Clinical Psychology Review membuktikan bahwa mariyuana dapat membantu mengatasi masalah kesehatan jiwa tertentu. Para peneliti juga menemukan bukti lain, jika tanaman ini mampu menghilangkan depresi dan gejala gangguan stres pasca trauma. Walau demikian, mariyuana bukanlah jenis obat yang tepat untuk masalah Kesehatan jiwa, seperti psikosis dan gangguan bipolar. Sebab tanaman ini justru akan memperparah gejala gangguan bipolar tersebut.

Akan tetapi ganja juga memiliki dampak negatif yang ditimbulkan yaitu dapat merusak pembuluh darah, dapat mempengaruhi otak sehingga otak hanya memiliki memori jangka pendek, menghancurkan sel-sel otak dan kandungan dari zat psikoaktifnya dapat menyebabkan kecanduan.

Dilihat dari aspek psikologi dan aspek fisik, penggunaan tanaman ganja secara berlebihan akan mengakibatkan gangguan pada psikologis dan juga

pada kesehatan karena dapat merusak jaringan otak secara permanen dan dapat mengakibatkan penggunanya mengalami perubahan proses berfikir dan membuat seseorang sulit mengenali lingkungan serta identitasnya. Ganja membuat seseorang mengalami halusinasi. Dalam kondisi tertentu pemakainya menerima bisikan-bisikan yang ada dalam otak akibat pengaruh ganja, hal tersebut dapat membuat pemakainya bertingkah aneh dan melakukan tindakan yang ada dibawah sadar.

Meski manfaat ganja untuk medis belum begitu banyak diteliti, namun pada beberapa studi kasus kecil, penggunaan ganja pada pasien kanker dapat mengurangi mual dan pusing usai menjalani kemoterapi. Para penderita kanker biasanya menikmati pengobatan ganja salah satunya melalui makanan seperti kue. dalam pemakaian ganja pada makanan tetap harus menggunakan izin tertentu. Pengawasan ketat atas penggunaan ganja sebagai obat medis, tak lepas dari efek samping yang dapat ditimbulkan. Pada kondisi pasien yang berbeda, penggunaan ganja bisa membuat perubahan mood seperti mendadak ceria, santai, mengantuk, atau justru menjadi cemas. Efek samping tersebut bisa bertahan 1-3 jam[24].

B. Pandangan Ganja Medis dalam Fatwa Agama Islam

Dalam kedudukannya ganja memiliki kedudukan yang sama dengan *khamr,* yakni termasuk kepada benda atau tumbuhan yang dapat memabukkan atau kehilangan akal. Pendapat tentang penggunaan ganja juga memiliki pro dan kontra dalam *ikhtilaf* ulama, menurut Al- hafidz Adz-Dzahabi berkata: kecanduan yang diakibatkan oleh olahan daun rami atau yang biasa dikenal di kalangan masyarakat yaitu daun ganja maka hukum dari mengkomsumsi nya haram sebagai minuman keras. Pemakiannya berhak mendapatkan hukuman, sebagaimana hukuman peminuman khomar dan dia lebih busuk dari minuman itu (kitab *Al-Hafidz Adz-Dzahabi*).

Pada hakikatnya segala sesuatu *mazru'at* yang diciptakan Allah Swt baik itu tumbuhan atau nabati, yang ada di bumi adalah halal dan dapat dimanfaatkan, hal ini sesuai dengan Q.S Al-Jasiyah ayat 13,

وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Dan Dia telah menundukkan untukmu apa yang di langit dan apa yang di bumi semuanya, (sebagai rahmat) daripada-Nya. Sesungguhnya pada

24 Arie Indra Pranata et al., "Strategi Edukasi Lingkar Ganja Nusantara (Lgn) Dalam Pemanfaatan Ganja Sebagai Obat" 9, no. 2 (2021): 1–14.

yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (*kekuasaan Allah*) *bagi kaum yang berfikir.*

Rasulullah Saw diutus Allah untuk membawa rahmat bagi semesta alam dengan menanamkan jiwa harapan dan optimisme bagi setiap insan dalam kondisi apapun. Semangat inilah yang menyelimuti pesan dan petunjuk beliau tentang pengobatan sebagaimana dirangkum oleh Imam Ibnul Qayyim dalam kitab Zadul Ma'ad (Juz IV) yang dikenal dengan At-Thibb An-Nabawi (Pengobatan Nabi). Diantaranya sabda beliau: "*Setiap penyakit ada obatnya, maka jika obat telah mengenai penyakit maka akan sembuh dengan izin Allah Swt"* (HR. Muslim) dan dalam hadits dalam riwayat Imam Ahmad *"Sesungguhnya Allah tidaklah menurunkan penyakit kecuali telah menurunkan untuknya obat yang diketahui oleh orang yang mengetahuinya dan tidak diketahui oleh orang yang tidak mengetahuinya."* (HR.Ahmad).

Perluasan kebutuhan umat juga dijelaskan dalam potongan ayat Q.S Al-Hajj ayat 78 dan Al-Baqarah ayat 185, yang dalam redaksinya,

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

Dan (*Dia*) *sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan.* (*al-Hajj* [*22*]*: 78*)

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. (*Al-Baqarah* [*2*]*: 185*)

Jika kita meninjau kedua ayat tersebut secara bersama, maka akan muncul satu kesimpulan, ketika Allah memberikan suatu peraturan syari'at dalam umat Islam atau umat nabi Muhammad Saw, maka tidak suatu hal berisfat atau bertujuan untuk menyulitkan manusia dalam menjalankan perintah Allah. Hukum Islam sejatinya bersifat fleksibel dan mudah di jalankan, sehingga tidak ada tujuan untuk membebankan para penganutnya diluar kemampunya yang mereka miliki.

Hal ini sejalan dengan salah satu kaidah *ushul fiqh*, yakni

اَلْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيْرَ

Kesulitan itu mendatangkan kemudahan

Maksud kaidah ini, yakni adalah memberikan kemudahan pengerjaan sesuatu yang bersinggungan dengan ibadah melalui hukum-hukum dan

penerapannya menimbulkan kesukaran bagi *mukallaf*/manusia, maka hukum *syara'* memberikan keringanan sehingga dapat dilaksanakan[25].

Jika kita nisbatkan dalam penggunaan ganja dalam proses, dan benar-benar memerlukan hal tersebut dengan tinjauan kebutuhan medis pasien dan juga segi kebermanfaatan yang ada, seperti membantu menyembuhkan dan mengurangi gejala penyakit tertentu seperti radang usus (*inflammatory bowel disease*/IBD), kanker, juga dapat meningkatkan nafsu makan pada penderita HIV/AIDS, hepatitis C, gangguan stres, pascatrauma, glaukoma, epilepsi, dan beberapa penyakit lain, dengan catatan tidak menemukan alternatif lain dalam penggunaan tersebut, maka besar kemungkinan akan munculnya peraturan atau fatwa terbaru dalam ganja medis.

Secara pandangan empat madzhab besar di dunia, kalangan madzhab Imam Malik menjelaskan tentang keharaman ganja dalam hal pengobatan, hal ini sesuai dengan redaksi hadits nabi, yaitu

إِنَّ اللهَ لَمْ يَجْعَلْ شِفَاءَكُمْ فِيمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ

"Allah tidak menjadikan sesuatu yang haram sebagai obat untuk kalian" (*HR. Bukhari*)

Namun, dalam pandangan para penganut madzhab Syafi'I dan Hanafi, memberikan ruang untuk kebolehan ganja sebagai bahan medis, dengan catatan dibawah pengawasan dokter yang ahli dalam bidangnya.

Seorang ahli pengobatan dari Persia yang bernama Ali al-Husain ibn Abdullah ibn Sina atau yang populer dikenal dengan Avicenna atau Ibnu Sina mencatat tentang efek ganda dari ganja. Menurutnya terdapat perbedaan efek yang didapat dari pemakaian ganja yakni efek euforia di awal pemakaian dan diikuti selanjutnya oleh efek disforik. Dalam catatannya tersebut, Avicenna menyebutkan bahwa ganja efektif mengobati asam urat, luka infeksi, edema, dan sakit kepala yang parah[26].

Catatan yang diberikan Ibnu Sina menjelaskan, bahwa sejak zaman dahulu penggunaan ganja telah digunakan dalam dunia medis, dan sebagai obat alternatif untuk beberapa penyakit. Namun penggunaan ganja dalam dunia medis juga harus diatur dan dibatasi untuk pengukuran dosisnya.

C. Studi Analisis Tentang Pemberlakuan Ganja Medis di Indonesia Dalam Pandangan Agama, Kesehatan dan Hukum

25 Syamsul Hilal, "Qawâ'Id Fiqhiyyah Furû'Iyyah Sebagai Sumber Hukum Islam," *Al-'Adalah* 11, no. 2 (2013): 141–54.

26 Shahla Mahdizadeh, Maryam Khaleghi Ghadiri, and Ali Gorji, "Avicenna ' s Canon of Medicine : A Review of Analgesics and Anti- Inflammatory Substances" 5, no. 3 (2015): 182–202.

Penyalahgunaan narkotika merupakan kesalahan terbesar yang dilakukan, karena dapat mengancam dan merusak masa depan penggunanya akibat sindroma ketergantungan terhadap zat kimia narkotika sehingga memicu terjadinya tindak kejahatan baik itu pencurian, penipuan, perampokan, hingga penganiayaan. Narkotik, psikotropik dan zat adiktif lain yang disingkat NAPZA atau sering disebut masyarakat adalah "narkoba". NAPZA didefinisikan sebagai setiap bahan kimia/zat yang bila masuk ke dalam tubuh akan mempengaruhi fungsi tubuh secara fisik dan psikologis[27]. Psikotropika adalah "zat atau obat, baik alamiah maupun sintetis bukan narkotika, yang berkhasiat psikoaktif melalui pengaruh selektif pada susunan saraf pusat yang menyebabkan perubahan khas pada aktivitas mental dan perilaku". Zat-zat yang tergolong narkotika dalam Undang-Undang No.22 Tahun 1997 Tentang Narkotika di Indonesia, yang dilarang untuk disalahgunakan adalah: ganja, morphine, heroin, kokain dan sebagainya. Ganja (kanabis, marijuana) termasuk golongan zat adiktif. Pemanfaatanya sebagai obat telah dikenal sejak kurang lebih 5000 tahun yang lalu di negeri Cina (Depkes, 2000).

Pembicaraan paling luas dalam lingkup kehidupan manusia adalah persinggungan antara dua hal yang berlawanan, namun merupakan salah satu kebutuhan vital dalam salah satu disiplin ilmu. Analisa objektif yang ada dalam ganja merupakan perbincangan dalam beberapa waktu di Indonesia. Secara historisasi Indonesia juga memiliki ladang ganja yang luas di beberapa daerahnya seperti, di daerah Mandailing Natal, Sumatera Utara seluas 7 hektare, di Aceh Besar seluas 25 hektare, di Bireuen Aceh seluas 30 hektare, dan sebesar 35 hektare di Aceh Besar, Bireuen dan Gayo, hal ini berarti Indonesia juga termasuk negara yang memproduksi Ganja dengan ukuran yang cukup besar. Namun, dalam diskursus lain Indonesia juga tidak lepas dari peran ganja sebagai bahan medis dalam penawar rasa sakit, *anestesi,* maupun penawar kejangan penyakit *celeberal palsy.*

Situasi social yang dirasakan masyarakat pada abad ke-21 ini merupakan kondisi perubahan siklus zaman yang di pengaruhi dengan perkembangan zaman, ruang dan waktu. Tekstualisasi hukum *fiqh* pada bangsa ini harus mengakomodir permasalahan yang baru dan mungkin saja tidak pernah ditemukan pada zaman dahulu[28]. Dalam permasalahan tersebut maka Islam harus memiliki tempat dalam problematika social di dalam masyarakat, terkhususnya dalam penetapan hukum, yang mana dalam konsep hukum *syara',* para *fuqaha*

27 Samuelsen, Reeslev, and Christensen, "Medical Cannabis An Alternative to Morphine and Ibuprofen as a Treatment for Chronic Pain."

28 Muhammad Yusuf, "Modernitas Dan Ke-Indonesiaan Fatwa Majelis Ulama Indonesia," *Indo-Islamika* 19, no. 1 (2009): 1–21.

menetapkan tiga proses yang harus dilewati, yaitu pembuat hukum (*al-Hakim*), perbuatan dari hukum (*mahkum bih*) dan subjek dari hukum (*mahkum alaih*)[29]. Maka dari itu diperlukan disiplin ilmu untuk mengungkapkan hukum Islam, melalui kaidah *ushul fiqh* yang berwazan kepada kata *al-qa'idah* yang bermakna "dasar atau tumpuan umum", sehingga dalam terminology dasar kaidah *ushul fiqh* merupakan suatu proses untuk men-genaral semua hukum-hukum yang ada dalam *fiqh* yang bersifat partikular[30].

Dalam situasi tersebut maka para ulama dan lembaga hukum harus menetapkan suatu keputusan tentang penggunaan ganja medis dalam proses kebutuhan masyarakat yang mengidapi penyakit tertentu. Dalam sejarah *khazanah* Islam, pengobatan yang biasa di lakukan oleh nabi biasa dikenal dengan sebutan Thibun Nabawi sekitar abad ke-13 diperkenalkan oleh Syeikh Ibn Qoyyim Al Jauziah di dalam kitabnya Zaadul Maad. Thibbun nabawi mengacu terhadap perkataan, pengajaran, dan hal-hal tindakan Rasulullah. Pengobatan ala Rasul dapat diyakini dan bersifat pasti (*qath'i*) karena berasal dari wahyu dan misykat *Nubuwwah*, dengan suasan illahiah, alamiah, dan ilmiah yang bernuasa dari kesempurnaan akal pikiran melalui dengan berbagai progres berfikir (*aqliyah*).

Sistem pengobatan Nabi mampu menyembuhkan penyakit yang tidak bisa terealisasi secara pengobatan fisik melainkan dengan pengobatan secara psikis (kerohanian). Ruh dan jiwa yang kukuh dan tegar, jiwa yang merasa bahagia dan dekat dengan penciptanya, merasa nikmat dengan kecintaan berdzikir kepadanya. Tawakal dan pasrah kepada Allah Swt, dan bermohon merupakan obat paling mujarab dan ampuh terhadap segala macam penyakit dan dengan kuasa Allah swt dzat yang maha asy-Syfa (yang maha menyembuhkan).

Kondisi peradaban saat ini adalah banyak penyakit yang sebelumnya belum pernah dirasakan oleh umat terdahulu dari zaman Rasulullah Saw, sehingga dalam kasus yang akan mendatang perlu adanya penetapan hukum yang lebih luas dan harus sesuai dengan kaidah fiqh. Dalam penggolongan objek kajian hukum, ganja termasuk kedalam sesuatu yang dapat memabukkan atau kehilangan akal, hal ini di *qiyas* kan dengan *khamr* dalam Q.S Al-Baqarah ayat 173, yang berbunyi

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, dag-

29 Fuad, "Ahkam Al-Khams Dalam Dinamika Pemikiran Hukum Islam Dan Perubahan Sosial."

30 Ibrahim, *Al-Qawa'id Al-Fiqhiyah* (*Kaidah-Kaidah Fiqih*).

ing babi, dan binatang yang (*ketika disembelih*) *disebut* (*nama*) *selain Allah. Tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa* (*memakannya*) *sedang dia tidak menginginkannya dan tidak* (*pula*) *melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*

Dalam putusan fatwa lembaga Lajnah al-Ifta yakni Lembaga fatwa Arab Saudi, menjelaskan secara tegas tentang keharaman ganja sebagai bahan untuk obat-obatan. Berbeda dengan Lembaga Dar al-Ifta, yaitu Lembaga fatwa Mesir, memberikan kemungkinan untuk membolehkan tanaman ganja sebagai bahan medis dalam kesehatan.

Jika mengarah kepada tinjauan hukum dan perundang-undangan Indonesia, maka pasal narkotika sudah di atur dalam UU No. 35 tahun 2009 yang menjelaskan tentang penggolongan narkotika, dan ganja termasuk dalam narkotika golongan I. Jika membaca pasal 8 pada UU tersebut maka akan termuat dua poin penting, yaitu 1) Narkotika Golongan I dilarang digunakan untuk kepentingan pelayanan kesehatan. 2) Dalam jumlah terbatas, Narkotika Golongan I dapat digunakan untuk kepentingan pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dan untuk reagensia diagnostik, serta reagensia laboratorium setelah mendapatkan persetujuan Menteri atas rekomendasi Kepala Badan Pengawas Obat dan Makanan. Yang mana jika diambil kesimpulan bahwa dalam perundang-undangan narkotika, ganja masih dilarang penggunaannya dalam medis maupun pengobatan, namun dapat digunakan dalam pengembangan IPTEK dan makanan.

Padahal dalam pandangan kesehatan sendiri yang telah dikaji oleh Di dalam tanaman ganja, para peneliti menemukan komponen zat aktif yang kemungkinan bisa membantu dalam pengobatan. Komponen tersebut ialah senyawa kimia yang disebut *cannabinoids*. *Cannabinoids* banyak ditemukan dalam tanaman ganja. Dua senyawa aktif *cannabinoids* yang sudah diteliti antara lain delta-9-*tetrahydrocannabinol* (THC) dan *cannabidiol* (CBD). Zat-zat tersebut bisa membantu menyembuhkan serta mengurangi gejala penyakit tertentu seperti radang usus (*inflammatory bowel disease*/IBD), kanker, juga dapat meningkatkan nafsu makan bagi penderita HIV/AIDS, hepatitis C, gangguan stres, pascatrauma, glaukoma, epilepsi, dan beberapa penyakit lain.

Dalam hal ini pula, penulis memberikan rekomendasi untuk memberikan fatwa dan peraturan khusus dalam dunia medis. Ganja sebagai bahan alternatif pengobatan perlu adanya perhatian khusus dan tidak hanya dipandang sebagai tumbuhan konsumtif yang digunakan untuk memberikan kepuasan nafsu semata, namun dapat sebagai tumbuhan yang bernilai bagi kesehatan manusia.

Penutup

A. Kesimpulan

Secara umum ganja tidak menyebabkan ketagihan seperti halnya morfin. Ganja juga tidak pernah menimbulkan overdosis dan sifat agresif bagi penggunanya. Dampak positif ganja salah satunya didapatkan dari kadar THC (*Tetrahydrocannabiol*) yang dapat menghilangkan rasa sakit penderita glaukoma. THC pada ganja juga memiliki efek analgesic yang dimana pada dosis rendahnya saja sudah berdampak bagi pasien. Apabila kadar THC diperkaya maka akan menjadi berguna sebagai pengobatan.

Kebutuhan ganja sebagai salah satu obat dalam dunia medis sudah ada sejak berabad-abad lalu. Terdapat Beberapa zat aktif yang ditemukan pada ganja, Zat aktif yang ditemukan pada ganja sampai saat ini sejumlah 60 *cannabinoid*, diantaranya Δ9-THC (Delta 9 *Tetrahydrocanabinol*), CBD (*Canabideol*), CBN (*Canabinol*), CBC (*Cannabichromene*), CBG (*Cannabigerol*) dan lain-lain[31]. Di dalam ganja, para peneliti menemukan komponen zat aktif yang kemungkinan bisa membantu pengobatan. Komponen itu ialah senyawa kimia yang disebut *cannabinoids*. *Cannabinoids* banyak ditemukan dalam ganja. Dua senyawa aktif *cannabinoids* yang sudah diteliti antara lain *delta*-9- *tetrahydrocannabinol* (THC) dan *cannabidiol* (CBD).

Namun, penggunaan ganja medis di Indonesia belum pernah diatur, sehingga masih memiliki problematika di dalamnya. Hal ini, tertuang dalam UU No.35 tahun 2009 tentang pelarangan ganja sebagai bahan obat-obatan atau medis. Dalam tinjauan hukum Islam juga memiliki beragam macam pendapat, dimulai dari larangan keharamannya menurut Imam Ahmad dan sebagai penganut madzhab Maliki, sampai kepada kemungkinan kebolehan menggunakannya di kalangan madzhab Imam Syafi'I dan Hanafi.

Penggunaan ganja dalam medis telah diteliti dan dilakukan cendikiawan muslim terdahulu yakni, Ibnu Sina yang memberikan

31 Muhammad Tayyab and Durre Shahwar, "Analysis of Cannabis Sativa L . from Four Different Areas of Pakistan," *Egyptian Journal of Forensic Sciences* 5, no. 3 (2015): 114–25, https://doi.org/10.1016/j.ejfs.2014.07.008.

catatan perbedaan efek yang didapat dari pemakaian ganja yakni efek euforia di awal pemakaian dan diikuti selanjutnya oleh efek disforik. Dalam catatannya tersebut, Avicenna menyebutkan bahwa ganja efektif mengobati asam urat, luka infeksi, edema, dan sakit kepala yang parah.

Sehingga penggunaan ganja sendiri dalam medis perlu diperhatikan secara bersama mengingat kemanfaatan ganja dan tidak hanya dipandang sebagai tumbuhan konsumtif untuk perluasan nafsu semata.

B. Saran

Penelitian ini merupakan proses studi analisis komperatif tentang wacana ganja medis di Indonesia. Penelitian direkomendasikan kepada akademis medis dan kesehatan, hukum pidana, dan pengawasan fatwa hukum Islam untuk memutuskan posisi ganja dalam medis. Harapan dalam penelitian dapat memberikan wacana baru tentang pemberlakuan ganja medis di Indonesia.

Daftar Pustaka

Ahsan, Aulia. "Analisis Terhadap Pengobatan Menggunakan Ganja (Cannabus Sativa) Perspektif Hukum Islam Dan Hukum Positif Di Indonesia," 2019, 10–48.

Aturki, Zeineb, and Francesca Mariani. "Analysis of Cannabinoids in Cannabis Sativa L . Extracts," 2021.

Ayunda, Rahmi, and A Latar Belakang. "Peluang Dan Tantangan Legalısası Penggunaan Ganja Untuk Kepentıngan Medıs Dı Indonesıa Dıtınjau Darı Perspektıf Uu Kesehatan." *Combines* 1, no. 1 (2021): 331–40.

Darmalaksana, Wahyudin. "Metode Penelitian Kualitatif Studi Pustaka Dan Studi Lapangan." *Pre-Print Digital Library UIN Sunan Gunung Djati Bandung*, 2020, 1–6.

Fu'ad Abdul Baqi, Muhammad. *Shahih Bukhari Muslim* (*Al-Lu'lu Wal Marjan*), 2017.

Fuad, Sahlul. "Ahkam Al-Khams Dalam Dinamika Pemikiran Hukum Islam Dan Perubahan Sosial." *Tajdid: Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Kemanusiaan* 4, no. 1 (2020): 16–28.

Hilal, Syamsul. "Qawâ'Id Fiqhiyyah Furû'Iyyah Sebagai Sumber Hukum Islam." *Al-'Adalah* 11, no. 2 (2013): 141–54.

Ibrahim, Duski. *Al-Qawa'id Al-Fiqhiyah* (*Kaidah-Kaidah Fiqih*). Vol. 44, 2019.

Lokollo, Leonie, Yonna Beatrix Salmor, and Erwin Ubwarin. "Kebijakan Formulasi Undang-Undang Narkotika Dalam Legalisasi Penggunaan Ganja Sebagai Bahan Pengobatan Di Indonesia." *Jurnal Belo* 5, no. 2 (2020): 1–20.

Mahdizadeh, Shahla, Maryam Khaleghi Ghadiri, and Ali Gorji. "Avicenna ' s Canon of Medicine : A Review of Analgesics and Anti- Inflammatory Substances" 5, no. 3 (2015): 182–202.

Malik, Syamsul, Luriana Manalu, and Rika Juniarti. "Legalisasi Ganja Dalam Sektor Medis Perspektif Hukum." *Jurnal Rechten: Riset Hukum Dan Hak Asasi Manusia* 2, no. 2 (2020): 1–9.

Murdomo, JS, Vidya Ratri Ramadhani, Jovan Ramadhan Gomang, Dery Yoga Wibiyanto, and Lanjar Jalu Nugroho. "Pandangan Hukum Pidana Terhadap Legalisasi Ganja Di Indonesia." *Jurnal Kajian Hukum* 6, no. 1 (2021): 12–19.

Pranata, Arie Indra, Samarinda Terhadap, Pemanfaatan Ganja, and Lingkar Ganja. "Strategi Edukasi Lingkar Ganja Nusantara (Lgn) Dalam Pemanfaatan Ganja Sebagai Obat" 9, no. 2 (2021): 1–14.

Rifqi, M. Ainur, and A. Halil Thahir. "Tafsir Maqasidi: Membangun Paradigma Tafsir Berbasis Mashlahah." *Millah* 18, no. 2 (2019): 335–56. https://doi.org/10.20885/millah.vol18.iss2.art7.

Rock, Erin M, Jennifer M Goodwin, Cheryl L Limebeer, Aviva Breuer, Roger G Pertwee, Raphael Mechoulam, and Linda A Parker. "Interaction between Non-Psychotropic Cannabinoids in Marihuana : Effect of Cannabigerol (CBG) on the Anti-Nausea or Anti-Emetic Effects of Cannabidiol (CBD) in Rats and Shrews," 2011, 505–12. https://doi.org/10.1007/s00213-010-2157-4.

Saleh, Sirajuddin. *Analisis Data Kualitatif*. 1st ed. Bandung: Pustaka Ramadhan, 2017.

Samuelsen, Lisa, Johan Kim Reeslev, and Michael Lyngbæk Christensen. "Medical Cannabis An Alternative to Morphine and Ibuprofen as a Treatment for Chronic Pain," 2018.

Sari, Diana Ana. "Makna Agama Dalam Kehidupan Modern." *Cakrawala: Jurnal Studi Islam* 14, no. 1 (2019): 16–23. https://doi.org/10.31603/cakrawala.v14i1.2483.

Tayyab, Muhammad, and Durre Shahwar. "ORIGINAL ARTICLE GCMS Analysis of Cannabis Sativa L . from Four Different Areas of Pakistan." *Egyptian Journal of Forensic Sciences* 5, no. 3 (2015): 114–25. https://doi.org/10.1016/j.ejfs.2014.07.008.

Yustiana, Anastasia Venny, Luh Nyoman, and Alit Aryani. "Gangguan Psikotik Akibat Penggunaan Ganja (Cannabis) : Studi Kasus." *Medicina* 50, no. 2 (2019): 400–403. https://doi.org/10.15562/Medicina.v50i2.123.

Yusuf, Muhammad. "Modernitas Dan Ke-Indonesiaan Fatwa Majelis Ulama Indonesia." *Indo-Islamika* 19, no. 1 (2009): 1–21.

URGENSI SERTIFIKAT HALAL PADA MAKANAN

Wahyu Hidayat
Wahyuhidayat941@gmail.com
Mahasiswa Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta

Abstrak

Sebagai negara dengan mayoritas penduduk beragama Islam, keberadaan label halal pada produk makanan sangat dibutuhkan. Kealpaannya tentu akan menjadi suatu hal yang tak layak untuk dibiarkan. Penelitian ini bertujuan untuk; pertama, mengetahui alasan mengapa produsen enggan mengurus sertifikat halal pada produknya. Kedua, mengapa tidak ada tindakan tegas pada produsen yang tidak mengupayakan sertifikat halal pada produknya. Penelitian ini menggunakan metode deskriptif analitis berbasis penelitian pustaka bersumber dari peraturan yang berlaku mengenai aturan makanan halal yang beredar di tengah masyarakat, kesulitan yang dihadapi MUI dalam mengaplikasikan regulasi sertifikat halal sekaligus pandangan masyarakat mengenai label halal. Tahapan penelitian diawali dengan identifikasi masalah, dilanjutkan dengan proses deskriptif lalu menganalisa masalah dihadapkan pada idealitas yang seharusnya berlaku. Dari masalah dan idealitas yang ada maka muncullah satu kesimpulan. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa keengganan produsen makanan untuk mengurus sertifikat halal dikarenakan proses yang terlalu berbelit ditambah dengan panjangnya waktu yang dibutuhkan. Tak hanya dialami pihak produsen, kesulitan juga dialami oleh MUI selaku lembaga yang berwenang memberikan fatwa halal sebuah produk. Di antara kesulitan itu disebabkan belum efektifnya pemberlakukan Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk halal. Meski Undang-Undang ini sudah diberlakukan, ketiadaan sangsi bagi yang melanggar menjadi sebuah tantangan. Padahal, keberadaan label halal sangat mempengaruhi keputusan konsumen untuk membeli suatu produk.

Keywords: Makanan, halal, lifestyle,

Pendahuluan

Indonesia merupakan negara dengan populasi muslim terbesar di dunia.[1] Banyaknya penduduk muslim berimplikasi pada meningkatnya kebutuhan akan produk halal. Majelis Ulama Indonesia (selanjutnya disebut MUI) merupakan Lembaga yang berwenang memberikan fatwa halal, baik untuk produk makanan, obat-obatan maupun barang konsumsi lainnya.[2] Sejak pertama kali dibentuk, MUI tidak hanya memberikan fatwa seputar produk halal. Lembaga ini selalu berinovasi dan berupaya memberikan layanan terbaik berkaitan dengan pemberian fatwa-fatwa seputar permasalahan yang terjadi di tengah masyarakat, termasuk diantaranya fatwa halal. Fatwa halal ini ditujukan kepada produsen sebagai persyaratan pengurusan sertifikat halal pada kemasan guna meyakinkan masyarakat bahwa yang dikonsumsi halal. Namun sayangnya, tidak semua pelaku usaha memandang sertifikat halal sebagai satu hal yang urjen dan harus segera dilakukan. Produk tak bersertifikat halal yang beredar di tengah masyarakat akan sangat mudah ditemukan. Keadaan ini berdampak pada keraguan di tengah masyarakat yang menginginkan produk halal.

Beberapa waktu lalu, jagat media digemparkan dengan berita akan kemunculan rendang babi yang dijual di salah satu rumah makan Padang. Tak hanya itu, muncul juga berita nasi uduk Aceh yang disertai dendeng babi. Hal ini menambah kekhawatiran di tengah masyarakat, karena rumah makan Padang dan masakan Aceh yang selama ini diidentikan dengan makanan halal justru hadir dengan varian daging babi yang tidak dibenarkan untuk dikonsumsi seorang muslim. Muncullah wacana pentingnya penertiban label halal pada setiap produsen makanan yang beredar.

Dominasi konsumen Muslim di Indonesia tidak sejalan dengan kesadaran produsen dalam memberikan sertifikat halal pada produknya. Keengganan pihak produsen untuk mengajukan sertifikat halal dipicu berbagai alasan, diantaranya kesulitan dan berbelitnya proses pengurusan sertifikat halal ditambah waktu pengurusan sertifikat yang tidaklah singkat.[3] Tak hanya pihak

---

1 Berdasarkan Laporan The Royal Islamic Strategic Studies Centre (Rissc) Atau Mabda Dalam The Muslim 500 Edisi 2022, Ada 231,06 Juta Penduduk Indonesia Yang Beragama Islam. Jumlah Itu Setara Dengan 86,7% Dari Total Penduduk Indonesia. Lihat Abdul Jaleal Nasreddin. The Muslim 500: Most Influental Muslims; 2022, E-Book, hlm. 259 baca juga Https://Web.Archive.Org/Web/20200903221250/Https://Data.Kemenag.Go.Id/Agamadashboard/Statistik/Umat

2 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 33 Tahun 2014, Tentang Jaminan Produk Halal. Dalam hal menentukan penetapan kehalalan produk, MUI sebagai Lembaga yang berhak mengeluarkan fatwa halal pada sebuah produk dibantu beberapa unsur kementerian/Lembaga, dan/atau instansi terkait, juga bekerjasama dengan Lembaga Pemeriksa Halal (JPH), Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal (BPJPH) di bawah dan bertanggung jawab kepada Menteri Agama.

3 https://www.republika.co.id/berita/q43cnn370/teten-akui-urus-sertifikasi-halal-gratis-pun-masih-sulit https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-50080006 https://kaltim.prokal.co/read/news/369053-um-

produsen, MUI yang memiliki wewenang memberikan fatwa seputar produk halal juga memiliki kesulitan. Kesulitan MUI diantaranya disebabkan belum efektifnya pemberlakukan Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk halal.[4] Meski Undang-Undang ini sudah diberlakukan, namun belum ada sangsi bagi siapapun yang melanggar.

Setidaknya ada dua permasalahan yang muncul pada pengurusan sertifikat halal di Indonesia. *Pertama*, mengapa produsen enggan untuk mengurus sertifikat halal? *Kedua*, mengapa tidak ada tindak tegas kepada para pelaku usaha yang tidak menyertakan sertifikat halal pada kemasannya?

Kerangka Teori

Sistem kemasyarakatan yang ada di Indonesia sejak sebelum kemerdekaan tidak pernah lepas dari peran para ulama. Pada zaman penjajahan, para ulama memiliki peran sangat besar dalam menentang keputusan penguasa yang merugikan dan mendiskreditkan kepentingan rakyat. Para ulama tidak akan sudi bernegosiasi dengan para penjajah bila keputusan yang diambil berimplikasi pada kesengsaraan rakyat. Ulama memiliki ideologi keIslaman yang sangat kuat hingga mereka menolak untuk takhluk terhadap penjajahan.[5]

Ulama juga memiliki andil besar bagi masyarakat dalam menjalani kehidupan sehari-hari. Titah dan keilmuan ulama menjadi pijakan bagi masyarakat sebagai pegangan hidup. Peran ulama dalam memimpin kelompok terbesar hingga akar rumput tak terbantahkan.[6] Ulama selalu memberikan semangat pada umat Islam untuk menentang kolonialisme dan menumbuhkan jiwa nasionalisme di tengah penjajahan. George McTurnan Kahin dalam bukunya yang kini sudah menjadi karya klasik, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, mengatakan bahwa "agama Muhammad" tidak hanya menjadi rantai pengikat nasionalisme, melainkan sebuah kesamaan ideologi yang terlahir dari kesamaan nasib dalam memandang penjajah asing sebagai penindas dari agama lain.[7] Para ulama menanamkan semangat *jihad fi sabilillah* di dalam hati dan jiwa rakyat. Semangat *jihad fi sabilillah* inilah yang menjadi spirit untuk

km-sulit-urus-sertifikasi-halal https://www.republika.co.id/berita/q2wtid423/pelaku-umkm-minta-pengurusan-sertifikasi-halal-dimudahkan https://www.liputan6.com/bisnis/read/3029572/industri-makanan-minta-kemudahan-pengurusan-sertifikasi-halal diakses pada Sabtu, 25 Juni 2022 pukul 16.23

4 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 33 tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal, Bab I, Pasal 4 berbunyi "produk yang masuk, beredar, dan diperdagangkan di Wilayah Indonesia Wajib Bersertifikat Halal".

5 Al Yasa, Abubakar, *Pelaksanaan Syariat Islam Di Aceh Sebagai Otonomi Khusus Yang Asimetris* (*Sejarah Dan Perjuangan*), (Aceh; Dinas Syariat Islam Aceh, 2020), hlm. 16-17

6 M. Kholil Nafis, *Teori Hukum Ekonomi Syariah* (Jakarta; Ui Press, 2011), hlm. 70

7 Bahtiar Effendy, *Islam Dan Negara; Transformasi Gagasan Dan Praktik Politik Islam Di Indonesia,* Terj. (Jakarta; Democracy Project, 2011), hlm. 69

terus berjuang melawan penjajah.[8]

Para ulama menumbuhkan kesadaran akan Islam dan "bangsa" sebagai satu kesatuan hampir di seluruh penjuru Nusantara. Islam menjadi sebuah simbol identitas diri, terutama ketika berhadapan dengan kekuatan dan perbedaan kebudayaan asing. Semangat ke-Islaman yang ada di tengah masyarakat memantik terbentuknya berbagai organisasi Islam. Setidaknya ada dua kelompok besar Islam yang muncul. *Pertama*, Partai Serikat Islam Indonesia (PSII) dan Persatuan Muslim Indonesia (Permusi), berorientasi kepada perjuangan kemerdekaan secara politik. Dan *kedua*, Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama (NU), al-Washliyah, dan Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti), berorientasi pada pembinaan sosial umat.[9] Banyaknya organisasi dan kelompok Islam di Nusantara tidak selalu berakhir positif. Kelahiran berbagai kelompok Islam di Nusantara justru memunculkan berbagai gesekan-gesekan, jika tidak segera diselesaikan perpecahan antar kelompok tak bisa dihindarkan.

Di saat mulai ada gesekan antar umat Islam, kemunculan Rancangan Undang-Undang (RUU) Perkawinan yang dianggap sekuler dan menuai berbagai kritik pada hampir seluruh kelompok Islam di Indonesia seolah menjadi "keberkahan". Momen ini menjadi pemersatu berbagai kelompok Islam di tanah air. Seluruh kelompok Islam memiliki satu pandangan untuk menolak Rancangan Undang-Undang yang saat itu tengah jadi perdebatan.[10] Meski pada akhirnya berbagai kelompok Islam bisa bersatu, pada kenyataannya mereka belum memiliki suatu wadah berupa lembaga guna saling bertukar pikiran dan bermusyawarah.

Dibentuknya MUI pada tanggal 7 Rajab 1395 Hijriah bertepatan dengan tanggal 26 Juli 1975 di Jakarta menjadi respon atas berbagai permasalahan yang muncul. Lembaga ini menjadi wadah bagi ulama, *zu'ama* dan cendekiawan Islam di Indonesia dalam upaya mengamalkan ajaran Islam, ikut serta mewujudkan masyarakat yang aman, damai, adil dan makmur rohaniah dan jasmaniah yang diridhoi oleh Allah SWT dalam negara Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila. Hal ini sebagaimana tercantum dalam Munas III yang berlangsung pada 23 Juli 1985 Pasal 3 Pedoman Dasar Majelis Ulama Indonesia.[11]

Posisi MUI dalam pemerintahan merupakan lembaga independen dan tidak merepresentasikan negara, melayani kepentingan umat dan bukan ke-

8 Sartono Kartodirdjo, *Pemikiran Dan Perkembangan Historiografi Indonesia, Suatu Alternatif*. (Jakarta: GraG media), hlm. 234.

9 Taufik Abdullah, *Islam Dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*. Jakarta: Lp3es, hlm. 16.

10 Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam Di Indonesia 1900-1942*, C. 7, Jakarta: Lp3es, hlm. 248.

11 *Muhammad Maulana Hamzah* "Peran dan Pengaruh Fatwa MUI dalam Arus Transformasi Sosial Budaya di Indonesia", *Millah: Jurnal Studi Agama* Vol. XVII, no. 1 (2017), hlm. 133

pentingan penguasa.[12] Sebagai sebuah Lembaga non-pemerintahan, fatwa yang dikeluarkan MUI tidaklah mengikat dan tidak harus diikuti oleh setiap warga negara. MUI sendiri tidak mampu memaksa warga negara untuk tunduk dan menaati seluruh fatwa yang dikeluarkan. Kalaupun warga negara tidak mengikuti fatwa yang dikeluarkan, MUI tidak bisa memberikan sanksi bagi pelanggarnya.

MUI mendapat kepercayaan umat Islam di Indonesia dan menjadi wadah untuk melakukan konsultasi atas berbagai permasalahan yang muncul di tengah masyarakat. Selain memberi bimbingan, keamanan dan ketentraman bagi umat Islam, MUI memiliki kewenangan dalam memberi fatwa-fatwa seputar permasalahan yang dihadapi umat Islam di Indonesia.

Sertifikat halal dimaksud berupa sertifikat yang menyatakan kehalalan suatu produk, dikeluarkan oleh Lembaga di bawah MUI[13]. Sertifikat halal tidak hanya berfungsi sebagai informasi kehalalan sebuah produk semata, namun juga menginformasikan bahwa produk yang dihasilkan merupakan produk yang higienis dan layak konsumsi.[14]

Berlakunya Undang-Undang No 33 tahun 2014 menjadikan sedikit perubahan proses sertifikasi halal, dimana Jaminan Produk Halal (JPH) dilaksanakan oleh menteri. Secara otomatis, semua pihak yang terlibat dalam proses sertifikasi halal akan melaporkan kepada Menteri, termasuk di dalamnya MUI.[15] Dalam hal ini, MUI tidak lagi berhak mengeluarkan sertifikat halal melainkan hanya mengeluarkan fatwa yang menerangkan bahwa suatu produk adalah halal.

Untuk mendapatkan sertifikat halal, prosesnya diawali dengan pengajuan permohonan sertifikat halal berupa dokumen yang diperlukan kepada BPJPH yang nantinya akan diverifikasi. Proses selanjutnya memilih Lembaga (dalam hal ini LPH) yang akan menguji kehalalan produk. Jika sudah memenuhi kriteria halal, tahapan selanjutnya membawa produk tersebut untuk disidangkan di hadapan MUI melalui sidang fatwa. Jika sudah jelas kehalalannya, MUI akan

12 Din Wahid, "Kembalinya Konservatisme Islam Indonesia", *Studia Islamika,* vol. 21, No. 2, 2014, hlm. 379

13 Wewenang memberikan sertifikat oleh MUI ini dimulai pada tahun 2001 sejak dikeluarkannya Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia No. 519 tahun 2001 tentang Lembaga Pelaksana Pemeriksaan Pangan Halal Pasal 1 dan 2. Pada tahun 2014 negara kembali mengeluarkan peraturan berupa Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 33 tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal. Undang-undang ini mengatur bahwa yang berhak mengeluarkan sertifikat halal adalah pemerintah, dalam hal ini Kementerian Agama. MUI sebagai ormas tidak lagi berhak mengeluarkan sertifikat halal. Kendati demikian, MUI masih dilibatkan dalam proses penerbitan sertifikat halal sebagai Lembaga yang mengeluarkan fatwa halal.

14 Aksamawanti, "Perlindungan Konsumen atas Produk Pangan Berlabel Halal: Tinjauan Yuridis" *Syariati,* Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hukum, vol. 1, no. 1, Mei, 2015. hlm. 62

15 Bab II Pasal 4 Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 31 tahun 2019 tentang Peraturan Pelaksana Undang-Undang Nomor 33 tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal

mengeluarkan fatwa halal lantas fatwa halal ini diserahkan kepada BPJPH. Tahapan terakhir, BPJPH akan mengeluarkan sertifikat halal pada produk yang sudah diajukan. Untuk seluruh rangkaian sertifikasi halal, setidaknya membutuhkan waktu kurang lebih 100 hari kerja.

Urgensi label halal pada produk bisa kita temukan pada Undang-Undang Republik Indonesia nomor 8 tahun 1999 tentang Perlindungan Konsumen. Konsumen berhak mendapatkan informasi produk yang benar, jelas dan jujur sesuai dengan keadaan sebenarnya. Konsumen tidak akan mengetahui kehalalan sebuah produk tanpa adanya informasi yang diberikan oleh produsen. Hal ini karena sebagian produk memerlukan zat tambahan yang berasal dari berbagai proses kimiawi maupun bioteknologi atau hasil ekstraksi dari tanaman dan hewan. Di sinilah kemungkinan terjadinya perubahan makanan dari yang halal menjadi tidak halal, jika bahan tambahan berasal dari ekstraksi hewan yang tidak halal.[16]

Jika merujuk pada sejarah, sebelum pemberian sertifikat halal dilakukan oleh MUI, labelisasi halal terhadap produk pangan di Indonesia dilakukan oleh Kementerian Kesehatan sejak akhir tahun 1976. Pada saat itu, produsen yang menggunakan babi maupun turunannya sebagai bahan produksi harus mencantumkan tanda peringatan yang berbunyi "MENGANDUNG BABI". Hal ini diatur dalam Surat Keputusan Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia Nomor 280/Men.Kes/Per/XI/76 tentang Ketentuan Peredaran dan Penandaan pada Makanan yang Mengandung Bahan Berasal dari Babi. Pada saat itu, pemilihan label haram dinilai lebih efektif daripada pemberian label halal, sehingga hanya perlu memberikan label kepada sedikit produk.

Sepuluh tahun kemudian tepatnya pada 12 Agustus 1985 terjadi pergantian label yang semula menempelkan label "MENGANDUNG BABI" akhirnya diganti dengan label yang bertuliskan "HALAL". Pemerintah mengeluarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Kesehatan dan Menteri Agama No. 42/Men. Kes/SKB/VIII/1985 dan No. 68 Tahun 1985 tentang Pencantuman Tulisan Halal pada Label Makanan. Label boleh dicantumkan setelah produsen melaporkan komposisi bahan dan cara pengolahan produk kepada Departemen Kesehatan (Depkes). Pengawasan dilakukan bersama oleh Departemen Kesehatan dan Departemen Agama melalui Tim Penilaian Pendaftaran Makanan Direktorat Jenderal Pengawasan Obat dan Makanan.[17]

Pada tahun 2001, Kementerian Agama mengeluarkan Surat Keputusan

16 Wiwit Estuti, dkk. "Pengembangan Konsep Sistem Jaminan Halal di Rumah Potong Ayam (Studi Kasus pada Industri Daging Ayam)", *Jurnal Teknologi dan Industri Pangan,* Vol. 16, no. 3, 2005, hlm. 239.

17 Hayyun Durrotul Faridah, "Sertifikat Halal Di Indonesia: Sejarah, Perkembangan, dan Implementasi" *Journal of Halal Product and Research,* Vol. 2 No. 2, Desember 2019, hlm.70

nomor 519 tentang Lembaga Pemeriksaan Pangan Halal. Pada Surat Keputusan tersebut Menteri Agama menunjuk MUI sebagai Lembaga yang berhak memeriksa, menetapkan, serta mengeluarkan sertifikat halal pada sebuah produk.[18]

Analisis Dan Pembahasan

Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi serta perubahan sosial yang begitu cepat mengakibatkan perubahan pola makan di tengah masyarakat. Kota-kota besar dengan penduduk padat telah mengalami perubahan gaya hidup modern yang menjadikan kepedulian akan sebuah produk bagi masyarakat meningkat. Masyarakat lebih peduli terhadap produk halal yang beredar di pasaran[19] karena kejelasan kehalalannya akan berimplikasi pada ketenangan batin. Produk halal tidak hanya diminati oleh konsumen muslim saja melainkan juga masyarakat non muslim, karena mereka beranggapan bahwa produk halal terbukti lebih berkualitas dan lebih baik untuk kesehatan.[20]

Sayangnya, masih banyak produsen mulai dari obat-obatan, kosmetik atau rumah makan belum mengantongi sertifikat halal. Berdasarkan data sertifikat LPPOM MUI, selama kurun waktu delapan tahun terakhir (2011-2018) terdapat total sebanyak 59.951 perusahaan yang memproduksi 727.617 produk, hanya 69.985 produk yang telah tersertifikat halal oleh LPPOM MUI. Artinya, hanya 9,6 persen produk yang sudah tersertifikasi, sedangkan sisanya belum.[21] Hingga tahun 2021, dari 65,5 juta pelaku usaha, hanya 1 persen yang sudah mengantongi sertifikat halal.[22] Tak hanya itu, ketersediaan makanan pada berbagai aplikasi juga masih belum didukung dengan adanya label halal pada kemasan atau unit usaha. Kita akan sangat mudah menemukan makanan yang dijual secara daring tidak memiliki sertifikat halal. Hal ini tidak begitu mengherankan jika melihat data produsen pangan yang mengajukan usul sertifikat halal jauh lebih sedikit dibanding mereka yang mendaftarkan perusahaannya di Dinas Kesehatan.[23]

---

18 Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia No. 519 tahun 2001 tentang Lembaga Pelaksana Pemeriksaan Pangan Halal, Pasal 1 dan 2.

19 Arbanur Rasyid, "Dinamika Pelaksanaan SertifikatHalal Pada Produk Makanan Dan Minuman Di Kota Medan, Sibolga Dan Padangsidimpuan" *Miqot* , Vol. 43 No. 2 Juli-Desember 2019, hlm. 168

20 May Lim Charity, "Jaminan Produk Halal Di Indonesia" *Jurnal Legislasi Indonesia,* Vol. 14 No. 01 - Maret 2017, hlm. 101.

21 Hayyun Durrotul Faridah, "Sertifikat Halal, ... , hlm. 69

22 https://ekonomi.bisnis.com/read/20210825/9/1433756/kemenkeu-catat-cuma-1-persen-umkm-indonesia-punya-sertifikasi-halal, https://www.idxchannel.com/syariah/umkm-yang-kantongi-sertifikasi-halal-tercatat-hanya-satu-persen, https://nasional.kompas.com/read/2021/10/18/13202241/bpjph-sudah-berikan-sertifikasi-halal-terhadap-27188-produk, diakses pada Rabu, 29 Juni 2021 pukul 11.09.

23 Arbanur Rasyid, "Dinamika Pelaksanaan Sertifikat Halal Pada Produk Makanan Dan Minuman di Kota Medan, Sibolga dan Padangsidimpuan", ... , hlm 195

Keengganan produsen dalam mendaftarkan usahanya untuk mendapat sertifikat halal dipicu proses yang tergolong memakan waktu lama dan menyulitkan pelaku usaha.[24] Meski pemerintah sudah mengeluarkan kebijakan untuk mempermudah regulasi sertifikat halal, nyatanya sebagian besar produsen masih menemukan berbagai kendala. Hal ini diperparah dengan tidak adanya konsekuensi bagi prosusen yang tidak menyertakan sertifikat halal pada produknya. Maka tidak mengherankan jika produsen tidak segan untuk menjual sebuah produk tanpa label halal yang menyertainya. Produsen juga memiliki sebuah anggapan bahwa sertifikat halal tidak begitu penting karena berkeyakinan telah menggunakan bahan-bahan pangan yang halal. Para produsen Muslim ini meyakini konsumen pasti akan mempercayai kehalalan produk mereka atas dasar agama Islam yang sama-sama mereka anut.

Hal ini tentu saja merugikan konsumen karena tidak mengetahui status kehalalan sebuah produk hingga timbul perasaan was-was saat mengkonsumsinya. Kendati demikian, konsumen tidak bisa berbuat apa-apa, hanya bisa berdiam diri dan pasrah pada keadaan. Dalam situasi seperti ini, konsumen diposisikan hanya sebagai objek yang tidak memiliki kekuatan untuk menimbang sebuah barang atau jasa, tidak seperti produsen yang mengetahui seluk beluk usaha yang digelutinya. Menurut BPHN, (Badan Pembina Hukum Nasional) Kelemahan konsumen ini disebabkan beberapa faktor. *Pertama,* rendahnya pemahaman konsumen terhadap haknya. *Kedua* kalaupun memahami haknya sebagai konsumen, mereka tidak tau ke mana akan mengadu saat terjadi sebuah pelanggaran. *Ketiga,* kalaupun konsumen dapat mengadu, prosesnya terlalu rumit dan membutuhkan waktu panjang.[25]

Menariknya, MUI disebut sebagai pihak yang paling bertanggung jawab akan regulasi ini. Hal ini terjadi karena memang lembaga yang paling bertanggung jawab dalam pemberian label halal selama beberapa tahun terakhir adalah MUI. Di lain sisi MUI tidak mempunyai otoritas atau wewenang dalam memberikan sangsi kepada produsen yang enggan mengurus sertifikat halal pada produknya.[26] Aturan yang berlaku memang tidak secara tegas akan memberi sanksi kepada produsen yang enggan mengurus sertifikat halal. Adapun jika ada pidana yang diberikan, itu bukan karena tidak memberikan label halal melainkan karena produsen tidak menjaga produk yang sudah diberi label halal.

---

24 Nency Ravica Lia Erlyta, Dkk, "Strategi Majelis Ulama Indonesia Dalam Upaya Penerbitan Sertifikat Halal", *Tadbir: Jurnal Manajemen Dakwah,* Vol. 3, Nomor 4, 2018, hlm. 253.

25 Renny Supriyatni, "Eksistensi dan Tanggung Jawab Majelis Ulama Indonesia dalam Penerapan Sertifikat-dan Labelisasi Halal Produk Pangan di Indonesia" *Al-Iqtishad,* vol. III, No, 2, Juli 2011, hlm. 333.

26 Lies Afroniyati, "Analisis Ekonomi Politik SertifikatHalal Oleh Majelis Ulama Indonesia", *Jurnal Kebijakan dan Admiistrasi Publik,* Vol 18 No 1- Mei 2014, hlm. 40.

Berita mengenai rendang babi yang beredar di tengah masyarakat cukup membuat geger jagat maya hingga menimbulkan pro dan kontra. Tak sedikit para pemangku jabatan turut berkomentar. Sebagian menganggap hal itu biasa saja, karena makanan sejatinya tidak "memiliki agama". Sebagian lain beranggapan bahwa rendang tak sebatas makanan, melainkan sebagai perpaduan antara tradisi dan nilai Islam yang telah mengakar lama di Sumatera Barat. Konsekuensinya, jika ada suatu tindakan bertentangan dengan tradisi, pelaku secara tidak langsung telah menyalahi nilai tradisi tersebut.

Terlepas dari berbagai pro kontra rendang babi, keresahan masyarakat akan kehalalan makanan yang tak bersertifikat kembali mencuat. Keresahan tersebut sangatlah wajar mengingat umat Islam dituntut untuk mengkonsumsi makanan yang halal. Ada konsekuensi besar yang harus ditanggung seorang muslim jika tidak mematuhi perintah ini.

Urgensi Makanan Halal

Halal diartikan sebagai sesuatu yang dibolehkan.[27] Sedangkan kata halal dalam ensiklopedi hukum Islam yaitu: segala sesuatu yang menyebabkan seseorang tidak dihukum jika menggunakannya, atau sesuatu yang boleh dikerjakan menurut syarak.[28] Nadirsyah Hosen mengartikan halal sebagai berikut:

Halal is a Quranic word meaning lawful or permitted. In reference to food, it is the dietary standard, as prescribed in the Qur'an, the Muslim scripture. The Holy Qur'an regulates Muslims on this matter with a very beautiful phrase, "halalan thayyiban" (Al-Qur'an Surah Al-Baqarah: 168).[29]

Makanan halal merupakan makanan yang bersumber dari sesuatu yang halal, diolah dengan cara yang halal. Pengolahan hewan yang dibolehkan syariat untuk dikonsumsi misalnya menyembelih dengan cara yang diajarkan syariat. Konsep halal tidak hanya menekankan pada sumbernya, melainkan juga proses pengolahan agar senatiasa terjaga.[30] Dalam PP no 69 tahun 1999[31] disebutkanz

"Pangan halal adalah pangan yang tidak mengandung unsur atau bahan yang haram atau dilarang untuk dikonsumsi umat Islam, baik yang menyangkut bahan baku pangan, bahan tambahan pangan, bahan bantu dan bahan pe-

27 John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford, Dunia Islam Modern*, Terj. Eva Yn, (Bandung: Mizan, 2002), Hlm. 143.

28 Abdul Azis Dahlan, Ensiklopedi Hukum Islam, Cet. Ke-1 (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996), hlm. 505-506.

29 Nadirsyah Hosen, "Hilal And Halal: How To Manage Islamic Pluralism In Indonesia?", *Asian Journal Of Comparative Law*, Vol. 7, Issue 1, 2012, Article 11, hlm. 12.

30 Saniatun Nurhasanah, Happy Febrina Hariyani, "Halal Purchase Intention on Processed Food", *Tazkia Islamic Finance and Business Review* Vol. 11(2), 2017, hlm. 190.

31 BAB I Pasal I ayat 5, Peraturan Pemerintah Republik Indonesia No 69 Tahun 1990 tentang Label dan Iklan Pangan.

nolong lainnya termasuk bahan pangan yang diolah melalui proses rekayasa genetika dan iradiasi pangan, dan yang pengelolaannya dilakukan sesuai dengan ketentuan hukum agama Islam".

Jika tidak memenuhi standar pengolahan, makanan yang awalnya halal bisa masuk pada kategori makanan haram. Hal ini terjadi bukan karena kandungan zatnya, melainkan proses saat mendapatkan makanan tersebut, baik berupa tidak diizinkan oleh pemiliknya untuk dimakan, atau penyembelihan hewan yang tidak sesuai dengan syariat Islam.

Bagi seorang muslim, mengkonsumsi makanan halal sudah menjadi sebuah keharusan sebagai bentuk ketaatan kepada Allah swt. Maka menjadi sebuah kewajaran jika terjadi kealfaan label halal menimbulkan keresahan bagi masyarakat. Perlu adanya tindakan yang tegas agar kealfaan sertifikat halal dapat segera teratasi agar bisa kembali menentramkan keresahan masyarakat Tanah Air. Jika dilihat dari segi ekonomi, keberadaan label halal secara tidak langsung akan mempengaruhi penjualan. Rasanya tidak ada yang perlu dikhawatikan jika sebuah perusahaan mencantumkan label halalnya pada kemasan.

Keberadaan label halal akan mempermudah perusahaan untuk mempromosikan produknya. Hal ini tentu akan mempengaruhi para konsumen, terutama para konsumen muslim. Para konsumen juga akan merasa aman dan nyaman dalam mengkonsumsi produk halal. Produk halal kini bukan lagi semata-mata isu agama, tetapi sudah menjadi isu di bidang bisnis dan perdagangan. Jaminan halal sebuah produk sudah menjadi simbol global bahwa produk yang bersangkutan terjamin kualitasnya.[32]

Berbagai penelitian menunjukkan pengaruh label halal pada kemasan akan mempengaruhi keputusan calon konsumen untuk membeli sebuah produk. Penelitian yang dilakukan Nurhijriah dan Gunawan Saleh misalnya. Kesimpulan yang bisa diambil dari penelitian ini menunjukkan bahwa konsumen akan lebih yakin jika membeli kosmetik yang memiliki label halal pada kemasannya.[33] Selaras dengan penelitian yang dilakukan oleh Fenti Mayang Sari dkk[34], begitu pula penelitian yang dilakukan oleh Umi Hanifah dan Tukhfatul Laili[35], Lupi Ayu Lestari, dkk.[36] Berbagai penelitian ini menunjukkan bahwa label halal menjadi pertimbangan utama bagi seorang muslim untuk

32 Umi Hanifah dan Tukhfatul Laili, "Determinan Keputusan Konsumen Membeli Kosmetik BersertifikatHe alal", *Al-Masharif*: *Jurnal Ilmu Ekonomi dan Keislaman,* Vol. 7 No. 2 Ed. Juli – Desember 2019, hlm. 241-242

33 Nurhijriah Dan Gunawan Saleh, "Pengaruh Label Halal Pada Produk Kosmetik Terhadap Keputusan Membeli" *Jurnal Ilmu Komunikasi,* Vol. 3 No. 2 (2018): Juni, hlm. 71

34 Fenti Mayang Sari, Dkk, "Pengaruh Label Halal Dan Harga Terhadap Keputusan Membeli Produk Kosmeu tik Wardah" *Jurnal Professional Fis Unived,* Vol. 5 No. 1 Juni 2018, hlm. 30

35 Umi Hanifah, ... , hlm. 252.

36 Lupi Ayu Lestari, "Pengaruh Harga, Promosi, Produk, Label Halal Terhadap Keputusan Membeli Frozen Food", *J-Alif Jurnal Penelitian Hukum Ekonomi Syariah Dan Sosial,* Vol. 6, No. 1, Mei 2021, hlm. 31

membeli sebuah produk.

Kesimpulan

Umat Islam diperintahkan untuk mengkonsumsi makanan halal sebagai ketaatan kepada penciptanya. Jika melanggar ketaatan ini, berarti manusia telah melakukan suatu pelanggaran yang tentu saja akan mendapat konsekuensi di hari kemudian. Seiring perkembangan teknologi serta kemudahan akses komunikasi, nyatanya tidak berarti kemudahan untuk bisa mengakses informasi kandungan akan sebuah produk. Perlu keterangan tersendiri yang diberikan oleh produsen agar konsumen mengetahui kandungan yang ada pada produk yang diinginkan. Tak hanya nilai kesehatan yang menjadi bahan pertimbangan, kehalalan juga menjadi pokok utama bagi seorang Muslim untuk memilih produk.

Produsen tidak bisa semena-mena menyertakan label halal pada kemasan begitu saja. Butuh beberapa proses yang harus dilalui, termasuk diantaranya persetujuan dari MUI. Namun sayangnya, pengurusan sertifikat halal tidak semudah membalikkan telapak tangan. Produsen harus bersabar untuk mendapatkan label ini pada kemasannya.

Ada *tiga* pokok masalah yang terdapat pada tulisan ini. *Pertama,* keenggan produsen untuk mengupayakan sertifikat halal disebabkan rumitnya mengurus sertifikat halal. Tak hanya itu, pengurusan sertifikat halal juga membutuhkan waktu yang cukup panjang, sehingga para produsen enggan untuk mengurusnya. *Kedua,* MUI sebagai lembaga yang berhak mengeluarkan fatwa halal pada sebuah produk tidak bisa bertindak tegas terhadap produsen yang tidak menyertakan label halal pada produknya. Hal ini disebabkan karena memang sifat fatwa yang dikeluarkan MUI tidak mengikat, tidak ada konsekuensi hukum yang terjadi jika terdapat sebuah pelanggaran. Kendati ada Undang-Undang yang mewajibkan setiap produsen untuk menyertakan sertifikat halal pada kemasan, nyatanya tidak ada sangsi bagi yang melanggarnya. Di sinilah ketidak berdayaan MUI dalam menerapkan aturannya.

Label halal pada sebuah produk sangat berpengaruh pada keputusan konsumen untuk membeli sebuah produk. Keberadaan label halal akan berdampak pada ketenangan konsumen saat akan membeli suatu produk. Maka akan sangat wajar jika suatu produk tidak memiliki label halal akan menimbulkan keragu-raguan di tengah masyarakat. Keberadaan label halal juga memiliki dampak terhadap penjualan. Produk yang memiliki label halal akan lebih diminati oleh masyarakat Indonesia. Label halal kini tidak hanya sebagai landasan ketaatan kepada Tuhan, melainkan sudah bertransformasi menjadi sebuah sarana untuk melancarkan bisnis.

Daftar Pustaka

Buku

Abdullah, Taufik, *Islam Dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*. Jakarta: Lp3es.

Abubakar, Al Yasa, *Pelaksanaan Syariat Islam Di Aceh Sebagai Otonomi Khusus Yang Asimetris* (*Sejarah Dan Perjuangan*), Aceh; Dinas Syariat Islam Aceh, 2020.

Dahlan, Abdul Azis, Ensiklopedi Hukum Islam, Cet. Ke-1, Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996.

Effendy, Bahtiar, *Islam Dan Negara; Transformasi Gagasan Dan Praktik Politik Islam Di Indonesia,* Terj. Jakarta; Democracy Project, 2011.

Esposito, John L., *Ensiklopedi Oxford, Dunia Islam Modern*, Terj. Eva Yn, Bandung: Mizan, 2002.

Kartodirdjo, Sartono, *Pemikiran Dan Perkembangan Historiografi Indonesia, Suatu Alternatif*, Jakarta: Gramedia..

Nafis, M. Kholil, *Teori Hukum Ekonomi Syariah,* Jakarta; Ui Press, 2011.

Nasreddin, Abdul Jaleal, *The Muslim 500: Most Influental Muslims; 2022*, E-Book.

Noer, Deliar, *Gerakan Moderen Islam Di Indonesia 1900-1942*, C. 7, Jakarta: Lp3es, H. 248.

Jurnal

Afroniyati, Lies, "Analisis Ekonomi Politik SertifikatHalal Oleh Majelis Ulama Indonesia", *Jurnal Kebijakan dan Admiistrasi Publik,* Vol 18 No 1- Mei 2014

Aksamawanti, "Perlindungan Konsumen atas Produk Pangan Berlabel Halal: Tinjauan Yuridis" *Syariati,* Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hukum, vol. 1, no. 1, Mei, 2015.

Charity, May Lim, "Jaminan Produk Halal Di Indonesia" *Jurnal Legislasi Indonesia,* Vol. 14 No. 01 - Maret 2017.

Erlyta, Nency Ravica Lia, Dkk, "Strategi Majelis Ulama Indonesia Dalam Upaya Penerbitan Sertifikat Halal", *Tadbir: Jurnal Manajemen Dakwah,* Vol. 3, Nomor 4, 2018

Estuti, Wiwit, dkk. "Pengembangan Konsep Sistem Jaminan Halal di Rumah Potong Ayam (Studi Kasus pada Industri Daging Ayam)", *Jurnal Teknologi dan Industri Pangan,* Vol. 16, no. 3, 2005.

Faridah, Hayyun Durrotul, "SertifikatHalal Di Indonesia: Sejarah, Perkembangan, dan Implementasi" *Journal of Halal Product and Research,* Vol. 2 No. 2, Desember 2019.

Hamzah, Muhammad Maulana, "Peran dan Pengaruh Fatwa MUI dalam Arus Transformasi Sosial Budaya di Indonesia", *Millah: Jurnal Studi Agama* Vol. XVII, no. 1, 2017.

Hanifah, Umi dan Tukhfatul Laili, "Determinan Keputusan Konsumen Membeli Kosmetik Bersertifikat Halal", *Al-Masharif: Jurnal Ilmu Ekonomi dan Keislaman,* Vol. 7 No. 2 Ed. Juli – Desember 2019.

Hosen, Nadirsyah, "Hilal And Halal: How To Manage Islamic Pluralism In Indonesia?", *Asian Journal Of Comparative Law*, Vol. 7, Issue 1, 2012, Article 11.

Lestari, Lupi Ayu, "Pengaruh Harga, Promosi, Produk, Label Halal Terhadap Keputusan Membeli Frozen Food", *J-Alif Jurnal Penelitian Hukum Ekonomi Syariah Dan Sosial*, Vol. 6, No. 1, Mei 2021.

Nurhasanah, Saniatun, Happy Febrina Hariyani, "Halal Purchase Intention on Processed Food", *Tazkia Islamic Finance and Business Review* Vol. 11(2), 2017.

Nurhijriah dan Gunawan Saleh, "Pengaruh Label Halal Pada Produk Kosmetik Terhadap Keputusan Membeli" *Jurnal Ilmu Komunikasi,* Vol. 3 No. 2 (2018): Juni.

Rasyid, Arbanur, "Dinamika Pelaksanaan SertifikatHalal Pada Produk Makanan Dan Minuman Di Kota Medan, Sibolga Dan Padangsidimpuan" *Miqot* , Vol. 43 No. 2 Juli-Desember 2019.

Sari, Fenti Mayang, Dkk, "Pengaruh Label Halal Dan Harga Terhadap Keputusan Membeli Produk Kosmetik Wardah" *Jurnal Professional Fis Unived,* Vol. 5 No. 1 Juni 2018.

Supriyatni, Renny, "Eksistensi dan Tanggung Jawab Majelis Ulama Indonesia dalam Penerapan

Sertifikatdan Labelisasi Halal Produk Pangan di Indonesia" *Al-Iqtishad,* vol. III, No, 2, Juli 2011.

Wahid, Din, "Kembalinya Konservatisme Islam Indonesia", *Studia Islamika,* vol. 21, No. 2, 2014.

Peraturan/Undang-undang

Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia No. 519 tahun 2001 tentang Lembaga Pelaksana Pemeriksaan Pangan Halal.

Peraturan Pemerintah Republik Indonesia No 69 Tahun 1990 tentang Label dan Iklan Pangan.

Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 31 tahun 2019

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 33 tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 33 Tahun 2014, Tentang Jaminan Produk Halal.

Website

https://ekonomi.bisnis.com/read/20210825/9/1433756/kemenkeu-catat-cuma-1-persen-umkm-indonesia-punya-sertifikasi-halal

https://nasional.kompas.com/read/2021/10/18/13202241/bpjph-sudah-berikan-sertifikasi-halal-terhadap-27188-produk

https://www.idxchannel.com/syariah/umkm-yang-kantongi-sertifikasi-halal-tercatat-hanya-satu-persen

Https://Web.Archive.Org/Web/20200903221250/Https://Data.Kemenag.Go.Id/Agamadashboard/Statistik/Umat

https://www.liputan6.com/bisnis/read/3029572/industri-makanan-minta-kemudahan-pengurusan-sertifikasi-halal

https://www.republika.co.id/berita/q2wtid423/pelaku-umkm-minta-pengurusan-sertifikasi-halal-dimudahkan

https://www.republika.co.id/berita/q43cnn370/teten-akui-urus-sertifikasi-halal-gratis-pun-masih-sulit https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-50080006 https://kaltim.prokal.co/read/news/369053-umkm-sulit-urus-sertifikasi-halal

UU NOMOR 33 TAHUN 2014 VS KEPKABAN NOMOR 33 TAHUN 2022: BOOMERANG ATAU SIMBIOSIS MUTUALISME BAGI MUI?

Wening Purbatin Palupi Soenjoto
Istikom Jombang,East Java,Indonesia
weningblackberry@gmail.com

Khoirun nisak
IAIN Ponorogo, East Java Indonesia
khoirunnisak@iainponorogo.ac.id

Abstrak

Dalam dunia industri maupun bisnis,kepekaan produsen "membaca" peluang menjadi kunci penting dalam mempertahankan usahanya.Daya saing yang membutuhkan strategi yang jitu,keunikan,mampu memenuhi keinginan dan kebutuhan pasar menjadi proses kerja yang berkelanjutan yang harus dilakukan oleh para produsen dalam menghadapi para pesaing. Sikap adaptif dari para produsen dalam memasuki peluang uasah,tidak terlepas dari kebijakan atau aturan yang yang diberlakukan dalam pasar sasaran terutama bagi para produsen yang memasuki pasar global,dimana aturan masing-masing negara pastilah berbeda.Di Indonesia yang terdiri penduduknya yang mayoritas muslim,produk halal mempunyai nilai kesensitifan yang tinggi dalam mengkonsumsinya.Walaupun pemaknaan halal masih pada produk makanan yang tidak mengandung daging babi atau produk minuman yang tidak mengandung alkohol. Bahkan lbel sertifikasi halal pada kemasan produk akan memiliki *selling point* yang lebih tinggi dan mempengaruhi perilaku konsumen dalam membeli produk dan akan merasa lebih aman serta yakin.mengkonsumsinya.Pemaknaan yang masih dangkal tentang halal inipun dapat memicu para produsen mengisi peluang pasar di Indonesia.Para produsen di pasar global sudah melakukan sertifikasi halal produknya,dari mulai makanan,minuman,*fashion,*mainan anak-anak,tempat wisata hingga eralatan kebutuhan sehari-hari.MUI sebagai pioneer dan juga badan yang mewadahi proses

sertifikasi halal dengan diperkuat adanya fatwa tentang halal menjadi icon yang sudah dipercaya di pasar lokal maupun global.Pada Undang-Undang No.33 tahun 2014 tentang Jaminan Produk halal,pengakuan kehalalaan suatu produk yang dikeluarkan oleh BPJPH berdasarkan fatwa halal tertulis yang dikeluarkan oleh MUI.. Pernyataan tersebut menjadi penegas bahwa MUI sebagai lembaga independen yang mengeluarkan fatwa hal dan memahami proses kehalalan produk berdasarkan syariat Islam.Kemudian terbitlah Kepkaban nomor 33 tahun 2022 terkait sertifikasi hala pada produk yang diproduksi oleh para pelaku usaha mikro dan kecil,menjadi polemik baru dalam kejelasan wewenang lembaga yang memiliki keabsahan dalam pemberian sertifikasi halal.Untuk menganalisa polemik tersebut maka dilakukan penelitian yang menggunakan metode penelitian kualitatif dengan pendekatan kajian pustaka.

Kata kunci: UU Nomor 33 Tahun 2014,Kepkaban Nomor 33 Tahun 2022,MUI,sertifikasi halal

Abstract

In the world of industry and business, the sensitivity of producers to "read" opportunities is an important key in maintaining their business. Competitiveness that requires a precise, unique strategy, being able to meet market wants and needs becomes a continuous work process that must be carried out by producers in dealing with competitors. . The adaptive attitude of producers in entering business opportunities, cannot be separated from the policies or rules imposed in the target market, especially for producers who enter the global market, where the rules of each country must be different. Halal has a high sensitivity value in consuming it. Even though the meaning of halal is still in food products that do not contain pork or beverage products that do not contain alcohol. Even the halal certification label on product packaging will have a higher selling point and influence consumer behavior in buying products and will feel more secure and confident. consuming it. Even this shallow meaning of halal can trigger producers to fill market opportunities in Indonesia. in the global market, halal certification has been carried out for its products, ranging from food, beverages, fashion, children's toys, tourist attractions to daily necessities. MUI as a pioneer and also the body that accommodates the halal certification process with a strengthened fatwa on halal has become an icon which has been trusted in local and global markets. In Law No. 33 of 2014 concerning Halal Product Assurance, the recognition of the halalness of a product issued by BPJPH is based on a written halal fatwa issued by MUI.. This statement confirms that MUI is an independent institution which issues fatwas on matters and understands the process of pro-halal duk based on Islamic law. Then Kepkaban number 33 of 2022 was issued regarding halal certification on products produced by micro and small business actors, becoming a new polemic in the clarity of the authority of institutions that have validity in granting halal certification. using qualitative research methods with a literature review approach.

Keywords: Law Number 33 of 2014, Kepkaban Number 33 of 2022, MUI, halal certification

Pendahuluan

Pasar lokal maupun pasar global pada saat ini menuntut gerakan cepat dalam merespon kebutuhan dan keinginan pasar. Keinginan dan kebutuhan konsumen yang bersifat ragam,berubah-ubah serta dipengaruhi kemampuan membeli sangat mempengaruhi perilaku konsumen yang terjadi pada suatu daerah ataupun negara. Pengaruh teknologi melalu media sosial mampu menggiring tren hingga terbentuk perilaku membeli.Isu yang ditampilkan dalam bentuk promo merupakan cara baru mempengaruhi konsumen.Begitu pula isu halal dan sertifikasi halal pada produk-produk yang masuk di pasaran Indonesia.Terutama produk-produk dari luar negeri yang diproduksi oleh perusahan atau produsen non muslim..Dengan adanya logo halal yang selama ini berasal dari MUI karena dari logo sertifikasi halal tertulis Majelis Ulama Indonesia.

Masyarakat Indonesia sudah sangat familiar dengan logo hahal yang dikeluarkan oleh MUI. Bahkan secara adaptasi kognitif masyarakat Indonesia yang sudah terbentuk tentang logo halal maka MUI lah yang menerbitkan karena pada logo tertulis kalimat Majelis Ulama Indonesia.Di Indonesia,isu halal bisa begitu sensitif bagi masyarakat beragama Islam. UU No.33 Tahun 2014 pasal l ayat 10 menyatakan bahwa Sertifikat Halal adalah pengakuan kehalalan suatu Produk yang dikeluarkan oleh BPJPH berdasarkan fatwa halal tertulis dan dikeluarkan oleh MUI.Namun pada tahun 2022 berdasrkan Kepkaban Nomor 33 tahun 2022 sertifikasi halal ditangani oleh Pemerintah dan secara kebijakan baru yang diterapkan,MUI sudah tidak berwenang lagi dalam penerbitan sertifikasi halal.Perubahan ini masih awam dan belum banyak diketahui oelh masyarakat Indonesia,walaupun logo halal berubah sekalipun,masih banyak kemasan produk tetanda sertifikasi halal oleh MUI.

Sehingga perubahan ini tidak terlalu berdampak pada masyarakat luas. Namun menjadi polemik baru pada keberadaan marwah MUI yang sudah dipercaya perannya dalam hal sertifikasi halal.JIka pemerintah membuat kebijakan tentang sertifikasi halal bentuk keberpihakan pada pelaku usaha mikro dan kecil.Padahal secara realita,justru pelaku usaha mikro dan kecil belumlah terlalu memprhatikan tentang sertifikasi halal,walaupun biaya kepengurusan sertifikasi ini tidak berbayar namun bukan merupakan *goal target* mereka dalam berdagang,terutama para pelaku usaha mikro lebih menitikberatkan barang dagangannya laris terjual tanpa harus produknya tersertifikasi halal karena *market buyers* yang membeli produk dari para pelaku usaha ini tidak menuntut harus tersertifikasi halal.Dan justru masyarakat Indonesia jumlahnya lebih banyak untuk memilih berbelanja di para pelaku usaha mikro

dan kecil yang sudah terbentuk dari generasi ke genarasi.Dibandingkan membeli produk dari para pelaku usaha menengah atas yang harganya lebih mahal walaupun rata-rata produknya yang dihasilkan sudah tersertifikasi halal. Berdasarkan paparan diatas,penulis tertarik meneliti lebih lanjut dengan judul artikel : **UU Nomor 33 Tahun 2014 VS Kepkaban Nomor 33 Tahun 2022: Boomerang Atau Simbiosis Mutualisme Bagi MUI?**

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan secara penelitian pustaka (*library research*), yakni penelitian yang obyek kajiannya menggunakan data pustaka berupa buku-buku sebagai sumber datanya. Penelitian ini dilakukan dengan membaca, menelaah, dan menganalisis berbagai literatur yang ada, berupa Al Qur'an, hadis, kitab, maupun hasil penelitian Sutrisno Hadi,2009).Dalam penelitian ini, peneliti menggunakan dua macam data, yaitu data rimer dan data sekunder yakni:

1. Data Primer Data primer adalah data yang diperoleh langsung dari subyek penelitian dengan menggunakan alat pengukuran atau alat pengembalian data langsung pada subyek sebagai sumber informasi yang dicari. Data primer yang digunakan adalah Al-Qur'an, Hadist,Fatwa MUI,UU Nomor 33 tahun 2014 dan Kepkaban Nomor 33 tahun 2022.
2. Data sekunder adalah data yang diperoleh dari pihak lain, pada penelitian ini peneliti mewawancarai 50 orang pelaku usaha mikro dan 25 orang pelaku usaha kecil dengan di beberapa daerah kota Jombang. Pendekatan secara komunikasi verbal dengan menggunakan wawancara secara terbuka (*depth interview*)untuk memperkuat hasil penelitian.Selain untuk mendapatkan data sekunder dilakukan dengan melalui studi kepustakaan yang berisikan informasi tentang primer, terutama bahan pustaka, melalui literatur-literatur dari buku pustaka, karya ilmiah. Data Sekunder yang digunakan adalah buku, jurnal, kitab-kitab islam dan internet yang berisikan hal-hal yang menjadi relevensi dengan permasalahan yang menjadi objek kajian penelitian

Hasil Dan Pembahasan

A. Kepkaban Nomor 33 Tahun 2022 Dan Keberpihakan Terhadap Pelaku Usaha Mikro-Kecil

Berdasarkan hasil penelitan peneliti yang sudah dipublikasi secara online di jurnal Reinforce IAIN Tulungagung dengan judul Analisa Kemitraan Perbankan Pada Pelaku Usaha Mikro Di Era Digital(http://ejournal.iain-tulun-

gagung.ac.id/index.php/reinforce/article/view/5488)Pelaku usaha yang paling banyak di Indonesia adalah pelaku usaha mikro.Pelaku usaha tipe ini masih relatif sederhana untuk produk yang dihasilkan karena menggunakan alat produksi yang minim teknologi,biaya produksi yang murah,sangat wajar jika produk yang dijual dengan harga murah pula.Produk yang dihasilkan pelaku usaha mikro sangat diminati masyarakat Indonesia menengah kebawah dan dalam pola penjualannya cenderung menggunakan transaksi secara langsung(*direct selling*) serta transaksi masih memakai uang kartal atau uang tunai.Belum menerapkan sepenuhnya manajemen tata kelola keuangan dikarenakan penghasilan yang masih minim.Seringnya hasil pendapatan hanya cukup untuk biaya rumah tangga yang minim dan modal usaha esok harinya. Jika barang dagangan tidak laku maka untuk modal usaha esok harnya diambil dari "uang dapur" atau uang belanja istri.

Pelaku usaha mikro belum banyak menggunakan media sosial atau media periklanan dalam mempromosikan produknya.Cara promosi dengan pola langsung menjajakan dagangannya dengan menemui pembeli,*door to door*,buka lapak,warung ataupun toko.Bahkan para pelaku usaha mikro ini belumlah terpikir untuk mendaftarkan usahanya untuk mendapatkan NPWP agar usahanya legal secara hukum dan terdaftar di Desperindag pasar. Perbedaan tidak terlalu mecolok dengan para pelaku usaha kecil.Walaupun para pelaku usaha kecil sudah banyak yang mendaftarkan usahanya dan memiliki NPWP.Secara manajemen keuangan dan tata kelola usaha sudah lebih baik karena sudah memiliki pegawai yang harus digaji maupun jumlah produk yang dihasilkan lebih banyak dibandingkan para pelaku usaha mikro yang lebih memiliki pola berdagang secara *one man show,*semua dikerjakan sendiri dari mulai memproduksi hingga menjualnya karena belum memiliki pegawai dan produk yang dihasilkanpun masih minim dibandingkan para pelaku usaha kecil,menengah dan besar lainnya.

Berbeda dengan karakteristik para pelaku usaha mikro,para pelaku usaha kecil yang melakukan pembiayaan dengan perbankan untuk mendapatkan modal usaha harus mengikuti kebijakan perbankan. Karena dalam kegiatan usaha sudah lebih maju dengan memperhatikan kegitan produksi hinga strategi pemasaran,mulai menggunakan smedia sosial maupun media periklanan. Transaksi sudah secara *online* dan menggunakan uang giral.Untuk melakukan pembiayaan dikenakan peraturan perbankan,pelaku usaha untuk melakukan pembiayaan harus memenuhi 5C yaitu (*character,capital,collateral,condition,capacity*)dan diwajibkan harus sudah memiliki NPWP sebagai bukti usaha sudah legal dan terdaftar di kantor Pajak setempat.Walaupun tidak semua pelaku usaha kecil melakukan pembiayaan di perbankan karena belum terpenuhinya

syarat-syarat yang diterapkan,mereka memilih meminjam modal usaha pada rentenir atau orang terdekat yang mampu memberikan pinjaman untuk modal usaha tanpa syarat yang berbelit.Hal ini juga dilakukan oleh banyak pelaku usaha mikro dalam hal mencari modal usaha dikarenakan pendapatan yang masih minim dan belum terpenuhinya syarat dan kebijakan yang diterapkan oleh pemerintah.

Berdasarkan paparan diatas tentang ciri-ciri pelaku usaha miko dan kecil,dapat disimpulkan bahwa masih banyak pelaku usaha di Indonesia terutama pelaku usaha mikro dan kecil lebih cenderung fokus pada penjualan. Pendapatan yang dihasilkan dari terjualnya barang dagangan masih berorentasi barang yang dijual, tanpa harus tersertifikasi halalpun tetap terjual.Bahkan para pembelinya tidak menuntut barang-barang yang dibeli tidak harus tersertifikasi halal,mereka sudah menganggap halal.Yang terpenting tidak mengandung minyak atau daging babi atau mengandung alkohol.

Kesederhanaan berpikir tentang makna halal inilah juga mempengaruhi dalam perilaku konsumen para pembeli produk hasil produksi para pelaku usaha mikro dan kecil.Dan siklus inilah yang terus menerus masih berjalan dari generasi hingga ke generasi di masayakat Indonesia yang masih sebagai negara berkembang.Terbentuknya *market buyers* ini dipengaruhi pula oleh pola perdagangan para pelaku usaha yang membaca target pasarnya secara alamiah. Keadaan ini kurang mampu diperhatikan oleh Pemerintah dalam pembuatan kebijakan yang belum bisa menyeluruh dirasakan maupun dipahami masyarakat di Indonesia dan sifatnya masih tebang pilih dalam penerapan kebijakan.

Menilik berita di laman kemenag.go.id dinyatakan bahwa pada tahun 2021Pemerintah merilis Gerakan 1 Juta Sertifikasi Halal Gratis bagi UMK Indonesia. Gerakan ini dicanangkan oleh Menko Perekonomian Airlangga Hartarto dalam gelaran Indonesia Sharia Economic Festival (ISEF) 2021.Gerakan ini hasil kerjasama sejumlah pihak, antara lain Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal (BPJPH) Kementerian Agama bekerja sama dengan Pemberdayaan Perempuan UMKM Indonesia (PPUMI) dan Bank Indonesia. Bersamaan itu, digelar juga High Level Policy Discussion (HLPD) dan Pelatihan Digitalisasi bagi UMKM secara Nasional. Gerakan sertifikasi halal gratis ini sejalan dengan tugas dan fungsi BPJPH dalam penyelenggaraan Jaminan Produk Halal (JPH), khususnya dalam upaya percepatan mandatory sertifikasi halal. Untuk itu, pihaknya mendukung gerakan, sekaligus berharap gerakan tersebut menjadi momentum peningkatan sinergitas seluruh pemangku kepentingan dalam penyelenggaraan JPH.

Bentuk peningkatan sinergitas antar stakeholder dalam penyelenggaraan JPH. Pemerintah melalui Undang-undang Nomor 11 Tahun 2020 tentang

Cipta Kerja dan Peraturan Pemerintah Nomor 39 Tahun 2021 tentang Penyelenggaraan Bidang Jaminan Produk Halal secara serius memberikan perhatian kepada pelaku UMK dalam melaksanakan kewajiban sertifikasi halal. Perhatian ini antara lain berupa berbagai kemudahan yang diberikan kepada UMK, termasuk dalam pembiayaan sertifikasi halal.Output dari Program Sertifikasi Halal Gratis atau program Sehati Tahun 2021 yang telah dilaksanakan oleh BPJPH secara kolaboratif dengan Kementerian/Lembaga, Pemda, dan mitra BPJPH lainnya.Tahun 2020, Kementerian Agama melalui BPJPH telah memfasilitasi sertifikat halal bagi 3.179 pelaku UMK. Di tahun yang sama, sedikitnya terdapat 36 dinas di Pemda yang tercatat membantu para pelaku UMK memperoleh sertifikat halal dengan pengajuan melalui BPJPH . Pemerintah melalui Undang-undang Nomor 11 Tahun 2020 tentang Cipta Kerja dan Peraturan Pemerintah Nomor 39 Tahun 2021 tentang Penyelenggaraan Bidang Jaminan Produk Halal secara serius memberikan perhatian kepada pelaku UMK dalam melaksanakan kewajiban sertifikasi halal. Perhatian ini antara lain berupa berbagai kemudahan yang diberikan kepada UMK, termasuk dalam pembiayaan sertifikasi halal.BPJPH secara simbolis menyerahkan sertifikat halal kepada 10 pelaku UMK. Sertifikat halal yang diserahkan kepada para pelaku UMK, merupakan output dari Program Sertifikasi Halal Gratis atau program Sehati Tahun 2021 yang telah dilaksanakan oleh BPJPH secara kolaboratif dengan Kementerian/Lembaga, Pemda, dan mitra BPJPH lainnya. Tahun 2020, Kementerian Agama melalui BPJPH telah memfasilitasi sertifikat halal bagi 3.179 pelaku UMK. Di tahun yang sama, sedikitnya terdapat 36 dinas di Pemda yang tercatat membantu para pelaku UMK memperoleh sertifikat halal dengan pengajuan melalui BPJPH. (Dikutip dari laman https://www.kemenag.go.id/read/pemerintah-rilis-gerakan-1-juta-sertifikasi-halal-gratis-bagi-umk)

Dengan menganalisa kutipan diatas,bahwa kebijakan Pemerintah berdasarkan Kepkaban Nomor 33 tahun 2022 dan diperkuat dengan Undang-undang Nomor 11 Tahun 2020 tentang Cipta Kerja dan Peraturan Pemerintah Nomor 39 Tahun 2021 tentang Penyelenggaraan Bidang Jaminan Produk Halal membuat kanalisasi gerakan mendorong para pelaku usaha mikro dan kecil dipermudah dalam melakukan proses produk yang tersertifikasi halal.Alih-alih dengan tanpa biaya dalam pembuatan sertifikasi halal namun tetaplah ada syarat yang diterapkan,dimana tidak semua para pelaku usaha mikro dan kecil mampu memenuhi syarat tersebut.Maih banyak pelaku usaha mikro dan kecil belum mendaftakan usaha pada Despirindag Pasar,bahkan Pemerintah belumlah memiliki data valid jumlah sebenarnya dari keseluruhan pelaku usaha mikro dan kecil di Indonesia.

Sesuai Kepkaban Nomor 33 tahun 2022 ,selain kriteria sebagaimana di-

maksud dalam diktum ketiga, penentuan kewajiban bersertifikat halal bagi pelaku usaha mikro dan kecil yang didasarkan atas pernyataan pelaku usaha ditentukan menggunakan kriteria sebagai berikut,yang tercantum pada diktum keempat huruf :

a. **Memiliki Nomor Induk Berusaha (NIB)**; menganalisa kalimat ini bahwa para pelaku usaha mikro dan kecil masih banyak belum memiliki Nomor Induk Berusaha (NIB).Sebagai contoh,pedagang bakso keliling,tukang sayur keliling maupun pelaku usaha mikro lainnya masih belum memiliki NPWP sebagai syarat pembuatan NIB selain KTP.Walaupun pendaftaran NIB secara online,peraturan ini masih banyak belum diketahui oleh para pelaku usaha,terutama pelaku usaha mikro dan kecil. Selain itu pula,peraturan inipun tidak berdampak pada peningkatan penjualan dan penghasilan usaha sehingga tidak menjadi prioritas untuk segera dilakukan dalam kegiatan usaha.
b. **Memiliki hasil penjualan tahunan (omset) maksimal Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah) yang dibuktikan dengan pernyataan mandiri**; berdasrakan hasil wawancara dengan 50 orang pelaku usaha mikro dan kecil menyatakan tentang omset per tahunnya masih sangat minim.Dalam sehari dapat keuntungan bersih 100 ribu rupiah saja sangat sulit,terutama di masa pandemi seperti saat ini. Omset Rp.500.000.000 per tahun masih dalam khyalan yang belum tentu bisa terwujudkan.
c. **Memiliki lokasi, tempat, dan alat Proses Produk Halal (PPH) yang terpisah dengan lokasi, tempat dan alat proses produk tidak halal.** Berdasarkan hasil penelitian,rata-rata kebanyakan,para pelaku usaha mikro masihlah berpindah-pindah dalam berdagang,belum memiliki tempat usaha yang menetap.Tempat produksi dan alat produksi masih minim teknologi bahkan tidak memkirkan tentang proses kehalalan produk.Yang terpenting tidak mengandung daging babi dan tidak pula mengandung alkohol.Karena biaya produksi masih dengan biaya yang murah dan para pembelinya pun tidak mempermaslahkan produk yang dihasilkan halal ataupun tidak.

Merujuk pada Kepkaban Nomor 33 Tahun 2022 pada diktum keempat pada huruf a,b dan c diatas dapat dianalisa bahwa keputusan ini masih belum adaptif dengan keberpihakan Pemerintah terhadap para pelaku usaha mikro dan kecil.walaupun Kementrian agama melakukan sosialisasi dan memfasilitasi kemudahan untuk sertifikasi halal serta sedikitnya terdapat 36 dinas di Pemda yang tercatat membantu para pelaku UMK memperoleh sertifikat halal dengan pengajuan melalui BPJPH,tetaplah belum mampu dilakukan se-

cara menyeluruh dengan waktu yang bertahap sekalipun.Dan yang terfasilitasi kemudahan ini adalah hanya para pelaku usaha mikro yang sudah memiliki syarat-syarat yang diterapkan Pemerintah.Terjadinya keberpihakan sepihak yang minoritas dan tak berpihak pada yang mayoritas.Jumlah keseluruhan pelaku usaha mikro yang tidak terdaftar usahanya menjadi kendala kelanjutan program Pemerintah walaupun pada tahun 2020, Kementerian Agama melalui BPJPH telah memfasilitasi sertifikat halal bagi 3.179 pelaku UMK namaun di tahun-tahun berikutnya masihlah membutuhkan waktu yang sangat panjang dan membutuhkan biaya yang besar pula.

Dapat ditilik pula Kepkaban Nomor 33 Tahun 2022 pada diktum kesatu dan kedua yaitu :

Kesatu : Produk yang dihasilkan oleh pelaku usaha mikro dan kecil wajib bersertifikat halal.

Kedua : Kewajiban bersertifikat halal bagi pelaku usaha mikro dan kecil sebagaimana dimaksud dalam diktum kesatu didasarkan atas pernyataan pelaku usaha.

Terdapat pernyataan dengan kata penegasan yaitu kata "wajib", dapat dinilai sebagai sebuah keharusan yang dilalukan oleh para pelaku usaha mikro dan kecil. Apakah penerapan program ini yang berdasarkan Kepkaban Nomor 33 Tahun 2022 akan melakukan sangsi pada para pelaku usaha mikro dan kecil yang sudah memenuhi syarat yang diterapkan namun para pelaku usaha mikro dan kecil tidak mengikuti peraturan tersebut.Atau para pelaku usaha mikro dan kecil yang belum memenuhi omset 500.000.000 per tahunnya tidak mendapatkan sangsi atau keharusan melakukan sertifikasi halal pada produknya. 2 hal tersebut perlu dikaji ulang oleh Pemerintah dalam penerapan peraturan tersebut. Dan perlu diperhatikan dengan seksama bahwa dengan menilik karakteristik para pelaku usaha mikro yang rata-rata segi pendidikannya masih rendah sehingga pendekatan secara persuasif pun masih menjadi kendala yang juga harus diperhatikan oleh Pemerintah.Keberpihakan pemerintah terhadap pelaku usaha mikro dan kecil menjadi keberhasilan gerakan ekonomi di Indonesia secara berkelanjutan dan peran kebijakan pemerintah inilah yang harus betul-betul berpihak pada rakyat seperti yang dijewantahkan pada Hadist Riwayat Muslim:

> *"Hendaklah kalian tetap mendengar dan taat. Sesungguhnya kewajiban atas mereka* (*untuk menunaikan*) *apa yang dibebankan kepada mereka* (*penguasa*) *dan menjadi kewajiban kalian* (*untuk menunaikan*) *apa yang dibebankan kepada kalian* (*rakyat*)." (*HR. Muslim no. 1846*)
>
> *Majelis Ulama Indonesia merupakan wadah silaturrahmi ulama, zuama dan cendekiawan muslim dari berbagai kelompok di kalangan umat Islam.*

Indenpendensi Majelis Ulama Indonesia tidak berarti menghalanginya untuk menjalin hubungan dan kerjasama dengan pihak-pihak lain baik dari dalam negeri maupun luar negeri, selama dijalankan atas dasar saling menghargai posisi masing-masing serta tidak menyimpang dari visi, misi dan fungsi Majelis Ulama Indonesia. Hubungan dan kerjasama itu menunjukkan kesadaran Majelis Ulama Indonesia bahwa organisasi ini hidup dalam tatanan kehidupan bangsa yang sangat beragam, dan menjadi bagian utuh dari tatanan tersebut yang harus hidup berdampingan dan bekerjasama antar komponen bangsa untuk kebaikan dan kemajuan bangsa. Dan fatwa-fatwa MUI yang diciptakan berdasarkan formula pemikiran para alim ulama dan pihak-pihak terkait dalam menyelesaian suatu masalah dapat mampu meyelsaian masalah tanpa menimbulkan masalah baru ,dengan adanya penerapan fatwa- fatwa MUI yang berdasarkan suatu masalah yang perlu mendapatkan penyelesaia karena membawa dampak besar yang membawa keberkahan dan manfaat bagi umat Islam maupun non muslim di Indonesia pada umumnya. Fatwa MUI adalah keputusan atau pendapat yang diberikan oleh MUI tentang suatu masalah kehidupan umat Islam.Berdasarkan pola dan fungsi perundang-undangan dalam Undang-Undang nomor 12 tahun 2011,dapat dinyatakan bahwa kedudukan Fatwa MUI bukan merupakan suatu jenis peraturan perundang-undangan yang mempunyai kekuatan hukum mengikat.

Fatwa MUI hanya mengikat dan ditaati oleh umat Islam yang merasa mempunyai ikatan terhadap MUI itu sendiri. Fatwa MUI tidak punya legalitas untuk memaksa harus ditaati oleh seluruh umat Islam.Upaya dan Sikap Majelis Ulama Indonesia ini menjadi salah satu ikhtiar mewujudkan Islam sebagai rahmatan lil alamin. Dan fatwa-fatwa MUI yang diciptakan berdasarkan formula pemikiran para alim ulama dan pihak-pihak terkait dalam menyelesaian suatu masalah dapat mampu meyelsaian masalah tanpa menimbulkan masalah baru ,dengan adanya penerapan fatwa- fatwa MUI yang berdasarkan suatu masalah yang perlu mendapatkan penyelesaia karena membawa dampak besar yang membawa keberkahan dan manfaat bagi umat Islam maupun non muslim di Indonesia pada umumnya.

Menilik UU Nomor 33 tahun 2014 pasal 33,34 dan 35 maka dapat diuraikan sebagai berikut:

Pasal 33 : tentang Penetapan Kehalalan Produk dinyatakan:

1. Penetapan kehalalan Produk dilakukan oleh MUI.
2. Penetapan kehalalan Produk sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dilakukan dalam Sidang Fatwa Halal.
3. Sidang Fatwa Halal MUI sebagaimana dimaksud pada ayat (2) mengikutsertakan pakar, unsur kementerian/lembaga, dan/atau instansi terkait.
4. Sidang Fatwa Halal sebagaimana dimaksud pada ayat (3) memutus-

kan kehalalan Produk paling lama 30 (tiga puluh) hari kerja sejak MUI menerima hasil pemeriksaan dan/atau pengujian Produk dari BPJPH.

5. Keputusan Penetapan Halal Produk sebagaimana dimaksud pada ayat (4) ditandatangani oleh MUI.
6. Keputusan Penetapan Halal Produk sebagaimana dimaksud pada ayat (5) disampaikan kepada BPJPH untuk menjadi dasar penerbitan Sertifikat Halal.

Analisa:

Penjelasan pasal 33 diatas menegaskan peran fatwa MUI dan peran MUI dalam proses sertifikasi dalam prosesnya disesuaikan dengan proses syariat Islam.Polemik yang terjadi perihal sertifikasi halal yang sudah dimandatkan kepada MUI sebelumnya membuat celah konflik antara peran MUI dan ketegasan peran BPJH secara hirarki kerja terpisah dengan MUI. Walaupun masyarakat awam kurang memahami konflik ini namun akan berbeda dampaknya dirasakan oleh pihak-pihak yang berkepentingan terutama bagi para pelaku usaha yang memiliki kepentingan sertifikasi halal. Ketua MUI bidang Fatwa, KH Asrorun Ni'am Sholeh menyampaikan perubahan Undang-Undang terkait sertifikasi produk halal fatwa pada hakikatnya adalah penetapan hukum halal.Proses pemeriksaan berdasarkan standar yang telah ditetapkan oleh MUI..Jika perusahaan ingin mengembangkan produk halal, maka harus dipikirkan dulu prosedur dan administrasi untuk mendapatkan sertifikat halalnya. Proses penentuan kehalalan produk akan dilakukan melalui Lembaga Pemeriksa Halal (LPH) dengan proses auditing dan uji ingredient atau bahan yang terkandung dalam produk.Setelah melalui proses auditing, barulah MUI melakukan pembahasan kehalalan produk untuk menerbitkan sertifikasinya. Bahwa BPJPH memiliki wewenangan untuk menetapkan label yang berlaku secara nasional. Hanya saja, pada saat Badan POM dulu menjadikan keterangan Halal dari MUI sebagai pilihan terkait pertimbangannya historis, sosiologis, keagamaan, juga keberterimaan masyarakat.Perihal label halal sekarang ini didasarkan kepada BPJPH atas Undang-undang Nomer 40 Tahun 2022 tentang Penetapan Label Halal. MUI melihatnya secara proporsional karena ini memang terkait dengan tugas pokok, fungsi, dan kewenangan BPJPH sesuai dengan undang-undang .Hanya saja, karena ini menyangkut kebijakan publik, idealnya menyerap aspirasi publik. Terutama para pemangku kepentingan seperti pegiat halal, seniman, dan juga para ahli di bidangnya. Pihaknya berharap, ada proses diskusi yang mendalam nantinya terkait dengan persoalan yang menyangkut hak publik oleh seluruh pemangku kepentingan, khususnya

lembaga keagamaan, jika itu terkait dengan masalah keagamaan(https://www.madaninews.id/16986/label-halal-kewenangan-mui-atau-bpjph.html)

Pasal 34 tentang Penerbitan Sertifikasi halal ,yaitu:

(1) Dalam hal Sidang Fatwa Halal sebagaimana dimaksud dalam Pasal 33 ayat (2) menetapkan halal pada Produk yang dimohonkan Pelaku Usaha, BPJPH menerbitkan Sertifikat Halal.
(2) Dalam hal Sidang Fatwa Halal sebagaimana dimaksud dalam Pasal 33 ayat (2) menyatakan Produk tidak halal, BPJPH mengembalikan permohonan Sertifikat Halal kepada Pelaku Usaha disertai dengan alasan.

Analisa:

Hakekat MUI sebagai lembaga yang independen dan otonom memang harus mampu menjaga marwah dalam menjalankan tangung jawab dan juga merespon positif kebijakan pemerintah.Namun dalam beberapa hal krusial yang berkenaan syariat Islam yang harus dalam koridor agama.Karena berbicara halal tetaplah merujuk pada proses kehalalalan produk yang betul-betul menjamin kehalalan untuk layak dikonsumsi,bukan hanya sekedar pelabelan halal yang bukan sesuai syariat Islam.Membahas sertifikasi halal tetaplah akan menjadi benang kusut yang tak berkesudahan jika didalamnya menjadi media perebutan kekuasaan yang prakteknya lebih pada *money is power* dan korbannya tetaplah rakyat. Memang bukan masyarakat luas namun lebih berdampak pada pelaku usaha.Pelaku usaha yang berkemampuan finansial dalam modal usaha dan pengembangan usaha maka untuk mendapatkan sertifikasi halal secara *short cut by money*. Berbeda dengan pelaku usaha yang masih belum mampu terpenuhi syarat untuk mendapatkan sertifikasi halal maka harus berusaha tetap dengan kemampuan usaha yang kapasitasnya jauh lebih rendah dibandingakan dengan para pelaku usaha yang hasil produksi dan pendapatannya usahanya lebih tinggi maka kemudahan mendapatkan sertifikasi halal lebih terbuka lebar.

Pasal 35 tentang Sertifikat Halal sebagaimana dimaksud dalam Pasal 34 ayat (1) diterbitkan oleh BPJPH paling lama 7 (tujuh) hari kerja terhitung sejak keputusan kehalalan Produk diterima dari MUI.

Analisa:

Pemerintah sebagai pemegang kekuasaan atau otoritas harus memerankan peranannya dengan baik karena akan sangat berdampak pada semua pihak yang merasakan dampaknya dan pemerintah menjadi pihak yang berkepentingan dalam hal terpeliharanya keteraturan dalam masyarakat yang antara lain terlihat dalam ketaatan para warganya,dalam hal ini para pemang-

ku kebijakan yang kebijakannya berdampak pada para pelaku usaha dan kepada peraturan perundang-undangan yang berlaku.MUI dalam tuntutan moral,etis,administratif dan legal harus terjawab dalam kepatuhan organisasi pada ketentuan normatif tersebut yang diterapkan pemerintah.Pemerintah juga sangat berkepentingan dalam keberhasilan MUI menjadi lembaga yang mampu pemberi solusi bagi masalah keagamaan di Indonesia sehingga dampak otoritas dan kebijakan pemerintah harus mampu menjadi hubungan mitra yang sehat dan produktif dalam kelanjutan peran MUI dalam membangun kepercayaan umat Islam Indonesia pada khususnya dan masyarakat global pada umumnya. Pemerintah dapat dinilai sebagai tokoh mitra MUI,disamping kemitraan yang sudah dijelaskan di atas maka pemerintah dapat dinilai sebagai pemakai jasa MUI yang menghasilkan produk-produk berkualitas basis syariah dan juga dapat mendapat kepercayaan masyarakat.

Seperti yang tertuang dalam Al Qur'an*:* Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. *Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan* (*QS. Al-Ma-idah* (*5*)

B. Kapitalisasi Sertifikasi Halal Terselebung

Fatwa MUI dikeluarkan oleh suatu majelis yaitu MUI,maka status hukumnya, bisa dianggap sebagai *yuridis prudensi* untuk menyelesaikan masalah yang serupa,walaupun secara tidak resmi dibuat dalam peraturan perundang-undangan.MUI menjadi wadah atau majelis yang menghimpun para ulama, zuama dan cendekiawan muslim Indonesia untuk menyatukan gerak dan langkah-langkah umat Islam Indonesia dalam mewujudkan cita-cita bersama dan saling melakukan gerakan *massive* yang mampu mendorong umat muslim Indonesia mampu memahami fatwa-fatwa MUI bukan sebagai penghambat namun diterapkan sebagai "google map" umat Muslim Indonesia dalam bernegara dan peran Pemerintah tetap dalam koridornya. Makin besar peran MUI maka akan semakin besar pula bentuk,jenis dan sifat interaksi dalam menghadapi lingkungan internal maupun eksternal MUI yaitu umat muslim Indonesia dan Pemerintah. Implikasi kompleksitas itu ialah proses pengambilan keputusan dan tindakan harus menjadi gerakan yang saling menguntungkan,tanpa ada ada pihak yang dikorbankan

Terdapat dua fatwa yang mendasari penetapan sertifikasi halal. Fatwa

pertama terkait standar halal dan kedua fatwa terkait produk. Pengembangan produk halal menyesuaikan pada dua aspek tersebut.Ketetapan produk halal adalah urusan keagamaan. Hal tersebut dilakukan lembaga yang diberikan mandat oleh undang-undang. Jika terkait dengan fatwa karena merupakan terminologi, maka peraturannya ajeg tidak mengikuti Undang-Undang.

Sertifikat Halal (SH)/Ketetapan Halal (KH) MUI adalah dokumen yang diterbitkan berdasarkan fatwa tertulis Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang menyatakan kehalalan suatu produk sesuai dengan syari'at Islam. Sertifikat Halal/Ketetapan Halal ini merupakan syarat untuk mendapatkan ijin pencantuman label halal pada kemasan produk dari instansi pemerintah yang berwenang.

Sertifikasi Halal pada produk pangan, obat-obatan, kosmetika dan produk lainnya dilakukan untuk memberikan kepastian status kehalalan, sehingga dapat menenteramkan batin konsumen dalam mengonsumsinya. Kesinambungan proses produksi halal dijamin oleh produsen dengan cara menerapkan Sistem Jaminan Halal.

Penerapan sertifikasi halal dan logo halal menjadi komunikasi *refferal* yaitu komunikasi yang mampu menjadi koneksi. Melalui riset kepentingan bisnis ini,para produsen akan lebih peka lagi untuk mendapatkan sertifikasi halal yang mampu membangun dan mengembangkan komunikasi terhadap konsumen dimana hasilnya dapat diamati dan penyempurnaan-penyempurnaan terus menerus dalam bisnis dihasilkan oleh sumber-sumber *refferal* dan pada akhirnya para produsen lainnya akan melakukan hal yang sama melakukan penerapan logo halal pada produknya karena kata halal menjadi komunikasi *refferal* atau koneksi yang menghubungkan produsen dengan penerimaan konsumen terhadap produk-produk yang dianggap layak untuk dikonsumsi.

Dalam Islam sudah sangat dipetakan secara jelas tentang pemanfaatan faktor-faktor produksi yang tertera di surat An-Nisaa' : 29

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم
بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ
أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا ٢٩

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu. dan janganlah kamu membunuh dirimu; Sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu."

Setiap produsen harus memiliki banyak cara yang sistematis mengisi peluang pasar global dalam memandang sebuah resiko dan menentukan dengan tepat penanganan resiko tersebut terutama dalam membaca peluang terbukanya penerapan sertifikasi halal. Ini merupakan sebuah sarana untuk mengidentifikasi sumber dari resiko dan ketidakpastian serta memperkirakan dampak yang ditimbulkan dan mengembangkan respon yang harus dilakukan untuk menanggapi resiko agar tidak hanya mengikuti arus tren dalam penerapan sertifikasi halal. Bahwa pemahaman para produsen tidak hanya sekedar mengenal logo halal namun lebih pada pemahaman para konsumen memilih produk barang atau jasa yang tersertifikasi halal sehingga tercipta mata rantai bisnis secara *simbiosis mutualisme*.

Rentannya terjadi situasi kapitalisasi dalam penerapan sertifikasi halal,maka Fatwa MUI ini berguna untuk mengambil keputusan penerapan pemberian logo halal dalam menangani masalah-masalah rumit yang akan timbul jika hanya mengambil peluang pasar untuk mendapatkan keuntungan yang sebesar-besarnya dengan menganalisa keadaan perusahaan-perusahaan seperti analisa :

1. Memudahkan estimasi biaya jika memang sudah meraup keuntungan dalam penetrasi pasar dengan diimbangi manejemen yang bermutu.
2. Memberikan pendapat dan intuisi dalam pembuatan keputusan yang dihasilkan dalam cara yang benar terutama pemahaman pada para konsumen pemakai produk barang atau jasa yang sudah tersertifikasi halal.
3. Memungkinkan bagi para pembuat keputusan dalam hal ini adalah para produsen untuk menghadapi resiko dan ketidakpastian dalam keadaan yang nyata karena semakin banyak produsen yang akan segera membaca peluang pasar yang menguntungkan setelah pemberian logo halal sehingga persaingan semakin besar pula.
4. Memungkinkan bagi para pembuat keputusan untuk memutuskan berapa banyak informasi yang dibutuhkan terkait proses sertifikasi halal dan setelah mendapat sertifikasi halal dalam menyelesaikan masalah yang akan timbul di kemudian hari karena akan ada penilian secara berkala dan berkelanjutan dalam kebijakan pemerintah tentang sertifikasi halal.
5. Meningkatkan pendekatan sistematis dan logika untuk membuat keputusan.Menyediakan pedoman untuk membantu perumusan masalah.
6. Memungkinkan analisa yang cermat dari pilihan-pilihan alternative dalam hal ini penerapan logo halal tetap merupakan kebijakan yang bisa dilakukan tidak hanya pada barang-barang berupa makanan atau minuman namun juga pada sektor jasa.

C. Realita Penerapan Sertifikasi Halal Pada Hasil Produk Pelaku Usaha Mikro dan Kecil

Untuk meneliti dan menganalisa kebijakan pemerintah pada Kepkaban Nomor 33 tahun 2022,maka peneliti pada penelitian ini peneliti mewawancarai 50 orang pelaku usaha mikro dengan produk makanan minuman dan 25 orang pelaku usaha kecil adalah pemilik toko kelontong yang tersebar di beberapa daerah kota Jombang,dengan menggunakan wawancara secara terbuka (*depth interview*)untuk memperkuat hasil penelitian.

Ada 3 pertanyaan yang diajukan yaitu:

1. Apakah mengetahui kebijakan Pemerintah yang baru tentang sertifikasi halal?
   Hasil wawancara : Dari 50 orang pelaku usaha mikro menyatakan belum mendengar tentang sertifikasi halal dan mereka tidak memikirkannya. Mereka memilih untuk tetap berjualan menghasilkan pendapatan dan tanpa perlu produk mereka harus tersertifikasi halal.
   Dari 25 pelaku usaha kecil,hanya 3 orang yang mengetahui kebikajan baru tentang sertifikasi halal namun hal tersebut dianggap bukan hal yang penting dan prioritas dalam penjualan.
2. Apakah paham tentang logo halal yang terbaru?
   Hasil wawancara: dari 50 orang pelaku usaha mikro dan 25 orang pelaku usaha kecil tidak mengetahui logo halal yang terbaru dan hanya paham bahwa logo sertifikasi halal pada kemasan produk yaitu yang tertulis MUI, berwarna hijau dan dikeluarkan oleh MUI.
3. Apakah ada niat mengajukan sertifikasi halal secara gratis untuk produk yang dijual?
   Dan 75 responden,semua menyatakan tidak ada niat walaupun ini merupakan program pemerintah dan gratis,tetaplah ada aturan yang dianggap rumit. Tanpa menggunakan sertifikasi halalpun mereaka sudah memiliki pembeli dan pelanggan yang tidak bertanya bahkan tidak peduli memperhatikan logo halal pada kemasan produk yang dijual dan tidak menuntut barang yang dibeli harus tersertifikasi halal.

Berdasarkan pendapat Menteri Koperasi dan UKM Teten Masduki menp argetkan dapat mengumpulkan sebanyak 14,5 juta data Koperasi dan UMKM di tahun 2022 dan 65 juta data Koperasi dan UMKM di tahun 2024.Jika ini adalah sebuah pengandaian yang menjadi target yang diwujudkan maka kekuatan bersama semua pihak yang terkait dalam menunjang *goal target* Pemerintah untuk mampu menerapkan sertifikasi halal pada para pelaku usaha mikro dan kecil sebagai bentuk jalani amanah UU Nomor 33 Tahun 2014 pasal 36 dan

dijewantahkan pada Kepkaban Nomor 33 Tahun 2022,maka haruslah lebih transparan dan menyeluruh karena pelaku usaha UMKM adalah kekuatan lini dalam perekonomian di Indonesia.Perlunya tinjau ulang dalam penerapan kebijan baru yang berdampak pada masyarakat karena sebuah Undang-Undang maupun kebijakan baru jika tidak diinformasikan dan disosialisasikan secara edukatif maka yang terjadi hanya dapat diketahui oleh orang-orang yang berkepentingan saja.Pemerintah juga harus menyadari bahwa pelaku usaha yang paling banyak di Indonesia adalah pelaku usaha mikro dan kecil.Justru para pelaku usaha jenis inilah masih sangat jauh dari capaian pemerintah dalam pengembangan usaha maupun pemberian penyuluhan maupun latihan yang sangat berguna.Namun yang terjadi di realita masyarakat Indonesia,Undang-Undang,Peraturan Pemerintah maupun daerah dan juga kebijakan baru, sangat jarang diketahui masayakat kecuali dalam penerapannya mengandung sangsi atau hukuman yang membuat masyarakat malah menjadi resah dan ketakutan.Itu sebabnya para pengambil keputusan dan kebijakan haruslah menjadikan masyarakat luas mejadi prioritas untuk merasakan kebijakan sebagai hal yang berdampak positif dan berguna.Seperti hadist dibawah ini,bahwa masyarakat memang hatus patuh dan taat dengan peraturan pemerintah namun masyarakatpun harus peka menganalisa kebijakan pemerintah dengan terbuka,demikian pemerintahpun harus mampu mengapresiasikan pendapat rakyat bukan sebagai pemberontak yang menghalangi kebijakan pemerintah yang dianggap berpihak pada rakyat.

على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة

"Wajib atas seorang muslim untuk mendengar dan taat (*kepada pemimpin –ed.-*) *baik dalam perkara yang ia sukai atau dia benci, kecuali dalam kemaksiatan. Apabila dia diperintah untuk maksiat, tidak boleh mendengar dan taat."* (*HR.Bukhari*).

Kesimpulan Dan Saran

Kata halal menjadi *selling point* penting dimana posisi produk adalah bagaimana suatu produk yang didefinisikan oleh konsumen atas dasar atribut-atributnya dan penerapan sertifikasi halal pada produk barang atau jasa menjadi tujuan penetapan posisi pasar (*market positioning*) untuk membangun dan mengkomunikasikan keunggulan bersaing produk yang dihasilkan kedalam benak konsumen. Para produsen baik muslim maupun non muslim harus peka membaca dan meraih peluang di pasar global.*Knowing your customer*

belakangan ini menjadi strategi pemasaran untuk dapat mendapat perhatian para konsumen dan juga sangat penting bagi setiap pelaku usaha. Tujuannya agar kita menangkap apa yang mereka butuhkan dan inginkan maka mulai maraknya penerapan logo halal dijadikan marketing issue yang jitu untuk menarik konsumen. Karena kebutuhan dan keinginan mereka setiap saat berubah, maka kegiatan untuk mengetahui dan memahami mereka juga harus terus dilakukan. Konsumen dan perilaku konsumen yaitu merupakan hubungan yang kuat tentang seluruh usaha guna menggerakkan produk barang dan atau produk jasa dari dari produsen ke konsumen atau pengguna akhir. Kata halal dalam logo yang dikeluarkan Majelis Ulama Indonesia dan sering kita temui di kemasan makanan minuman dan menjadi acuan masyarakat merasa aman mengkonsumsinya.

Selama ini kata halal dipahami masyarakat luas lebih pada makanan minuman yang tidak mengandung daging atau lemak babi. Tanpa pemahaman yang lebih detail dan mampu dipercaya masyakat.Dalam memenuhi kebutuhan dan keinginannya konsumen memiliki sejumlah perilaku, yang dalam literatur sering disebut dengan perilaku konsumen (*customer behavior*). Para pelaku usaha perlu mempelajari dan memahami perilaku konsumen. Terutama memahami berbagai faktor yang akan mempengaruhi konsumen dalam mengambil keputusan untuk membeli atau tidak membeli.

Selama ini para produsen difokuskan pada bagaimana individu-individu membuat keputusan untuk menghabiskan ketersediaan sumber daya yang mereka miliki, seperti waktu, uang dan usaha, untuk mengonsumsi barang kebutuhan terkait, termasuk didalamnya jawaban dari pertanyaan-pertanyaan tentang apa yang mereka beli, mengapa mereka membeli itu, kapan mereka membeli itu, seberapa sering mereka membeli itu dan lain-lain. Namun setelah Majelis Ulama Indonesia menerapkan sertifikasi halal pada produk barang maupun jasa menjadi pola baru dalam dunia usaha yaitu tejadinyanya kapitalisasi halal di pasar global. Banyak produk makanan minuman berlogo halal yang diproduksi perusahaan multi nasional maupun produsen luar negeri yang bukan perusahaaan yang pemiliknya non muslim dengan cara menampilkan logo halal agar bisa diterima masyarakat kaum muslim. Kata halal menjadi harga mati yang harus ada dalam kemasan maka jika tidak tercantum masyarakat muslim akan menilai haram .Walaupun tidak semua makanan minuman berlogo halal tetap dipercaya masyakat itu halal untuk dikonsumsi atau bahkan banyak masyakat yang tidak mempermasalahkannya. Terutama di Indonesia,kata halal selalu menjadi isu penting yang memiliki kekuatan menarik konsumen hingga konsumen mau membeli dan mengkonsumsinya.

Saran

Terbentuknya kapitalisme dalam proses halal tidaknya menjadi peluang pasar yang sangat menggiurkan di pasar global. Kemudahan perdagangan membuka segmentasi pasar tanpa batas. Kekuatan Majelis Ulama Indonesia,peran pemerintah dan masyarakat terurtama masyarakat muslim dalam penguatan pola pikir masyarakat Indonesia maupun produsen tentang halal perlunya sosialisasi berkelanjutan agar kata halal tidak dipahami sekedar pencetakan logo halal dalam kemasan makanan minuman namun menjadi pola kesetiaan pelanggan (*Loyality Customers*) dan harus mampu menjadi keunggulan kompetitif di pasar global yang membentuk masyarakat lebih cerdas dan melek halal bukan dibodohi yang menjadikan halal sebuah pola kapitalisasi

Daftar Pustaka

Al Qur'an
Afifuddin dan Beni Ahmad Saebani, Metode penelitian Kualitatif, CV. Pustaka Setia, Bandung, cet II, 2012,hlm.57
Ainun Najib,Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Perspektif Pembangunan HUkum Responsif. Jurnal:volume 4.No.2,Desember 2012
HR. Muslim no. 1846
HR.Bukhari
Ma'aruf Amin, Fatwa dalam Sistem Hukum Islam, (Jakarta: Elsas,2008) hal 7-8
Sutrisno Hadi, Metodelogi Research, Andi Offset, Yogyakarta, 2002, hlm. 9.
Wening Purbatin Palupi Soenjoto. Analisa Kemitraan Perbankan Pada Pelaku Usaha Mikro Di Era Digital. http://ejournal.iain-tulungagung.ac.id/index.php/reinforce/article/view/5488
https://www.kemenag.go.id/read/pemerintah-rilis-gerakan-1-juta-sertifikasi-halal-gratis-bagi-umk
https://www.madaninews.id/16986/label-halal-kewenangan-mui-atau-bpjph.html

3

KELEMBAGAAN DAN METODOLGI FATWA

FATWA MUI DIRINDUKAN: INTEGRASI-INTERKONEKSI FATWA MUI DENGAN HUKUM NASIONAL

Adri Yanto
Magister Ilmu Syariah konsentrasi Hukum Tata Negara Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta

Abstrak

Integrasi-interkoneksi merupakan kata yang mudah diucapkan, akan tetapi "sulit" untuk diimplementasikan. Sebab men-syariat-kan pemahaman, wawasan, penguasaan tidak hanya satu disiplin ilmu yang menjadi fokus keahlian saja, akan tetapi juga persinggungan (intersection) dengan ilmu-ilmu lain, bahkan inter dan multidisipliner. Integrasi-interkoneksi merupakan konsep untuk menjembatani ilmu yang telah terdikotomi pada masa lampau. Integrasi-interkoneksi dapat dilakukan dengan membuka blok-blok dan batas-batas wilayah antara budaya pendukung keilmuan agama yang bersumber pada teks-teks (hadlarah an-nash), dan budaya pendukung keilmuan faktual-historis empiris yaitu ilmu-ilmu sosial dan ilmu-ilmu kealaman (hadlarah al-ilm) serta budaya pendukung keilmuan etis-filosofis (hadlarah al-falsafah). Adanya dikotomi pemahaman dan pemikir anantara fatwa dengan hukum nasional membuat terjadi perdebatan yang tidak berujung. Padahal fatwa memiliki integrasi-interkoneksi dengan hukum nasional dalam memustuskan sebuah fatwa.

Kata Kunci: Fatwa MUI , Integrasi, Interkoneksi, Teori Hukum

A. Pendahuluan

Fatwa merupakan sebuah jawaban dari sebuah persoalan yang memerlukan kejelasan, sehingga menumbuhkan keyakinan yang kuat dalam mengimplementasikan sebuah aturan. Menurut Yusuf Qardawi, fatwa adalah menerangkan hukum syara' dalam suatu persoalan sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa (mustafi) baik secara perorangan

atau kolektif .[1] Seiring dengan perkembangan sosial budaya masyarakat kemudian melahirkan banyak fenomena baru yang menjadi pertanyaan dan tantangan bagi umat. Maka dari itu dibutuhkan fatwa dan ijtima' ulama setempat sebagai jawaban bagi pertanyaan dan keraguan umat dalam bersikap. Karena itu hukum fatwa cenderung hanya berlaku pada wilayah tertentu, fatwa di Arab tidak bisa berlaku di Indonesia, sebaliknya, fatwa di Indonesia juga tidak bisa diterapkan di Mesir, karena ada nya perbedaan struktur sosial, demografi, iklim dan lain sebagainya.

Munculnya dikatomi pemahaman dan pemikiran bersumber dari masyarakat maupun kebijakan pemerintah, fatwa muncul sebagai respon pertanyaan. Posisi fatwa dalam rangka meluruskan kembali perubahan sosial dan budaya yang berkembang di masyarakat atau kebijakan pemerintah yang akan diterapkan agar tidak keluar dari koridor hukum Islam. Apalagi mayoritas penduduk Indonesia adalah umat Muslim. Namun fatwa hanya bersifat menjawab dari permasalahan yang ada, tidak diberlakukan seperti hukum positif yang berlaku di Indonesia. Lalu apakah mungkin bisa setiap fatwa menjadi sebuah aturan dalam bentuk hukum positif? Pada hakikatnya fatwa hanya sebuah doktrin yang kedudukannya tidak wajib diikuti atau tidak mengikat bagi masyarakat Indonesia secara menyeluruh, namun doktrin bisa menjadi pertimbangan sebuah hukum jika tidak bertentangan dengan perundang-undangan. Akan tetapi karena derasnya politik praktis yang menyelimuti negeri ini menjadi fatwa dimanfaatkan oleh kalangan politik.

Dengan mayoritas Islam, produk fatwa hanya sebagai penjelasan saja dan tidak bersifat mengikat yang bisa mendatangkan sanksi bagi yang tidak mentaatinya. Padahal fatwa merupakan sebuah hasil dari sebuah penggalian hukum islam terhadap permasalahan hukum yang belum menemukan titik jawaban serta belum adanya dalil yang jelas mengenai suatu permasalahan. Faktanya dalam mencetuskan fatwa, majelis ulama Indonesia sebagai lembaga yang memiliki kewenangan mengeluarkan fatwa, selain menggunakan nash juga menggunakan pendekatan keilmuan yang lain. Seperti fatwa No.11 tahun 2022 tentang hukum vaksin-19 produksi cansino. Selain integrasi terhadap hukum syara' juga terinterkoneksi dengan keilmuan kesehatan, sosial dan lainya. Maka timbullah pertanyaan sejauh mana integrasi-interkonesi fatwa MUI dengan hukum nasional dan dengan bidang yang lain? Penggunaan pendekatan integrasi-interkoneksi dapat membuat penilaian dan sudut pandang menjadi lebih komprehensif dan menyeluruh sehingga dapat melihat inti persoalan yang terjadi dengan tepat.

1 Ma'ruf Amin, *Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam* (Jakarta: ELSAS, 2008), hlm. 19.

B. Fatwa Majelis Ulama Indonesia

1. Majelis Ulama Indonesia

MUI atau Majelis Ulama Indonesia adalah Lembaga Swadaya Masyarakat yang mewadahi ulama, zu'ama, dan cendikiawan Islam di Indonesia untuk membimbing, membina dan mengayomi kaum muslimin di seluruh Indonesia.[2] Majelis Ulama Indonesia berdiri pada tanggal, 7 Rajab 1395 Hijriah, bertepatan dengan tanggal 26 Juli 1975 di Jakarta, Indonesia. MUI berdiri sebagai hasil dari pertemuan atau musyawarah para ulama, cendekiawan dan zu'ama yang datang dari berbagai penjuru tanah air[3]. Dari musyawarah tersebut, dihasilkan sebuah kesepaka tan untuk membentuk wadah tempat bermusyawarahnya para ulama, zuama dan cendekiawan muslim, yang tertuang dalam sebuah *"Piagam Berdirinya MUI,"* yang ditandatangani oleh seluruh peserta musyawarah yang kemudian disebut Musyawarah Nasional Ulama I. Momentum berdirinya MUI bertepatan ketika bangsa Indonesia tengah berada pada fase kebangkitan kembali, setelah 30 tahun merdeka, di mana energi bangsa telah banyak terserap dalam perjuangan politik kelompok dan kurang peduli terhadap masalah kesejahteraan rohani umat.[4] Majelis Ulama Indonesia berperan sebagai pemberi fatwa bagi umat Islam baik diminta maupun tidak diminta. Dan sebagai lembaga pemberi fatwa Majelis Ulama Indonesia mengakomodasi dan menyal urkan aspirasi umat Islam Indonesia yang sangat beragam aliran paham dan pemikiran serta organisasi keagamaannya.

2. Makna Fatwa

Fatwa menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia adalah Jawaban (keputusan, pendapat) yang diberikan oleh mufti tentang sesuatu masalah.[5] Fatwa adalah Nasihat Ulama, petuah orang agung.[6] Al-Fatwa atau Istifta secara etimologi (bahasa) adalah menyelesaiakan setiap problem. Sedangkan secara terminologi (istilah) ialah menyampaikan hukum-hukum Allah berdasarkan dalil-dalil syariah yang mencakup segala persoalan.[7] Fatwa merupakan bagian

2 Sejarah MUI, mui.or.id, diakses pada 04 Juli 2022 pukul 13.45.

3 Para ulama, cendekiawan dan zu'ama yang dimaksud antara lain meliputi dua puluh enam orang ulama yang mewakili 26 Provinsi di Indonesia pada masa itu, 10 orang ulama yang merupakan unsur dari ormas-ormas Islam tingkat pusat, yaitu, NU, Muhammadiyah, Syarikat Islam, Perti. Al Washliyah, Math'laul Anwar, GUPPI, PTDI, DMI dan Al Ittihadiyyah, 4 orang ulama dari Dinas Rohani Islam, Angkatan Darat, Angkatan Udara, Angkatan Laut dan POLRI serta 13 orang tokoh/cendekiawan yang merupakan tokoh perorangan.

4 Sejarah MUI, mui.or.id, diakses pada 04 Juli 2022 pukul 13.45.

5 Kamus Besar Bahasa Indonesia, edisi ke 3, cetakan I, Jakarta, Balai Pustaka 2001, hlm. 314.

6 Amran YS Caniago, *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia* (Dilengkapi dengan singkatan singkatan),Bandung, CV PustakaSetia 1997).

7 Khairul Umandan A. Ahyar Aminudin, Ushul Fiqh II, Bandung: Pustaka Setia, 1998, hlm. 175.

produk hukum Islam yang sudah ada semenjak masa Nabi Muhammad SAW, yang kemudian menjadi produk hukum Islam yang berkembang hingga sekarang. Amir Syarifudin menjelaskan pengertian Ifta' atau fatwa adalah usaha memberikan penjelasan tentang hukum syara'.[8]

Dalam Mu'jam Lughat Al-Fuqaha sebagaimana dikutip oleh Badri Kearuman, Fatwa adalah hukum syar'i (keagamaan) yang dijelaskan oleh seorang faqih untuk orang yang bertanya kepadanya. Dalam ilmu ushul fiqh, berarti pendapat yang dikemukakan seorang mujtahid atau faqih sebagai jawaban yang diajukan peminta fatwa dalam suatu kasus yang sifatnya tidak mengikat. Pihak yang meminta fatwa tersebut bisa pribadi, lembaga, maupun kelompok masyarakat. Fatwa yang dikemukakan mujtahid atau faqih tersebut tidak mesti diikuti oleh orang yang meminta fatwa, dan karenanya fatwa tersebut tidak mempunyai daya ikat. Pihak yang member fatwa dalam istilah fiqih dan ushul fiqh disebut mufti, sedangkan pihak yang meminta fatwa disebut al-mustafti. Di kalangan ulama mazhab, fatwa diberikan pengertian yang beragam, namun tetap mempunyai kesamaan sebagai jawaban terhadap suatu persoalan yang ditanyakan. Menurut ulama Hanafi, ifta' adalah menjelaskan hukum terhadap suatu permasalahan.

Dalam pandangan ulama Maliki, ifta' adalah menginformasikan tentang suatu hukum syariat dengan cara yang tidak mengikat.[9] Sedangkan menurut Prof. Quraish Shihab sebagaimana dikutip oleh Badri Kaeruman, fatwa berasal dari bahasa arab *al-ifta, al-aftwa* yang secara sederhana dimengerti sebagai 'pemberian keputusan'. Fatwa bukanlah keputusan hukum yang dibuat dengan mudah dan sekehendak hati, yang disebut membuat-buat hukum tanpa dasar (*al-tahakkum*). Fatwa senantiasa terikat dengan siapa yang berwenang memberi fatwa (*Ijazah al-ifta*), kode etik fatwa (*adab al-ifta*) dan metode pembuatan fatwa (*al-istimbath*). Sementara itu menurut as-Syatibi, fatwa dalam arti al-ifta berarti keterangan-keterangan tentang hukum syara' yang tidak mengikat untuk diikuti. Dari pemaparan di atas dapat dipahami bahwa fatwa merupakan salah satu produk hukum Islam yang mempunyai fungsi menjawab sebuah pertanyaan yang terjadi dan belum pernah ada di zaman Rasulullah SAW.

C. Kedudukan Majelis Ulama Indonesia

Di dalam bangunan besar ketatanegaraan Indonesia, terdapat dua macam struktur kenegaraan. Yang pertama adalah Infrastruktur (*the socio political sphere*) adalah suatu kehidupan politik yang tidak nampak dari luar namun nyata dan ada dinamikanya, karena infrastrukutr lebih berada di ruang

8 Amir Syarifudin, Ushul Fiqh Jilid 2, Jakarta: Kencana, 2009, hlm. 45

9 Rusli, Tipologi Fatwa, hlm. 266.

pemberdayaan masyarakat, sehingga actionnya hanya dapat dilihat dengan cara mendalami masyarakat tersebut. Pada sektor ini terdapat berbagai kekuatan dan persekutuan politik rakyat (masyarakat). Dari sekian banyak kekuatan politik rakyat, yang terpenting adalah: Partai Politik, Golongan Penekan, Golongan Kepentingan, Tokoh Politik, Alat Komunikasi Politik, dan Organisasi Non Pemerintah, termasuk didalam Organisasi Non Pemerintah ini adalah LSM, NGO, Ormas dan sebagainya.[10]

Menurut Muannif Ridwan[11] MUI dalam ketatanegaraan Indonesia sebenarnya adalah berada dalam elemen infrastruktur ketatanegaraan, sebab MUI adalah organisasi alim ulama umat Islam yang mempunyai tugas dan fungsi untuk pemberdayaan masyarakat/umat Islam, artinya MUI adalah organisasi yang ada dalam masyarakat, dan bukan merupakan institusi milik negara atau mempresentasikan negara. Sehingga fatwa MUI bukanlah hukum negara yang mempunyai kedaulatan yang bisa dipaksakan bagi seluruh rakyat, fatwa MUI juga tidak mempunyai sanksi dan tidak harus ditaati oleh seluruh warga negara. Sebagai sebuah kekuatan sosial politik yang ada dalam infrastruktur ketatanegaraan, Fatwa MUI hanya mengikat dan ditaati oleh komunitas umat Islam yang merasa mempunyai ikatan terhadap MUI itu sendiri. Legalitas fatwa MUI pun tidak bisa dan mampu memaksa harus ditaati oleh seluruh umat Islam. Pada hakikatnya fatwa itu sendiri tak lebih dari sebuah pendapat dan pemikiran dari individu ulama atau institusi keulamaan, yang boleh diikuti atau justru diabaikan sama sekali. Dalam membuat fatwa, harus ada beberapa metodologi yang harus dilalui, yaitu:

a. Fatwa tidak boleh taklid (mengikuti secara buta). Seorang ahli fatwa harus memenuhi syarat mujtahid dan syarat mujtahid dilarang mengikuti secara bulat mujtahid lain.
b. Fatwa tidak boleh melantur dari sikap hak asasi manusia yang diusung dalam Islam sejak awal. Hak tersebut yaitu antara lain hak untuk memeluk suatu agama dan mengikuti tafsir kelompok penafsir tertentu.
c. Kebenaran fatwa bersifat relative sehingga selalu dimungkinkan untuk diubah seiring dengan perubahan ruang, waktu dan tradisi.
d. Fatwa harus didahului dengan riset dan pendeskripsian yang memadai tentang satu pokok soal termasuk mengajak berdiskusi pihak-pihak terkait

10 Jimly Asshiddiqie, *Format Kelembagaan Negara dan Pergeseran Kekuasaan Dalam UUD 1945,* (Jogjakarta: UUI Pers, 2004), hlm. 72. Lihat juga B Hestu Cipto Handoyo, *Hukum Tata Negara, Kewarganegaraan dan Hak Asasi Manusia, Universitas Atmajaya,* (Jogjakarta: 2003), hlm. 178.

11 Muannif Ridwan Adalah Mahasiswa Program Pascasarjana Magister Ilmu Hukum Universitas Islam As-Syafi'Iyah Jakarta. Dalam Jurnalnya Yang Berjudul Fatwa Mui Ditinjau Dari Perspektif Teori Positivisme Hukum. Diakses pada 05 Juli 2022, pukul 12:30.

tentang apa yang akan difatwakan.[12]

MUI sendiri dalam infrastruktur ada dalam kelompok kepentingan, lebih tepatnya kelompok kepentingan institusional (interest group institutional). MUI bukanlah Ormas, jika kemudian ada yang berpendapat bahwa MUI adalah Ormas (Organisasi Masyarakat), maka menurut Muannif Ridwan kesalahan besar dalam meletakkan pondasi bernegara. Yang dimaksud dengan Golongan Kepentingan adalah sekelompok manusia yang bersatu dan mengadakan persekutuan karena adanya kepentingan-kepentingan tertentu, baik itu merupakan kepentingan umum atau masyarakat luas, maupun kepentingan untuk kelompok tertentu saja. Golongan kepentingan ini dapat dibedakan ke dalam bentuk-bentuk sebagai berikut:

a. Interest group organisation, yakni suatu golongan kepentingan yang didirikan secara khusus untuk memperjuangkan kepentingan kepentingan tertentu, namun masih mencakup beberapa bidang yang luas. Pendek kata issue yang digunakan sebagai visi dan misi pendirian golongan ini, masih terlalu luas. Yang termasuk dalam golongan kepentingan misalnya: Organisasi Masyarakat (ORMAS).[13]
b. Interest group institutional, yakni pada umumnya terdiri atas berbagai kelompok manusia yang berasal dari lembaga yang ada. Tujuan yang hendak dicapai adalah memperjuangkan kepentingan-kepentingan kelompok atau sebagian masyarakat yang menjadi anggota. Contohnya adalah kelompok-kelompok profesi, misalnya: MUI, IKADIN, IDI, IKAHI, dan lain-lain.[14]
c. Interest group assosiation, Golongan kepentingan semacam ini tidak didirikan secara khusus. Kegiatannya tidak dijalankan secara teratur dan berkesinambungan. Aktivitasnya hanya terlihat keluar bila kepentingan masyarakat memerlukan dan dalam keadaan mendesak. Yang termasuk dalam kelompok ini adalah Masyarakat setempat tinggal, Masyarakat seketurunan (trah), Masyarakat seasal pendidikan, Masyarakat paguyuban (Gemeinschaft), dan Masyarakat patembayan (Gesellschaft).
d. Interest group anomik, yaitu suatu golongan kepentingan yang bersifat mendadak atau spontan dan tidak bernama. Aksi-aksinya berupa aksi demonstrasi, aksi-aksi bersama. Apabila kegiatan-kegiatan yang dilakukan tidak terkendali dapat menimbulkan keresahan, kerusuhan dan keonaran yang dapat mengakibatkan terganggunya keamanan dan ketertiban serta mengganggu stabilitas politik nasional.[15]

12 Abdul Moqsith Ghazali, *"Metodologi Berfatwa dalam Islam",* Koran Tempo, 20 September 2005, hlm. 5.
13 *Ibid.,* hlm, 179.
14 Lihat Zaini Hasan, Pengantar Hukum Tata Negara Indonesia, Bandung: Alumni, 1985, hlm. 23.
15 Jimly Asshiddiqie, *Format Kelembagaan,* op.cit, hlm. 12.

D. Teori Integrasi-Interkoneksi

Integrasi-Interkoneksi Secara harfiah dalam bahasa Inggris, terdapat tiga jenis kata yang merujuk pada kata integrasi. Pertama; sebagai kata kerja, yakni to *integrate,* yang berarti: mengintegrasikan, menyatupadukan, menggabungkan, mempersatukan (dua hal atau lebih menjadi satu). Kedua: sebagai kata benda, yakni integration, yang berarti: integrasi, pengintegrasian atau penggabungan; atau integrity yang berarti ketulusan hati, kejujuran dan keutuhan. Jika berkaitan dengan bilangan, integrasi merujuk pada kata integrer yang berarti bilangan/utuh. Dari kata ini dijumpai kata *integrationist* yang bermakna penyokong paham integrasi, pemersatu. Ketiga: sebagai kata sifat, kata ini merujuk pada kata integral yang bermakna hitungan integral, bulat, utuh.[16] Terdapat beberapa paradigma integrasi ilmu pengetahuan, yaitu paradigma ilmu integratif (menjadi bagian dari keseluruhan), paradigma integrasi ilmu integralistik; atau paradigma ilmu dialogis, yakni bersifat terbuka untuk sharring atau mengapresiasi keberadaandisiplin ilmu lainnya. Naquib al-Attas mendefinisikan Islamisasi ilmu sebagai upaya membebaskan ilmu pengetahuan dari makna, ideoogidanprinsipprinsip sekuler, sehingga terbentuk pengetahuan baru yang sesuai fitrah Islam. Berbeda dengan Nasr, islamisasi ilmu berkenaan dengan perubahan ontologis dan epistimologis, terkait dengan perubahan cara pandang dunia yang merupakan dasar lahirnya ilmu dan metodologi yang digunakan, agar sesuai dengan konsep Islam.[17]

Islamisasi ilmu pengetahuan dengan agama, yang berarti menghubungkan kembali sunnatullah (hukum alam) dengan al Qur'an, yang keduannya sama-sama ayat Tuhan. Hubungan antara sunnatulah dengan al-Qur'an tersebut menjadi multitafsir dan multikonsep, contoh konsep pohon ilmu yang dilakukan oleh UIN Maliki Malang yang menghubungkan semua disiplin ilmu dengan ajaran Islam, yang berakar dari kemampuan bahasa arab dan inggris, ilmu sosial dasar ilmu alamiah dasar, fisafat dan pancasila. Apabila akar tersebut tidak kokoh maka pohon akan mudah tumbang, begitu pula apabila batang kayu pohon yang berupa al-Qur'an, sunnah nabawiyah, pemikiran dan tamaddun Islam tidak kokoh, maka semua dahan dan ranting yang terdiri dari berbagai disipin ilmu akan goyah terutama apabila diterpa oleh hambatan dan tantangan zaman. Konsepsi integrasi keilmuan telah memunculkan corak penafsiran yang berbeda, oleh karena itu memunculkan konsep dan apikasi yang berbeda pula. Perbedaan ini bisa muncul karena perbedaan latar belakang, pendidikan,

16 John M. Echols dan Hassan Sadily, Kamus Inggris Indonesia, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), hlm. 326.

17 A. Khudori Soleh, Wacana Baru Filsafat Islam, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 240.

dan situasi yang dihadapi para pemikir, bisa juga disebabkan akuturasi budaya. Model integrasi sudah banyak dibuat oleh para pemikir dan cendikiawan muslim, tapi dalam penerapannya tentunya tidak bisa terlepas dari local context dan sosiokultur masyarakat sekitarnya.

Konsep integrasi-interkoneksi yang akan kita perdalam terfokus pada konsep jaring laba-laba Amin Abdullah. Menurut Amin Abdullah, pendekatan integrasi interkoneksi adalah pendekatan yang berusaha saling menghargai; keilmuan umum dan agama, sadar akan keterbatasan masing-masing dalam memecahkan persoalan manusia, hal ini akan melahirkan sebuah kerjasama, setidaknya saling memahami pendekatan (approach) dan metode berpikir (process and procedure) antara dua keilmuan tersebut.[18] Secara paradigmatik-filosofis, terdapat 3 (tiga) aspek yang hendak dideskripsikan oleh pendekatan integrasi-interkoneksi. Pertama, secara epistimologis, pendekatan tersebut merupakan jawaban atau respon terhadap kesulitan-kesulitan yang diwariskan dan diteruskan selama berabad-abad dalam peradaban Islam tentang adanya dikotomi pendidikan umum dan pendidikan agama.

Kedua, secara aksiologis, pendekatan integratif-interkonektif hendak menawarkan pandangan dunia (world view) manusia beragama dan ilmuwan yang baru, yang lebih terbuka, mampu membuka dialog dan kerjasama, transparan, dapat dipertanggungjawabkan secara publik dan berpandangan ke depan. Ketiga, secara ontologis, hubungan antar berbagai disiplin keilmuan menjadi semakin terbuka dan cair, meskipun masih banyak blok-blok dan batas-batas wilayah antara budaya pendukung keilmuan agama yang bersumber pada teks-teks (hadlarah an-nash), dan budaya pendukung keilmuan faktual-historis-empiris yaitu ilmu-ilmu sosial dan ilmu ilmu kealaman (hadlarah al-ilm) serta budaya pendukung keilmuan etis-filosofis (hadlarah al-falsafah).[19]

E. Fatwa MUI Perspektif Positivisme Hukum

Dalam pelaksanaannya menurut hemat penulis bahwa upaya positivisme hukum Islam sudah dialami oleh Nabi Muhammad SAW. Segala persoalan dikembalikan kepada Nabi untuk menyelesaikan setiap masalah yang ada, karena Nabi merupakan sumber hukum. Secara tekstual pembuat hukum adalah Nabi, tetapi secara kontesktual pembuat hukum adalah Allah, karena hukum yang dikeluarkan Nabi bersumber pada wahyu dari Allah. Nabi sebena-

18 M. Amin Abdullah, *"Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: dari Pendekatan Dikotomis-Anatomis ke Arah Integratif-Interdisiplinary" dalam Zainal Abidin Bagir* (*ed.*)*, Integrasi Ilmu dan Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 242

19 M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm. xiii.

rnya bertugas menyampaikan dan melaksanakan hukum yang ditentukan oleh Allah. Sumber hukum yang ditinggalkan Nabi untuk umatnya setelah zamanya adalah Al-Qur'an dan Sunnah.

Perkembangan konstitusi dan konstitusionalisme juga dapat dilacak pada peradaban negara-negara Islam. Ketika bangsa Eropa berada dalam keadaan kegelapan pada abad pertengahan , di Timur Tengah tumbuh dan berkembang pesat peradaban baru di lingkungan penganut ajaran Islam. Atas pengaruh Nabi Muhammad SAW. Banyak sekali inovasi baru dalam kehidupan umat manusia yang dikembangkan menjadi pendorong kemajuan peradaban.

Salah satunya adalah penyusunan dan penandatanganan persetujuan atau perjanjian bersama di antara kelompok-kelompok penduduk Kota Madinah untuk bersama-sama membangun struktur kehidupan bersama yang pada kemudian hari berkembang menjadi kehidupan kenegaraan dalam pengertian modern sekarang. Naskah persetujuan bersama itulah yang selanjutnya dikenal sebagai Piagam Madinah (*Madinah Charter*). "Piagam Madinah" dikenal dengan istilah konstitusi tertulis pertama di dunia dan sangat luar biasa. Para ahli menyebutkan Piagam Madinah ini dengan istilah yang bermacam-macam. Montgomery Watt menyebutnya dengan *"the constitution of Medina'*. Nicholson menyebutnya *"charter".* Majid Khadduri menggunakan perkataan *"treaty'.* Zainal Abidin Ahmad memakai perkataan Piagam, sebagai terjemahan kata *"ash-shahifah"* yang merupakan nama yang disebut dalam piagam itu sendiri.

Konstitusi Madinah merupakan terjemahan dari kata shahifah al- madinah, yaitu pasal-pasal tertulis yang dibuat oleh Nabi Muhammad SAW. Untuk mengikat dan mengatur masyarakat Madinah secara keseluruhan tanpa membedakan agama, suku, ataupun ras. Piagam Madinah adalah konstitusi negara Madinah yang dibentuk pada awal masa klasik Islam, tepatnya sekitar tahun 622 M. Piagam ini adalah piagam tertulis pertama. Piagam ini dibuat atas persetujuan bersama antara Nabi Muhammad SAW dan wakil-wakil penduduk Kota Madinah tidak lama setelah beliau hijrah dari Mekah ke Yatsrib. Yatsrib adalah nama Kota Madinah sebelumnya pada tahun 622 M. Nabi Muhammad SAW telah mencontohkan prinsip konstitusionalisme dalam perjanjiannya dengan segenap warga Yatsrib (Madinah). Piagam Madinah yang dibuat Rasulullah SAW mengikat seluruh penduduk yang terdiri atas berbagai kabilah (kaum) yang menjadi penduduk Madinah.[20]

Lalu bagaimana positivisme dalam teorinya? Sebagaimana kita ketahui oleh para penstudi hukum, bahwa pemikir positivisme hukum yang terkemuka adalah John Austin (1790-1859) yang berpendirian bahwa hukum adalah perin-

20 Kodir, Koko Abdul. *Metodologi studi islam*, (Bandung: Pustaka setia. 2014)

tah dari penguasa. Menurut Austin hukum adalah peraturan-peraturan yang berisi perintah, yang diperuntukkan bagi makhluk yang berakal dan dibuat oleh makhluk yang berakal yang mempunyai kekuasaan terhadap mereka itu. Jadi, landasan dari hukum adalah "kekuasaan dari penguasa". Austin menganggap hukum sebagai suatu sistem yang logis, tetap dan bersifat tertutup (*closed logical system*), dimana keputusan-keputusan hukum yang benar/tepat biasanya dapat diperoleh dengan alat-alat logika dari peraturan-peraturan hukum yang telah ditentukan sebelumnya tanpa memperhatikan nilai-nilai yang baik atau buruk.

Karakteristik hukum yang terpenting menurut Austin terletak pada karakter imperatifnya. Hukum dipahami sebagai suatu perintah dari penguasa. Akan tetapi tidak semua perintah oleh Austin dianggap sebagai sebagai hukum, menurut pandangannya hanya oleh perintah-perintah umum yang mengharuskan seseorang atau orang-orang untuk bertindak untuk menaati hukum tersebut. Akan tetapi di Indonesia Hukum Islam adalah the living law atau hukum yang hidup dalam masyarakat, bukan *ius constitutum* (hukum yang berlaku saat ini atau hukum yang telah ditetapkan (hukum positif)) dan bukan pula *ius constituendum* (hukum yang dicita-citakan atau yang diangan-angankan di masa mendatang). Hukum positif adalah hukum yang diformulasikan oleh institusi negara dan tegas kapan dinyatakan berlaku dan kapan tidak berlaku lagi. Sementara *The living law* tidak diformulasikan oleh negara, tetapi hukum itu hidup dalam alam pikiran dan kebiasaan masyarakat hukum. Menurut Mahfud MD, istilah *the living law* itu sendiri, sekurang-kurangnya, mempunyai dua arti. Pertama, norma yang hidup karena ditaati keberlakuannya oleh masyarakat meskipun tidak diberlakukan secara resmi oleh negara. Kedua, hukum resmi yang bersifat dinamis dan kenyal atau supel, sehingga bisa mengikuti perkembangan zaman dan selalu aktual dalam keadaan apa pun. Untuk pengertian yang kedua tersebut di dalam ilmu politik dan konstitusi ada juga istilah *living constitution dan living ideology.*[21] Maka fatwa merupakan hukum yang hidup ditengah masyarakat yang menjadi dasar dalam sebuah melakukan tindakan sesuatu dalam sebuah permasalahan yang terjadi.

F. Teori Peberlakuan Hukum Di Indonesia

21 Mahfud MD, Fatwa MUI dan Living Law Kita: http://www.mediaindonesia.com/news/read/84453/fatwa-mui-dan-living-law-kita/2016-12-26 Diakses pada 04 Juli 2022.

Ismail Suny membagi pemberlakuan hukum Islam di Indonesia dalam dua tahap, yaitu masa Hindia Belanda dan Masa Republik Indonesia. Pada masa Hindia Belanda menempatkan hukum Islam pada dua keadaan dalam dua periode, yakni periode penerimaan hukum Islam secara penuh (Receptie In Complexu), dan periode penerimaan hukum Islam oleh hukum adat (Receptie). Sedangkan pada masa Republik Indonesia juga menempatkan hukum Islam pada dua keadaan dalam dua periode, yakni periode penerimaan hukum Islam sebagai sumber persuasive (*Persuasive-Source*) dan periode penerimaan hukum Islam sebagai sumber otoritif (*Authoritative-Source*).

1. Teori Receptie in Complexu

Sepanjang sejarah pemberlakuan teori-teori hukum Islam di Indonesia dapat dibagi dalam beberapa periode.Pertama, Periode pernerimaan hukum Islam secara penuh (*Receptie in complexu*) adalah periode dimana hukum Islam diberlakukan sepenuhnya oleh orang-orang Islam sebagai pegangan dalam kehidupan beragama. Sebelum Belanda datang ke Indonesia, hukum Islam telah banyak juga didirikan lembaga-lembaga peradilan agama dengan berbagai nama yang ada.[22]

Dalam penelitian yang dilakukan oleh Lodewijk Willen Christiaan Van Den Breg (1845- 1927) yang tinggal di Indonesia menyimpulkan bahwa bangsa Indonesia pada hakekatnya telah menerima sepenuhnya hukum Islam sebagai hukum yang mereka sadari, bagi orang Islam berlaku penuh hukum Islam, sebab mereka telah memeluk agama Islam walaupun dalam prakteknya terjadi penyimpangan-penyimpangan. Oleh karena itu muncullah teori yang dikenal dengan *"Theorie Receptie In Complexu".*[23]

2. Teori Receptie

Periode ini adalah dimana hukum Islam baru diberlakukan apabila dikehendaki atau diterima oleh hukum adat. Sehingga dapat dikatakan bahwa teori ini menentang teori yang telah berlaku sebelumnya, yaitu teori *Receptie In Complexu*. Teori ini dikemukakan oleh Christian Snouck Hurgranje (1857-1936)[24]. Yakni penasehat pemerintah Hindia Belanda dalam Urusan Islam dan

22 Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam,* (Bandung: LPPM Unisba, 1995), hlm. 133.

23 H. Echtijanto, *Pengambangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia*, hlm. 117-120.

24 Hurgronje adalah penasehat Pemerintahan Hindia Belanda tentang persoalan umat Islam dan anak negeri. Malahan ia menjadi penasehat pertama pada tahun 1898. Dia bahkan mendalami hukum dan agama Islam pada umumnya dan agama Islam secara khusus yang ada di Indonesia. Tidak tanggung-tanggung, dia memasuki Mekkah al-Mukarramah secara khusus untuk mempelajari Islam dengan nama samaran Abdul Gaffar pada tahun 1884-1885 dengan menyamar sebagai dokter mata dan tukang potret. Tapi akhirnya ia dideportasi, karena ketahuan

bukan Bumi Putera. Menurut Snouck hukum Islam dapat diterapkan jika telah menjadi bagian dari hukum adat. Bagi Snouck sikap pemerintah Hindia Belanda sebelumnya menerima teori *Receptie In Complexu* bersumber dari ketidaktahuannya terhadap situasi masyarakat pribumi, khususnya masyarakat muslim. la berpendapat bahwa sikap terhadaap umat Islam selama ini merugikan pemerintah Jajaran sendiri, disamping itu snock berharap situasi agar orang-orang pribumi rakyat pada umumnya rakyat jajahan jangan sampai kuat memegang agama Islam, sebab pada umumnya orang yang kuat memegang agama Islam (Hukum Islam) tidak mudah mempengaruhi peradapan barat.

3. Teori Exit

Setelah proklamasi dan setelah UUD 1945 dijadikan UUD Negara, maka walaupun aturan peralihan menyatakan bahwa hukum yang lama masih berlaku selama jiwanya tidak bertentangan dengan UUD 1945, seluruh peraturan perundang-undangan pemerintahan Hindia Belanda yang berdasarkan *Teori Receptie* harus exit karena bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah Rasul. Prof. Hazairin juga menyebut bahwa Teori Receptie adalah "teori iblis". la berpendirian bahwa kemerdekaan Indonesia mempunyai arti besar terhadap berlakunva ajaran hukum yang harus ditaati di Indonesia.[25] Prof. Hazairin menyatakan bahwa setelah Indonesia merdeka, hendaknya muslim Indonesia menaati hukum Islam karena hukum itu merupakan ketentuan dari Allah dan Rasul-Nya, bukan karena ajaran hukum itu telah diterima oleh hukum adat (*Teori Receptie*).

4. Teori Receptie A Contrario

Teori Receptio A Contrario ini dikemukakan oleh Sayuti Thalib yang merupakan pengembangan dari Teori Receptie Exit Prof. Hazairin. Sayuti Thalib berpendapat bahwa:[26]

1) Bagi orang Islam berlaku hukum Islam.
2) Hal tersebut sesuai dengan keyakinan clan keinginan serta cita-cita hukum, cita-cita batin dan moralnya.
3) Hukum adat berlaku bagi orang Islam kalau tidak bertentangan dengan agama Islam dan hukum Islam. Itulah Teori Receptie A Contrario.

Dalam Teori Receptie A Contrario, hukum adat baru berlaku kalau tidak bertentangan dengan hukum Islam. Teori Receptie A Contrario melihat kedudukan hukum Islam terhadap hukum adat dimana hukum Islam didahu-

bukan orang Islam.

25 Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum* (Jakarta: Tirtamas, 1979), hlm. 72.

26 Sayuti Thalib, *Receptio A Contrariorio:Hubungan Hukum Adat dengan Hukum Islam,* (Jakarta: PT. Bina Aksara, 1982), hlm. 17.

lukan sebagai hukum yang berlaku, maka Teori Receptie melihat kedudukan hukum adat terhadap hukum Islam di mana hukum adat didahulukan dari hukum Islam. Ini berarti *Teori Receptie A Contrario* merupakan kebalikannya dari Teori Receptie. Pemikiran Sayuti Thalib tentang Teori *Receptie A Contrario* di atas, tampaknya sejalan dengan pemikiran Prof. Subhi Mahmassani di mana ia berpendapat bahwa adat kebiasaan hanyalah boleh dijadikan dasar hukum apabila tidak bertentangan dengan ketentuan nash dari ahli Fiqh.

G. Integrasi-Interkoneksi Fatwa MUI Dengan Hukum Nasional

Di Indonesia, hukum Islam berlaku secara normatif dan yuridis formal. Yang berlaku secara normatif adalah hukum Islam mempunyai sanksi kemasyarakatan apabila norma-normanya dilanggar. Hukum Islam yang berlaku secara normatif di Indonesia diantaranya adalah pelaksanaan ibadah. Dan yang berlaku secara yuridis formal adalah hukum Islam yang mengatur hubungan manusia dengan manusia lain dan benda dalam masyarakat.[27] Bagian hukum Islam ini menjadi hukum positif berdasarkan peraturan perundang-undangan yang telah diberlakukan. Selain itu juga secara konstitusional hukum Islam di bawah Bab Agama, dalam Pasal 29 ayat (1) Undang-Undang Dasar 1945 dinyatakan bahwa Negara (Republik Indonesia) berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa.

Dalam pelaksaanaanya fatwa Majelis Ulama Indonesia tidak memaksakan kehendaknya karena memegang prinsip dalam Islam tu sendiri seperti menghormati bebebasan beragama. Dalam pendekatan normatifnya terdapat dalil dalam al-Quran surat Al-Baqarah ayat 256,

لَآ اِكْرَاهَ فِى الدِّيْنِ قَدْ تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَّكْفُرْ بِالطَّاغُوْتِ وَيُؤْمِنْ بِاللّٰهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقٰى لَا انْفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ

Tidak ada paksaan dalam (*menganut*) *agama* (*Islam*). *Sungguh, telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat. Siapa yang ingkar kepada tagut dan beriman kepada Allah sungguh telah berpegang teguh pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.*

Dalam konstitusi di Indonesia secara yuridisnya kebebasan beragama juga diatur, yang termaktub dalam Pasal 29 ayat dua UUD NRI 1945 yang menyatakan negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing, dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya.

27 Mustofa dan Abdul Wahid, *Hukum Islam Kontemporer,* (Sinar Graftka: Jakarta,2009), hlm. 137-138.

Kemudian dalam contoh yang lain, secara hukum Islam mengenai pernikahan, warisan dan wakaf sudah memiliki landasan hukum yang diambil dari nash. Seperti pada surat An-Nisa, Ali-Imran dan lainnya. Di Indonesia mengenai pernikahan, warisan dan wakaf secara yuridis telah menjadi hukum positif. Seperti Undang-undang No.16 tahun 2019 perubahan dari undang-undang No.1 tahun 1974 tentang Perkawinan. Undang-undang No.41 tahun 2004 tentang Wakaf, KUHPER harta warisan. Untuk umat Islam, dalam penerapan hukum mengenai perkawinan, warisan dan wakaf itu sudah di rinci dalam Kompilasi Hukum Islam berdasarkan Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam. Hal ini selaras dengan adanya fatwa MUI No.106/DSN-MUI/X/2016 Tentang Wakaf Uang, Nomor: 4/Munas VII/MUI/8/2005 tentang pernikahan beda agama dan masih banyak contoh yang lainya.

Menurut hemat penulis bahwasanya setiap fatwa yang dikeluarkan memilik intergrasi dan interkonesi dengan keilmuan yang lain. Salah satu contohnya seperti fatwa haramnya vaksin covid-19 produksi *cansino biologies inc* karena memanfaatkan sebagian anggota tubuh. Selain bertumpu pada nash, pengambilannya juga berdasarkan ilmu para ahli kesehatan, yang melihat dari dampak dan implikasi yang akan ditimbulkan oleh vaksin tersebut. Penggunaan pendekatan integrasi-interkoneksi dapat membuat penilaian dan sudut pandang menjadi lebih komprehensif dan menyeluruh sehingga dapat melihat inti persoalan yang terjadi dengan tepat. Lalu apakah fatwa bisa menjadi hukum positif? Menurut hemat penulis secara kedudukan fatwa dalam hukum positif di Indonesia hanya sebatas doktrin yang tidak wajib diikuti, namun jika fatwa yang dikeluarkan oleh MUI tidak bertentangan secara konstitusional dan membawa manfaat yang baik, hal ini tentu berimplikasi kepada masyarakat secara langsung maupun tidak langsung. Akan tetapi, Jika dilihat secara teori penerapan hukum, memiliki peluang besar fatwa dijadikan hukum positif dengan memegang dasar teori dan *Receptie in complexu* dan *Receptie A Contrario.* Oleh karena itu, bisa untuk undang-undangkan sebuah fatwa yang tergantung kepada elit politiknya yang mana Indonesia sendiri memiliki konsep *trias politica*. Sehingga di Indonesia memiliki Lembaga Khusus yang berwenang untuk membuat, mengusulkan dan melegalkan sebuah produk hukum.

H. Kesimpulan

MUI atau Majelis Ulama Indonesia adalah Lembaga Swadaya Masyarakat yang mewadahi ulama, zu'ama, dan cendikiawan Islam di Indonesia untuk membimbing, membina dan mengayomi kaum muslimin di seluruh Indonesia.[28] Majelis Ulama Indonesia berdiri pada tanggal, 7 Rajab 1395 Hijriah, bertepatan dengan tanggal 26 Juli 1975 di Jakarta, Indonesia. MUI berdiri sebagai hasil dari pertemuan atau musyawarah para ulama, cendekiawan dan zu'ama yang datang dari berbagai penjuru tanah air.

Integrasi-interkoneksi merupakan konsep untuk menjembatani ilmu yang telah terdikotomi pada masa lampau. Integrasi-interkoneksi dapat dilakukan dengan membuka blok-blok dan batas-batas wilayah antara budaya pendukung keilmuan agama yang bersumber pada teks-teks (hadlarah an-nash), dan budaya pendukung keilmuan faktual-historis-empiris yaitu ilmu ilmu sosial dan ilmu-ilmu kealaman (hadlarah al-ilm) serta budaya pendukung keilmuan etis-filosofis (hadlarah al-falsafah). Konsepsi integrasi keilmuan telah memunculkan corak penafsiran yang berbeda, oleh karena itu memunculkan konsep dan apikasi yang berbeda pula. Perbedaan ini bisa muncul karena perbedaan latar belakang, pendidikan, dan situasi yang dihadapi para pemikir, bisa juga disebabkan akuturasi budaya.

Fatwa yang dikeluarkan memilik intergrasi dan interkonesi dengan keilmuan yang lain. Salah satu contohnya seperti fatwa haramnya vaksin covid-19 produksi *cansino biologies inc* karena memanfaatkan sebagian anggota tubuh. Selain bertumpu pada nash, pengambilannya juga berdasarkan ilmu para ahli kesehatan, yang melihat dari dampak dan implikasi yang akan ditimbulkan oleh vaksin tersebut. Penggunaan pendekatan integrasi-interkoneksi dapat membuat penilaian dan sudut pandang menjadi lebih komprehensif dan menyeluruh sehingga dapat melihat inti persoalan yang terjadi dengan tepat. Secara kedudukan fatwa dalam hukum positif di Indonesia hanya sebatas doktrin yang tidak wajib diikuti, namun jika fatwa yang dikeluarkan oleh MUI tidak bertentangan secara konstitusional dan membawa manfaat yang baik, hal ini tentu berimplikasi kepada masyarakat secara langsung maupun tidak langsung. Akan tetapi, Jika dilihat secara teori penerapan hukum, memiliki peluang besar fatwa dijadikan hukum positif dengan memegang dasar teori dan *Receptie in complexu* dan *Receptie A Contrario.*

28 Sejarah MUI, mui.or.id, diakses pada 04 Juli 2022 pukul 13.45.

Daftar Kepustakaan

Abdul Moqsith Ghazali, *"Metodologi Berfatwa dalam Islam",* Koran Tempo, 20 September 2005.

Abdullah, M. Amin, "*Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: dari Pendekatan Dikotomis-Anatomis ke Arah Integratif- Interdisiplinary" dalam Zainal Abidin Bagir* (*ed.*), *Integrasi Ilmu dan Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008).

Amir Syarifudin, Ushul Fiqh Jilid 2, Jakarta: Kencana, 2009.

Amran YS Caniago, *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia* (Dilengkapi dengan singkatan singkatan),Bandung, CV PustakaSetia 1997).

Anshori, *Ulumul Quran* (*Kaidah-kaidah Memahami Firman Tuhan*) Jakarta: Rajawali Press. 2013.

Hartono, Sunaryati*. Penelitian Hukum di Indonesia pada Akhir Abad-20,*. Bandung: Alumni. 1994.

Hazairin. *Tujuh Serangkai tentang Hukum*. Jakarta: Tirtamas. 1979.

Jimly Asshiddiqie, *Format Kelembagaan Negara dan Pergeseran Kekuasaan Dalam UUD 1945,* (Jogjakarta: UUI Pers, 2004), hlm. 72. Lihat juga B Hestu Cipto Handoyo, *Hukum Tata Negara, Kewarganegaraan dan Hak Asasi Manusia, Universitas Atmajaya*, (Jogjakarta: 2003).

John M. Echols dan Hassan Sadily, Kamus Inggris Indonesia, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996).

Juhaya S. Praja. *Filsafat Hukum Islam.* Bandung: LPPM Unisba. 1995.

Kamus Besar Bahasa Indonesia, edisi ke 3, cetakan I, Jakarta, Balai Pustaka 2001.

Khairul Umandan A. Ahyar Aminudin, Ushul Fiqh II, Bandung: Pustaka Setia, 1998.

Koko, Abdul, Kodir,. *Metodologi studi islam*. Bandung: Pustaka setia. 2014.

Majid, Abdul*. Muhadlarat 'Ilmu Ushul Fiqh*. Surabaya: Garuda Buana Srtia, 1988.

Muannif Ridwan Adalah Mahasiswa Program Pascasarjana Magister Ilmu Hukum Universitas Islam As-Syafi'Iyah Jakarta. Dalam Jurnalnya Yang Berjudul Fatwa Mui Ditinjau Dari Perspektif Teori Positivisme Hukum. Diakses pada 05 Juli 2022, pukul 12:30.

Muhammad. *At-Tibyan Fi Ulum al-Quran*. terj. Muhammad Ali Ash-Shabuni Qadirun Nur,*Ikhtisar Ulumul Quran Praktis.* Jakarta: Pustaka Amani, 2001.

Mulkhan, Abdul Munie. Kesalehan Multikultural: Ber-Islam Secara Autentik Kontekstual di Aras Peradaban Global. (Jakarta: PSAP. 2005).

Mustofa dan Abdul Wahid. *Hukum Islam Kontemporer,* Sinar Graftka.\Jakarta. 2009.

Nasution*,* Khoiruddin . *Pengantar Studi Islam,* Academia,Tazzafa: Yogyakarta. 2009.

Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam.cet ke-18.* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2011.

Sejarah MUI, mui.or.id, diakses pada 04 Juli 2022 pukul 13.45.

Septi Aji Fitra Jaya, *Al-Qur'an Dan Hadis Sebagai Sumber Hukum Islam, Jurnal Indo-Islamika, Volume 9, No*. 2 Juli-Desember 2019.

Sidharta*. Karakteristik Penalaran Hukum Dalam Dalam Konteks Keindonesiaan*, Alumni, Bandung. 2006.

Soerjono Soekanto dan Sri Mamudji, *Penelitian Hukum Normatif* (*Suatu Tinjauan Singkat*). Jakarta: Rajawali Pers. 2001.

Soleh, Khudori, Wacana Baru Filsafat Islam, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2004). Muttaqin, Imron, *Integrasi-Interkoneksi Ilmu Perspektif Tafsir Sosial TAM* (*Tuhan, Alam dan Manusia*)*, https:// Jurnaliainpontianak.or.id.*

Sugianto, Efendi. *Istihsab Sebagai Dalil Syar'i Dan Perbedaan Ulama' Tentang Kedudukannya", Vol. 5, No. 1.* 2020.

Suminto, Aqib. *Politik Islam Hindia Belanda*. Jakarta : LP3ES. 1985.

Suny, Ismail. *Hukum Islam dalam Hukum Nasional*. Jakarta:Universitas Muhammadiyah. 1987.

Supiana*. Metodologi Studi Islam.* cet. II. Direktorat Jenderal Pendidikan Agama Islam. Jakarta. 2012.

Thalib, Sayuti. *Receptio A Contrariorio:Hubungan Hukum Adat dengan Hukum Islam.* Jakarta: PT. Bina Aksara, 1982.

Zaini Hasan, Pengantar Hukum Tata Negara Indonesia, Bandung: Alumni, 1985.

Zamakhsyari. *Metode A-Qur'an Dalam Menampakkan Ayat-ayat Hukum.* Suloh: Jurnal Fakultas Hukum Universitas Malikussaleh 7, 1. 2019.

IKHTILAFUL ULAMA; TELAAH KRITIS ATAS PERBEDAAN HASIL KEPUTUSAN FATWA MUI DAN LBM PBNU TENTANG KELAYAKAN HEWAN KURBAN YANG TERJANGKIT PENYAKIT MULUT DAN KUKU (PMK)

Hilmi Ridho, M.H., M.Ag.
Ma`had Aly Salafiyah Syafi`iyah Situbondo
Email: hilmiridho1996@gmail.com

Abstrak:

Hari raya Idul Adha 1443 H menjadi hari raya kurban yang kurang membahagiakan bagi umat Islam, khusunya di Indonesia. Pasalnya, hewan ternak, seperti sapi, kerbau, dan kambing yang akan dijadikan hewan kurban terpapar virus PMK. Sehingga banyak hewan ternak yang kurang sehat, cacat, menurunnya kualitas daging, hingga mengalami kematian. Untuk mengatasi problem tersebut, MUI mengeluarkan Fatwa Nomor 32 Tahun 2022 Tentang Hukum dan Panduan Pelaksanaan Ibadah Kurban Saat Kondisi Wabah Penyakit Mulut dan Kuku, dan LBM PBNU melakukan Bahtsul Masail tentang hewan yang terjangkit PMK. Akan tetapi, dari kedua forum tersebut menghasilkan keputusan hukum yang berbeda. Perbedaan hasil keputusan ini mendorong penulis ingin mengkaji bagaimana alur berfikirnya kedua lembaga itu dalam menetapkan hukum (*Istinbatul Ahkam*) hingga muncul perbedaan pendapat. Selain itu, penulis juga ingin melihat apa hikmah dibalik perbedaan pendapat MUI dan LBM PBNU yang dianggap sebagai lembaga keulamaan oleh masyarakat.

Kata Kunci: Fatwa MUI, Hewan Kurban, PMK, dan Keputusan LBM PBNU

A. Latar Belakang

Sudah menjadi tradisi umat Islam selepas melaksanakan shalat Idul Adha, semua masyarakat bersama-sama melaksanakan penyambelihan hewan kurban.[1] Hal ini dilakukan sebagai wujud ketaatan seorang hamba dalam mendekatkan diri kepada Tuhannya. Di samping itu, terdapat dimensi sosial dalam ibadah kurban, yaitu sebagai sarana memperluas hubungan baik terhadap kerabat, tetangga, dan saudara sesama muslim.[2] Pada momentum yang sakral itu, harga hewan kurban mengalami kenaikan yang signifikan. Tentunya ini dipengaruhi oleh kebutuhan masyarakat yang ingin melaksanakan ibadah kurban.

Binatang ternak seperti sapi, kerbau, dan kambing yang akan dijadikan hewan kurban harus memenuhi syarat yang telah ditetapkan oleh syariat Islam. Salah satunya, harus dalam kondisi sehat dan sudah mencapai batas usia minimal layak untuk dijadikan kurban.[3] Ini menjadi syarat utama yang harus dipenuhi untuk melaksanakan ibadah kurban. Oleh karena itu, binatang ternak yang cacat sebelah matanya, pincang, kurus, dan menderita penyakit parah tidak boleh dijadikan hewan kurban.[4]

Namun, akhir-akhir ini muncul virus PMK (Penyakit Mulut dan Kuku) yang menyerang dunia peternakan Indonesia. Penyakit ini sangat rentan menular pada hewan yang berkuku seperti, sapi, kerbau, dan kambing.[5] Menurut para ahli penyebaran penyakit ini terjadi melalui infeksi virus dan kemunculannya secara tiba-tiba serta bisa membuat binatang ternak cepat memburuk.[6] Ciri-ciri hewan yang terjangkit PMK biasanya muncul gejala sariawan, mengeluarkan air liur, luka pada kaki, penurunan produksi susu, hingga tak jarang berujung kematian.[7]

Dampak kerugian dari penyakit ini tidak hanya dirasakan oleh para peternak, melainkan juga dirasakan oleh masyarakat luas. Kerugian ekonomi yang bisa dirasakan berupa turunnya nilai jual hewan ternak, tingginya angka kematian, rendahnya kualitas daging, adanya hambatan perdagangan, dan

1 Faried F. Saenong et al., *Fikih Pandemi; Beribdah Di Masa Wabah*, ed. Syahrullah Iskandar, 1st ed., vol. 1 (Jakarta Selatan: Nuo Publishing, 2020), 53.

2 Muhyiddin Yahya bin Syaraf Al-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh Muhadzdzab* (Jeddah: Maktabah al-Irsyad, 1999), 29–30.

3 Muhammad bin Qasim Al-Ghazzi, *Fath Al-Qarib Al-Mujib* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2005), 312.

4 Buya Yahya, *Fiqih Qurban* (Cirebon: Pustaka Al-Bahjah, 2005), 15.

5 Ikbal Maulana, "Jelang Idul Adha, Ratusan Sapi Di Kabupaten Bandung Terpapar Penyakit Mulut Dan Kuku (PMK)," *Kompas TV*.

6 Humas UNDIP, "Penyakit Mulut Dan Kuku Pada Hewan Ternak Dalam Pandangan Pakar FPP UNDIP," *Universitas Diponegoro*.

7 Suci Wulandari Putri Chaniago, "Ciri-Ciri Hewan Kurban Terjangkit PMK, Demam Hingga Kuku Lepas," *Kompas.Com*.

timbulnya keresahan masyarakat.[8] Terlebih saat menjelang hari raya Idul Adha 1443 H, tentunya banyak masyarakat khawatir untuk mengkonsumsi daging kurban, sebab tidak semua bagian hewan yang terjangkit PMK dapat dikonsumsi layakanya hewan sehat. Organ-organ tertentu harus ditangani secara khusus agar aman dikonsumsi. Karenanya, masyarakat saat ini mempertanyakan bagaimana hukum melaksanakan ibadah kurban menggunakan hewan yang terjangkit PMK? Mengingat tidak tercukupinya hewan ternak yang sehat untuk dijadikan hewan kuran diakibatkan mewabahnya virus PMK di seluruh wilayah Indonesia.

Untuk mengatasi keresahan dan menjawab pertanyaan masyarakat, maka Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan Fatwa Nomor 32 Tahun 2022 Tentang Hukum dan Panduan Pelaksanaan Ibadah Kurban Saat Kondisi Wabah Penyakit Mulut dan Kuku.[9] Selain MUI, Lembaga Bahtsul Masail (LBM) Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) juga memutuskan hukum terkait kelayakan hewan kurban yang terjangkit PMK.[10] Akan tetapi, dari kedua forum tersebut menghasilkan keputusan berbeda. LBM PBNU memutuskan bahwa "Hewan yang terjangkit Penyakit Mulut dan Kuku (PMK) dengan menunjukkan gejala klinis –meskipun ringan– tidaklah memenuhi syarat untuk dijadikan kurban.". Sementara sebagian fatwa MUI memutuskan bahwa "Hewan yang terkena PMK dengan gejala klinis kategori ringan, seperti lepuh ringan pada celah kuku, kondisi lesu, tidak nafsu makan, dan keluar air liur lebih dari biasanya hukumnya sah dijadikan hewan kurban."[11]

Dari kedua hasil keputusan di atas, bisa dilihat telah terjadi perbedaan pendapat antara MUI dan LBM PBNU. Bagi masyarakat yang paham, perbedaan ini menjadi sebuah rahmat bagi mereka untuk memilih apakah mau mengikuti fatwa MUI ataukah keputusan LBM PBNU. Namun, bagi mereka yang awam, justru ini akan menjadi perdebatan di tengah-tengah masyarakat bahwa MUI dan LBM PBNU sebagai organisasi masyarakat sudah tidak sependapat di dalam mengurusi persoalan umat. Bahkan, perbedaan ini bisa dijadikan pemantik oleh oknum yang tidak bertanggung jawab untuk memecah belah masyarakat.

Berangkat dari dialektika di atas, maka penulis dalam makalah ini ingin mengkaji lebih mendalam terhadap hasil keputusan Fatwa MUI No. 32 Tahun 2022 dan LBM PBNU tentang kelayakan hewan kurban yang terjangkit PMK.

8 Masdarul Kh, "Dampak Ekonomi Wabah PMK, Peternak Dan Pengusaha Daging Terancam Gulung Tikar," *Sindonews.Com*.

9 Majelis Ulama Indonesia, *Fatwa MUI Nomor 32 Tahun 2022 Tentang Hukum Dan Panduan Pelaksanaan Ibadah Kurban Saat Kondisi Wabah Penyakit Mulut Dan Kuku* (Indonesia: mui.or.id, 2022).

10 Lembaga Bahtsul Masail PBNU, *Penyakit Mulut Dan Kuku* (*PMK*) (Indonesia: nu.or.id, 2022).

11 Widya Michella, "Beda Dengan PBNU Soal PMK Hewan Untuk Kurban, Ini Kata Waketum MUI," *Okenews*.

Terutama alur berfikirnya kedua lembaga itu dalam memutuskan hukum sehingga muncul perbedaan pendapat. Selain itu, penulis ingin melihat apa hikmah dibalik perbedaan pendapat MUI dan LBM PBNU yang dianggap sebagai lembaga keulamaan oleh masyarakat.

B. Pembahasan

1. Kiprah MUI dan LBM NU di Masyarakat

Sebagai lembaga swadaya masyarakat, MUI memiliki dua peran yang sangat penting di masyarakat, yaitu; *pertama,* sebagai pembawa aspirasi dan pelayan masyarakat (*khadim al-ummah*).[12] Umat Islam di Indonesia sangat banyak dan tersebar di seluruh wilayah perkotaan dan pedesaan, mereka memiliki cara beragama yang berbeda-beda, mulai dari yang ekstrem, moderat, hingga yang fundamental. Karenanya, MUI sebagai mitra pemerintah, tidak boleh tidak harus masuk dalam isu-isu sensitif yang menjadi perhatian publik. Alasan inilah yang menyebabkan MUI sering kali dikritik dan dituduh mengeluarkan fatwa sepihak tanpa melihat dampaknya terhadap kelompok lain atau aliran tertentu.

Padahal, bila diteliti setiap fatwa yang dikeluarkan oleh MUI, pasti sudah dikaji oleh para cendekiawan, ulama, dan zuama. Bahkan, MUI juga menghadirkan para ahli profesional yang berkaitan dengan masalah yang dimaksud dari berbagai sisi dengan berbagai macam pertimbangan.[13] Akan tetapi, sekali lagi demi kemaslahatan umat, fatwa MUI harus keluar dengan menanggung resiko kritikan dan tuduhan yang tidak mendasar. Sebagai pedoman bagi masyarakat, pada kondisi tertentu fatwa MUI harus ada saat dibutuhkan. Tidak boleh ada persoalan yang *mauquf* (tidak diputuskan hukumnya) atau tidak tuntas pembahasannya, sebab hal ini justru akan menimbulkan persoalan berkepanjangan.

Kedua, MUI sebagai mitra pemerintah (*shadiq al-hukumah*). Secara historisitas, ulama dan umara sudah menjalin hubungan yang harmonis untuk mewujudkan kesejahteraan umat.[14] Hubungan MUI dan pemerintah jangan sekali-kali dipahami sebagai perselingkuhan ulama dengan kekuasaan. Lebih-lebih menilai ulama yang dekat dengan pemerintah dianggap sebagai ulama *su`* (buruk). Justru akan berdampak negatif jika ulama tidak menjalin hubun-

12 Zainul Hakim, "Peran Fatwa MUI Sebagai Produk Hukum Islam Dalam Masyarakat," *Al'Adalah* 24, no. 2 (2021): 107.

13 M. Asrorun Ni`am Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa MUI: Penggunaan Prinsip Pencegahan Dalam Fatwa* (Jakarta: Airlangga, 2016), 79.

14 Hilmi Ridho, Abdul Wasik, and Sobri Washil, "Kiai Dan Politik: Relasi Ulama Dan Umara Dalam Mewujudkan Perdamaian Umat Beragama Dan Bernegara," *Tarbiya Islamia* 11, no. 2 (2021): 60.

gan baik dengan pemerintah.[15] Salah satunya, munculnya rasa saling curiga antara ulama dan pemerintah jika tidak pernah saling bertemu, baik pertemuan fisik (*silatu al-rahmi*) ataupun bertukar gagasan (*silatu al-fikri*).

MUI menyadari pentingnya peran pemerintah dalam membantu tugas ulama, demikian juga sebaliknya. Dalam aspek apa pun, ulama harus mendukung semua kebijakan pemerintah selama itu memprioritaskan kesejahteraan masyarakat. Tetapi, ada saatnya, ulama harus berteriak lantang untuk menghentikan kesalahan dan pelanggaran yang dilakukan penguasa. Ulama harus bijak, mengutamakan kemaslahatan umat, menjunjung tinggi keadilan, membangun toleransi antar sesama manusia, dan memerangi yang batil demi terwujudnya kesejateraan masyarakat.

Tugas ulama hakikatnya adalah berdakwah dan memerangi kebatilan. Tidak ada satupun kedudukan yang lebih tinggi dibandingkan berdakwah.[16] Dakwah yang baik harus mendidik bukan menghardik, membina bukan menghina, menyayangi bukan menyaingi, merangkul bukan memukul, mengajak bukan mengejek, membela bukan mencela, dan mencari solusi bukan simpati. Tugas inilah yang menjadi harapan masyarakat kepada MUI di era yang serba digital seperti sekarang ini.

Berbeda halnya dengan MUI, Nahdlatul Ulama (NU) memiliki sebuah forum pengkajian hukum yang disebut dengan Lembaga Bahtsul Masail (LBM). Tugas dari lembaga ini adalah membahas dan memecahkan masalah yang menjadi problem masyarakat. Karenanya, lembaga ini menjadi bagian terpenting dalam organisasi NU.[17] Urgensitas inilah yang kemudian secara logis menuntut peran dan figur dari ulama NU dalam forum tersebut. Dengan demikian, LBM menjadi forum diskusi para ulama dalam menyelesaikan persoalan masyarakat, yang mana hasil dari keputusan diskusi itu nantinya menjadi fatwa dan pedoman bagi warga *nahdliyyin* dalam mengamalkan agama sesuai dengan paham *ahlussunnah wal jamaah*.[18]

Adapaun mekanisme kerja LBM, semua problem yang diajukan oleh masyarakat masuk ke lembaga syuriah NU, lalu ditentukanlah skala prioritas pembahasannya. Kemudian, problem tersebut disebarkan kepada seluruh ulama, anggota syuriah, dan para pengasuh pesantren yang ada di bawah naungan NU. Setelah itu, para ulama melakukan kajian terhadap masalah yang ada dan dicarikan rujukan dari beberapa pendapat ulama mazhab dalam kitab-

15 Eko Setiawan, "Keterlibatan Kiai Dalam Politik Praktis Dan Implikasinya Terhadap Masyarakat," *Ar-Risalah* 13, no. 1 (2014): 7.

16 Fathul Mufid, "Dakwah Islamiyah Dengan Pendekatan Sufistik," *At-Tabsyir: Jurnal Komunikasi Penyiaran Islam* 3, no. 1 (2015): 122.

17 Soeleiman Fadeli, *Antologi NU; Sejarah, Istilah, Amaliah, Uswah* (Surabaya: Khalista, 2007), 35.

18 Mohammad Darwis, "Peran Ulama Pesantren Dalam Perspektif NU," *Tarbiyatuna* 8, no. 1 (2015): 44–45.

kitab klasik maupun kontemporer. Selanjutnya, mereka bertemu dalam satu forum untuk mendiskusikan dan menguji hasil temuan rujukan pendapat dari masing-masing ulama dengan saling beradu argumen dalil rujukan, hingga ditemukan rujukan pendapat yang paling kuat. Barulah ketetapan hukum itu diputuskan secara bersama.[19]

Namun, di saat membahas kasus-kasus kontemporer yang belum pernah terjadi di masa lalu, LBM selalu minta penjelasan terlebih dahulu kepada para ahlinya dan orang-orang yang terkait. Setelah kasusnya jelas barulah dikaji menggunakan kitab kuning. Proses itu semua, dilakukan dari organisasi tingkat bawah ke tingkat organisasi yang lebih tinggi. Dengan kata lain, dilakukan dari Ranting ke Cabang, dari Cabang ke Wilayah, dari Wilayah ke Pengurus Besar, dari Pengurus Besar ke Munas (Musyawarah Nasional), dan pada akhirnya ke Muktamar.[20]

Keputusan LBM NU tidak hanya sekedar memberikan jawaban, tetapi juga memberi dampak yang signifikan bagi umat Islam Indonesia, sebab problem masyarakat umumnya terkait dengan masalah baru yang sangat membutuhkan ijtihad. Al-Qur`an dan Hadist tidak akan pernah bertambah, sementara masalah manusia selalu berkembang, sehingga peran ulama dalam berijtihad sangat diperlukan. Dengan demikian, peran LBM NU sebagai wadah musyawarah para ulama sangat besar dalam kehidupan masyarakat Indonesia.

Dari sini bisa disimpulkan bahwa dinamika fatwa hukum LBM NU tergantung pada ruang lingkupnya. Jika yang diangkat problem nasional, maka pengaruhnya sangat besar bagi warga NU, begitu pula sebaliknya. Akan tetapi, terkadang fatwa hukum LBM pengaruhnya tidak terlalu besar, ini disebabkan hasil keputusan Bahtsul Masail yang tidak mempunyai kekuatan hukum dan tidak mengikat, melainkan hanya anjuran saja. Berbeda dengan fatwa MUI yang memiliki legitimasi hukum dan mengikat, sebab MUI adalah lembaga masyarakat yang dibentuk oleh pemerintah. Namun, dalam ranah budaya, fatwa LBM NU bisa berdampak signifikan jika diikuti oleh mayoritas warga NU yang memiliki ikatan emosional yang sangat kuat, karena ketaatan mereka yang tinggi kepada para ulama NU.

2. Fatwa MUI dan LBM PBNU Terkait Hewan yang Terjangkit PMK

Hari raya Idul Adha 1443 H menjadi hari raya kurban yang kurang membahagiakan bagi umat Islam, khusunya di Indonesia. Pasalnya, hewan ternak, seperti sapi, kerbau, dan kambing terpapar virus PMK (Penyakit Mulut dan

19 Ibid., 45.

20 Sahal Mahfudz, *Ahkamul Fuqaha Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Keputusan Muktamar, Munas Dan Konbes Nahdlatul Ulama* (*1926-2010 M*), 1st ed. (Surabya: Khalista, 2011), Vi.

Kuku). Sehingga banyak hewan ternak yang kurang sehat, cacat, menurunnya kualitas daging, hingga mengalami kematian. Problem ini menimbulkan pertanyaan dari masyarakat terkait kelayakan hewan kurban yang terjangkit PMK, mengingat menjelang hari raya kurban kebutuhan akan daging sapi dan kambing pasti sangat meningkat.

Dalam kondisi yang demikian mendesak, Majelis Ulama Indonesia (MUI) melalui komisi fatwanya secara progres dan tegas menerbitkan fatwa Nomor 32 Tahun 2022 Tentang Hukum dan Panduan Pelaksanaan Ibadah Kurban Saat Kondisi Wabah Penyakit Mulut dan Kuku.[21] Fatwa tersebut berisi beberapa ketentuan, di antaranya; Ketentuan Umum, Ketentuan Hukum, dan Ketentuan Penutup. Fokus yang akan menjadi pembahasan dalam makalah ini adalah pada bagian ketentuan umum dan ketentuan hukum, sebab kedua ketentuan itu merupakan produk hukum yang dihasilkan oleh Tim Komisi Fatwa.

Sebelum menetapkan ketiga ketentuan di atas, terlebih dahulu MUI meminta penjelasan kepada koordinator Zoonosis drh. Cahyani Widiastuti, drh. Supratikno, M.Si. dan Dr. drh. Deni Widaya Lukman, M.Si. terkait ihwal virus PMK saat rapat Komisi Fatwa MUI tanggal 27 Mei 2022. Para ahli menjelaskan gejala klinis yang terjadi pada hewan yang terjangkit PMK, di antaranya; [1] Gejala klinis pada sapi antara lain; lesu, tidak nafsu makan, demam, lepuh pada sekitar dan dalam mulut (lidah dan gusi), mengeluarkan air liur berlebihan dari mulut, berbusa, lepuh pada sekitar dan celah kuku yang dapat menyebabkan pincang; pada sapi perah terdapat lepuh di puting susu; sementara kambing dan domba tidak menunjukkan gejala yang signifikan. [2] Penyembuhan terhadap hewan yang menunjukkan gejala berat/parah berlangsung lebih dari 6 hari dan bisa jadi tidak dapat disembuhkan. Mereka juga menjelaskan bahwa ada tiga pengaruh dari gejala klinis tersebut, yaitu; [1] Gejala klinis tidak berpengaruh secara signifikan terhadap jumlah dan kualitas daging yang dihasilkan. Dengan demikian, daging hewan yang terkena PMK tetap layak konsumsi dan tidak membahayakan kesehatan manusia. [2] Penyakit mulut dan kuku tidak menular kepada manusia. [3] Virus ini mudah dimatikan dengan pemanasan air mendidih minimal 30 menit.[22]

Ketentuan umum dalam fatwa MUI Nomor 32 Tahun 2022 berisikan tentang; [1] Penyakit Mulut dan Kuku (PMK) atau dikenal dengan *Foot and Mouth Disaese* adalah penyakit hewan yang disebabkan oleh virus menular dan menyerang hewan berkuku genap/belah seperti sapi, kerbau, dan kambing. [2] PMK dengan gejala klinis kategori ringan adalah penyakit mulut dan

21 Majelis Ulama Indonesia, *Fatwa MUI Nomor 32 Tahun 2022 Tentang Hukum Dan Panduan Pelaksanaan Ibadah Kurban Saat Kondisi Wabah Penyakit Mulut Dan Kuku*.

22 Ibid., 10.

kuku pada hewan yang antara lain ditandai dengan lesu, tidak nafsu makan, demam, lepuh pada sekitar dan dalam mulut (lidah dan gusi), mengeluarkan air liur berlebihan dari mulut namun tidak sampai menyebabkan pincang, tidak kurus, dan dapat disembuhkan dengan pengobatan luka agar tidak terjadi infeksi sekunder, dan pemberian vitamin dan mineral atau herbal untuk menjaga daya tahan tubuh dalam waktu sekitar 4-7 hari. [3] PMK dengan gejala klinis kategori berat adalah penyakit mulut dan kuku pada hewan yang antara lain ditandai dengan lepuh pada kuku hingga terlepas dan/atau menyebabkan pincang/tidak bisa berjalan, dan menyebabkan kurus permanen, serta proses penyembuhannya butuh waktu lama atau bahkan mungkin tidak dapat disembuhkan.[23]

Dari ketentuan umum di atas, ada beberapa istilah yang digunakan, yaitu; Penyakit Mulut dan Kuku (PMK), virus menular dan menyerang, gejala klinis kategori ringan, dan gejala klinis kategori berat. Di dalam ketentuan umum tersebut, disebutkan juga bahwa hewan yang terjangkit PMK dengan gejala klinis kategori ringat masih dapat disembuhkan. Sementara, hewan yang terjangkit PMK dengan gejala klinis kategori berat sangat susah untuk disembuhkan dan mungkin saja tidak bisa disembuhkan.

Ketentuan hukum dalam fatwa MUI Nomor 32 Tahun 2022 berisikan beberapa poin, yaitu; (A) hukum umum, (B) hukum berkurban dengan hewan yang terkena PMK, dan (C) panduan kurban untuk mencegah peredaran wabah PMK. Ketiga poin ini merupakan hasil fatwa MUI yang berkaitan dengan hewan kurban yang terjangkit PMK, syarat-syarat hewan kurban dan orang yang melaksanakan ibadah kurban, waktu pelaksanaan penyambelihan kurban, dan panduan pencegahan peredaran wabah PMK.

Di dalam ketentuan hukum poin (A) dijelaskan bahwa; [1] Hukum berkurban adalah sunnah muakkad bagi umat Islam yang sudah baligh, berakal, dan mampu. [2] Waktu penyembelihan hewan kurban dimulai saat usai shalat Idul Adha tanggal 10 Dzulhijjah sampai pada tanggal 13 Dzulhijjah sebelum maghrib. [3] Orang Islam laki-laki yang berkurban disunnahkan untuk menyembelih sendiri atau menyaksikan langsung jika memungkinkan dan tidak ada uzur syar`i. [4] Hewan yang dijadikan kurban adalah hewan yang sehat, tidak cacat, seperti buta, pincang, tidak terlalu kurus, dan tidak dalam keadaan sakit serta cukup umur. [5] Hukum berkurban dengan hewan cacat, sakit, atau terjangkit penyakit dirinci sebagai berikut; (a) jika cacat atau sakitnya termasuk kategori ringan, seperti pecah tanduknya atau sakit yang tidak mengurangi kualitas dagingnya, maka hewannya memenuhi syarat dan hukum kurbannya

23 Ibid., 11.

sah. (b) jika cacat atau sakitnya termasuk kategori berat seperti hewan dalam keadaan terjangkit penyakit yang membahayakan kesehatan, mengurangi kualitas daging, hewan buta yang jelas, pincang yang jelas dan sangat kurus, maka hewan tersebut tidak memenuhi syarat dan hukum berkurban dengan hewan tersebut tidak sah.[24]

Pada ketentuan hukum poin (B) menjelaskan bahwa hukum berkurban dengan hewan yang terkena PMK dirinci (*tafshil*) sebagai berikut; [1] Hewan yang terkena PMK dengan gejala klinis ringan, seperti lepuh ringan pada celah kuku, kondisi lesu, tidak nafsu makan, dan keluar air liur lebih dari biasanya hukumnya sah dijadikan hewan kurban. [2] hewan yang terkena PMK dengan gejala klinis kategori berat, seperti lepuh pada kuku hingga terlepas dan/atau menyebabkan sangat pincang/tidak bisa berjalan serta menyebabkan sangat kurus hukumnya tidak sah dijadikan hewan kurban. [3] Hewan yang terkena PMK dengan gejala klinis kategori berat dan sembuh dari PMK dalam rentang waktu yang dibolehkan kurban (tanggal 10 sampai dengan 13 Dzulhijjah), maka hewan ternak tersebut sah dijadikan hewan kurban. [4] Hewan yang terkena PMK dengan gejala klinis kategori berat dan sembuh dari PMK setelah lewat rentang waktu yang dibolehkan berkurban (tanggal 10 sampai dengan 13 Dzulhijjah), maka sembelihan hewan tersebut dianggap sedekah bukan kurban. Selain itu, pada poin (B) juga dijelaskan bahwa pelobangan pada telinga hewan dengan *ear tag* atau pemberian cap pada tubuhnya sebagai tanda hewan sudah divaksin atau sebagai identitasnya, tidak menghalangi keabsahan hewan kurban.[25]

Pada ketentuan hukum poin (C), fatwa MUI memberikan beberapa panduan kepada masyarakat terkait panduan kurban untuk mencegah peredaran wabah PMK. Akan tetapi, penulis hanya akan menguraikan panduan yang erat kaitannya langsung dengan pencegahan wabah PMK, antara lain; [1] Umat Islam yang menjadi panitia kurban bersama dengan tenaga kesehatan, perlu mengawasi kondisi kesehatan hewan dan proses pemotongan serta penanganan daging, jeroan, dan limbah. [2] Panitia kurban dan lembaga sosial yang bergerak di bidang pelayanan ibadah kurban diwajibkan menerapkan prinsip kebersihan dan kesehatan (*higiene sanitasi*) untuk mencegah penyebaran virus PMK secara lebih luas. [3] Pemerintah wajib menjamin ketersediaan hewan kurban yang sehat dan memenuhi syarat untuk dijadikan kurban bagi masyarakat muslim. Namun, bersamaan dengan itu pemerintah wajib melakukan langkah pencegahan agar wabah PMK dapat dikendalikan dan tidak menyebar luas penularannya. [4] Pemerintah wajib mendukung ketersediaan sarana

24 Ibid., 11–12.

25 Ibid., 12.

prasarana untuk pelaksanaan penyambelihan hewan kurban melalui Rumah Potong Hewan (RPH) sesuai dengan fatwa MUI tentang standar penyambelihan halal agar penyebaran virus PMK dapat dicegah semaksimal mungkin.[26]

Panduan ini sejatinya juga rekomendasi bagi masyarakat, lembaga sosial, dan pemerintah untuk saling bekerjasama dalam menanggulangi wabah PMK yang menyerang hewan ternak. Pemerintah harus mendukung fatwa MUI ini dan masyarakat harus melaksanakannya sebagai wujud taat kepada ulama dan umara. Sebab, segala kebijakan pemerintah dan ketetapan fatwa hukum MUI pasti mengandung kemaslahatan untuk masyarakat. Oleh karena itu, masyarakat diharapkan untuk tetap melaksanakan ibadah kurban dengan mengkuti pedoman yang telah ditetapkan oleh pemerintah dan MUI.

Berbeda dengan fatwa MUI, hasil keputusan Bahtsul Masail PBNU tentang hewan yang terjangki PMK berisi hal-hal sebagai berikut; deskripsi masalah, pertanyaan dan jawaban, penjelasan jawaban, dan rekomendasi. Dalam deskripsi masalah terlebih dahulu menjelaskan anjuran ibadah kurban dan syarat-syarat hewan kurban, lalu menguraikan problem PMK, mulai dari gejalanya, dampak, dan pendapat para ahli. Setelah itu, muncul sebuah pertanyaan, "Apakah hewan yang terjangkit PMK dengan gejala klinis masih memenuhi syarat untuk dijadikan kurban?" dan jawabannya, "Hewan yang terjangkit Penyakit Mulut dan Kuku (PMK) dengan menunjukkan gejala klinis –meskipun ringan– tidak memenuhi syarat untuk dijadikan kurban".[27]

Pada bagian penjelasan jawaban, LBM PBNU menguraikan dalil-dalil yang menjadi landasan dari jawaban tersebut, baik dari tafsirnya, hadis, dan pendapat para ulama, serta ijtihad ulama NU. Di samping itu, LBM PBNU juga menghadirkan dokter ahli yang pakar di bidang virus PMK dengan memberikan fakta-fakta sebagai berikut; [1] PMK adalah salah satu penyakit viral yang bersifat akut, sangat menular pada ternak (hewan berkuku belah), terutama sapi, kerbau, kambing, domba, babi, rusa, kijang, unta, dan gajah. [2] Gejala klinis yang ditemukan pada hewan yang terjangkit PMK berkategori ringan adalah munculnya lesi di lidah dan gusi, demam hingga suhu tubuh mencapai 40-41 derajat celcius, nafsu makan menurun, lesi pada kaki, dan beberapa gejala lainnya. Pada tahapan gejala ringan ini hewan akan mengalami penurunan berat badan kisaran 1-2 kilogram per hari tergantung perawatan dan penanganan yang dilakukan. Sementara gejala klinis kategori berat ditandai dengan lepuhan besar yang jika pecah maka akan meninggalkan luka, pincang, penurunan berat badan, penurunan produksi susu secara signifikan, bahkan bisa sampai pada kematian hewan ternak. [3] Daging hewan seperti sapi, kambing,

26 Ibid., 12–13.

27 Lembaga Bahtsul Masail PBNU, *Penyakit Mulut Dan Kuku* (*PMK*), 1–6.

domba, yang terjangkit PMK tetap aman untuk dikonsumsi, termasuk susu, atau pun organ lain yang bisa dikonsumsi. Akan tetapi, ada bagian organ tertentu seperti jeroan yang memerlukan penanganan khusus.[28]

Agar lebih optimal dalam menangani wabah PMK yang menyerang hewan ternak menjelang hari raya Idul Adha 1443 H, maka LBM PBNU membuat rekomendasi yang berisi tentang; [1] Pemerintah perlu terlibat secara langsung untuk memastikan kesehatan hewan yang akan dijadikan kurban. [2] Pemerintah perlu segera mengadakan disinfeksi dan vaksinasi terhadap hewan ternak yang belum terjangkit PMK dan mensosialisakan berbagai cara yang efektif kepada para peternak untuk mencegah penyebaran PMK. [3] Pemerintah perlu memberikan bantuan finansial kepada para peternak kecil yang terdampak PMK.

3. Perbedaan *Istinbatul Ahkam* Komisi Fatwa MUI dan LBM PBNU

Setelah penulis amati, tampaknya perbedaan fatwa MUI dan LBM PBNU tentang wabah PMK dipengaruhi oleh informasi yang disampaikan Tim Ahli dari kedua lembaga tersebut. Sebelum menyampaikan informasi, sudah pasti para ahli melakukan penelitian terlebih dahulu terhadap hewan yang terpapar virus PMK. Perbedaan hasil penelitian ini juga dipengaruhi oleh objek penelitian, yaitu keadaan hewan yang terjangkit PMK. Dalam hal ini, Komisi Fatwa MUI dan LBM PBNU berperan sebagai Tim Kajian Hukum, sementara para ahli berperan sebagai Tim Pencari Fakta. Hukum mengikuti fakta, artinya Tim Kajian Hukum harus memutuskan hukum sesuai informasi yang telah disampaikan oleh Tim Pencari Fakta.

Dari analisis di atas, penulis berpendapat bahwa perbedaan inilah yang menjadi penyebab utama berbedanya hasil fatwa MUI dan LBM PBNU. Karena, ketika perbedaan ini dikaji melalui hadis dan pendapat para ulama, maka akan muncul hasil keputusan hukum yang berbeda. Dengan demikian, secara garis besar perbedaan fatwa MUI dan LBM PBNU itu disebabkan oleh berbedanya keadaan. Hal ini sejalan dengan kaidah fikihnya yang berbunyi;

لاَ يُنْكَرُ تَغَيُّرُ الأَحْكَامِ بِتَغَيُّرِالْأَزْمِنَةِ وَالْأَمْكِنَةِ وَالْأَحْوَالِ

> *"Tidak bisa diingkari bahwa berubahnya hukum itu disebabkan oleh berubahnya waktu, tempat, dan keadaan."*[29]

Perbedaan informasi yang disampaikan oleh para ahli dari kedua lembaga itu terletak pada masalah dampak dari gejala klinis. Tim Ahli virus PMK dari

28 Ibid., 5.

29 Jalaluddin Asy-Syuyuthi, *Al-Ashbah Wa An-Nadzair Fi Al-Furu'* (Semarang: Toha Putra, 1991), 86.

MUI mengatakan, "Gejala klinis tidak berpengaruh secara signifikan terhadap jumlah dan kualitas daging yang dihasilkan. Dengan demikian, daging hewan yang terkena PMK tetap layak konsumsi dan tidak membahayakan kesehatan manusia." Dari informasi ini kemudian Komisi Fatwa MUI mengkaji melalui pendapat para ulama, salah satunya pendapat Imam An-Nawawi dalam kitab *Syarah Shahih Muslim*;

وَأَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ عَلَى جَوَازِ التَّضْحِيَةِ بِالْأَجَمِ الَّذِي لَمْ يُخْلَقْ لَهُ قَرْنَانِ ، وَاخْتَلَفُوْا فِي مَكْسُوْرِ الْقَرْنِ فَجَوَّزَهُ الشَّافِعِيُّ وَأَبُوْ حَنِيْفَةَ وَالْجُمْهُوْرُ ، سَوَاءٌ كَانَ يُدْمِي أَمْ لَا ، وَكَرِهَهُ مَالِكٌ إِذَا كَانَ يُدْمِي ، وَجَعَلَهُ عَيْبًا وَأَجْمَعُوْا عَلَى اسْتِحْبَابِ اسْتِحْسَانِهَا وَاخْتِيَارِ أَكْمَلِهَا ، وَأَجْمَعُوْا عَلَى أَنَّ الْعُيُوْبَ الْأَرْبَعَةَ الْمَذْكُوْرَةَ فِي حَدِيْثِ الْبَرَّاءِ ، وَهُوَ : اَلْمَرَضُ ، وَالْعَجْفُ ، وَالْعَوْرَةُ ، وَالْعَرَجُ الْبَيِّنُ لَا تُجْزِي التَّضْحِيَةُ بِهَا ، وَكَذَا مَا كَانَ فِي مَعْنَاهَا ، أَوْ أَقْبَحَ ؛ كَالْعَمَى ، وَقَطْعِ الرِّجْلِ ، وَشِبْهِهِ رَوَاهُ أَبُوْ دَاوُدَ وَالتِّرْمُذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ وَغَيْرُهُمْ مِنْ أَصْحَابِ السُّنَنِ بِأَسَانِيْدَ صَحِيْحَةٍ وَحَسَنَةٍ وَقَالَ التِّرْمُذِيُّ : حَدِيْثٌ حَسَنٌ صَحِيْحٌ

"Ulama sepakat akan bolehnya berkurban dengan hewan yang tidak bertanduk, akan tetapi mereka berbeda pendapat tentang hewan yang patah tanduknya; Imam Asy-Syafi`i, Abu Hanifah, dan Jumhur membolehkannya meskipun keluar darah tanduk yang patah tersebut. Sedangkan Imam Malik berpendapat makruh jika keluar darah dari tanduk yang patah tersebut. Para ulama sepakat akan disunnahkannya dan dianggap baik memilih hewan kurban yang terbaik. Para ulama pun sepakat bahwa empat cacat yang disebutkan dalam hadis Al-Barra`, yaitu sakit, sangat kurus, buta sebelah, dan pincang tidak sah berkurban dengan hewan semacam ini. Begitu pula yang semakna dengannya atau lebih jelek cacatnya juga tidak sah, seperti kedua matanya buta, kakinya terpotong atau semacam itu.... hadis tersebut adalah hadis yang shahih diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi, An-Nasai, dan selain mereka dari Ashab penulis kitab Sunan dengan sanad yang shahih hasan... At-Tirmidzi mengatakan bahwa hadis tersebut hasan shahih."[30]

Hadis di atas menjelaskan perbedaan ulama tentang hewan yang patah tanduknya dan kesepakatan bolehnya berkurban dengan hewan yang tidak bertanduk serta kesunnahan berkurban dengan hewan yang terbaik. Selain itu, juga menjelaskan empat cacat yang tidak boleh ada pada hewan kurban, yaitu sakit, sangat kurus, buta sebelah, dan pincang. Imam Ibnu Ruslan lebih rinci lagi menjelaskan keempat cacat ini dalam kitabnya *Matan Zubad*;

ولَمْ تَجُزْ بَيِّنَةُ الهُزَالِ * ومَرَضٍ وعَرَجٍ في الحالِ، وناقِصُ الجُزْءِ كبعضِ أُذْنِ * أَوْ ذَنَبٍ

30 Muhyiddin Yahya bin Syaraf Al-Nawawi, *Syarh An-Nawawi `Ala Muslim* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1999), Juz 13, 120.

كَعَوَرٍ فِي العَيْنِ، أو العَمَى أو قَطْعِ بعضِ الأَلْيَةِ * وجازَ نَقْصُ قَرْنِهَا والخُصْيَةِ

"Tidak diperbolehkan hewan yang sangat kurus, sakit, pincang, cacat bagian tubuhnya seperti sebagian telinga atau ekornya, sebagaimana pula buta sebelah matanya, buta keduanya atau terputus pantatnya. Diperbolehkan hewan yang cacat tanduknya dan hewan yang dikebiri."[31]

Pendapat Imam Ibnu Ruslan ini juga dijadikan dalil oleh MUI dalam menetapkan Fatwa Nomor 32 Tahun 2022 Tentang Hukum dan Panduan Pelaksanaan Ibadah Kurban Saat Kondisi Wabah Penyakit Mulut dan Kuku. Di samping itu, MUI juga mengutip pendapatnya Imam Ibnu Hajar Al-Haitamy dalam kitabnya *Al-Minhaj Al-Qowim* yang merupakan *syarah* dari kitab *al-Muqaddimah al-Hadhramiyyah* karya Abdullah bin Abdurrahman Al-Hadhrami tentang beberapa cacat yang menjadikan hewan ternak tidak sah untuk dijadikan hewan kurban;

وَأَنْ لَا تَكُوْنَ جَرْبَاءَ وَإِنْ قَلَّ وَلَا شَدِيْدَةَ الْعَرَجِ وَلَا عَجْفَاءَ وَلَا مَجْنُوْنَةَ وَلَا عُمْيَاءَ وَلَا عَوْرَاءَ وَلَا مَرِيْضَةَ مَرَضًا يُفْسِدُ لَحْمَهَا، وَأَنْ لَا يَبِيْنَ شَيْءٌ مِنْ أُذُنِهَا وَإِنْ قَلَّ أَوْ لِسَانِهَا أَوْ ضَرْعِهَا أَوْ أَلْيَتِهَا، وَلَا شَيْءٌ ظَاهِرٌ مِنْ فَخِذِهَا، وَأَنْ لَا تَذْهَبَ جَمِيْعُ أَسْنَانِهَا

"Tidak sah untuk dijadikan kurban; hewan yang berpenyakit kudisan, pincang yang parah, kurus gila (*stres*)*, buta, juling matanya, sakit parah yang dapat merusak dagingnya, putus kupingnya meskipun sedikit, atau lidahnya, atau puting susunya atau pantatnya dan bagian yang tampak dari pahanya dan rontok semua giginya."*[32]

Dari ketiga dalil di atas, tidak ada satu pun dalil yang menjelaskan gejala klinis kategori ringan sebagaimana yang telah disampaikan oleh Tim Ahli dari MUI. Semua dalil itu menerangkan gejala klinis kategori berat yang bisa menyebabkan hewan ternak tidak sah dijadikan kurban. Sehingga, berdasarkan fakta dengan memadukan pendapat ulama, Komisi Fatwa MUI membuat perincian hukum sebagai berikut; [1] Hewan yang terjangkit PMK dengan gejala klinis kategori ringan hukumnya sah dijadikan hewan kurban. [2] Hewan yang terjangkit PMK dengan gejala klinis kategori berat tidak sah dijadikan hewan kurban.

Sementara, Tim Ahli virus PMK LBM PBNU mengatakan, "Pada tahapan gejala ringan ini hewan akan mengalami penurunan berat badan kisaran 1-2 kilogram per hari tergantung perawatan dan penanganan yang dilakukan." Fakta

31 Syihabuddin Ahmad Ar-Ramly Asy-Syafi`i, *Matan Zubad* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000), 135–136.

32 Syihabuddin Ahmad bin Muhammad bin Muhammad bin Ali bin Hajar Al-Haitamy, *Al-Minhaj Al-Qowim Syarh Al-Muqaddimah Al-Hadramiyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000), 307–308.

ini menjadi acuan LBM PBNU dalam memutuskan hukum berdasarkan hadis dan pendapat para ulama. Salah satu hadis yang menjadi dalil dalam menjelaskan beberapa cacat yang tidak boleh terdapat pada hewan kurban adalah hadis riwayat Ibnu Majah;

أَرْبَعٌ لَا تُجْزِئُ فِي الْأَضَاحِي: اَلْعَوْرَاءُ، البَيِّنُ عَوَرُهَا، وَالْمَرِيْضَةُ، الْبَيِّنُ مَرَضُهَا وَالْعَرْجَاءُ البَيِّنُ ظَلَعُهَا وَالْكَسِيْرَةُ الَّتِي لَا تُنْقِي

"Ada 4 hewan yang tidak sah dijadikan hewan kurban, (1) yang sebelah matanya jelas-jelas buta, (2) yang jelas-jelas dalam keadaan sakit, (3) yang kakinya jelas-jelas pincang, dan (4) yang badannya sangat kurus dan tak berlemak."[33]

Berdasarkan hadis ini, ulama sepakat bahwa hewan yang mengalami empat jenis cacat berat di atas, maka tidak memenuhi syarat untuk dijadikan sebagai hewan kurban. Mereka juga sepakat bahwa untuk cacat kategori ringan secara hukum tetap memenuhi syarat. Berlandaskan hadis itu juga, para ulama menyusun sebuah kaidah khusus (*dhawabith*) dalam menentukan cacat yang menyebabkan hewan tidak mencukupi untuk dijadikan kurban. LBM PBNU mengutip kaidah khusus yang dibuat oleh Syekh Ibrahim Al-Bajuri tentang kriteria cacat berat yang dapat menghalangi hewan ternak layak untuk dijadikan kurban;

وَالضَّابِطُ الْجَامِعُ لِجَمِيْعِ مَا ذُكِرَ كُلُّ مَعِيْبَةٍ بِمَا يَنْقُصُ اللَّحْمَ أَوْ غَيْرَهُ مِمَّا يُؤْكَلُ

"Kriteria yang menghimpun seluruh (*aib yang menyebabkan tidak mencukupinya hewan untuk dijadikan kurban*) *adalah segala aib yang dapat mengurangi daging atau bagian tubuh lainnya yang biasa dikonsumsi."*[34]

Berkurangnya daging yang termasuk gejala klinis berat pada hewan yang terkena PMK tidak disyaratkan harus terjadi seketika. Namun, semua hewan yang dagingnya berkurang saat itu juga (*hal*) atau berpotensi kuat berkurang di kemudian hari (*ma`al*), maka hewan itu tidak sah dijadikan hewan kurban. Pendapat ini selaras dengan penjelasan yang ada di dalam kitab *Busyra al-Karim Bisyarhi Masail at-Ta'lim;*

وَشَرْطُهَا أَيْضًا: حَيْثُ لَمْ يَلْتَزِمْهَا نَاقِصَةً فَقْدُ عَيْبٍ يَنْقُصُ لَحْمًا حَالًّا، كَقَطْعِ فِلْقَةٍ كَبِيْرَةٍ مُطْلَقًا، أَوْ صَغِيْرَةٍ مِنْ نَحْوِ أُذُنٍ، كَمَا يَأْتِي أَوْ مَآلًا كَـ (أَنْ لَا تَكُوْنَ جَرْبَاءَ وَإِنْ

33 Abdullah Muhammad bin Yazid bin Majah Ar-Rabi'i Al-Qazwini, *Sunan Ibnu Majah* (Beirut: dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1998), Juz 2, 1050.

34 Burhanuddin Ibrahim Al-Bajuri, *Hasyiyah Al-Bajuri 'ala Ibni Qasim Al-Ghazzi* (Beirut: Dar Ihya at-Turats al-'Arabi, 1999), Juz 2, 415.

قَلَّ) اَلْجَرَبُ أَوْ رُجِيَ زَوَالُهُ؛ لِأَنَّهُ يُفْسِدُ اللَّحْمَ وَالْوَدَكَ وَيَنْقُصُ الْقِيْمَةَ

"Di antara syarat kurban juga–kecuali memang berkomitmen untuk berkurban dengan yang tidak sempurna–adalah tidak adanya aib yang dapat mengurangi daging seketika itu juga, seperti terpotongnya bagian tubuh yang cukup besar secara mutlak, atau terpotongnya bagian tubuh kecil seperti (terpotongnya) telinga, sebagaimana akan dijelaskan nanti. Serta (tidak adanya aib yang dapat mengurangi daging) di kemudian hari, maka hewan ternak tidak boleh terkena kudis–meskipun sedikit atau pun ada harapan sembuh–karena kudis bisa merusak daging, lemak, dan juga mengurangi harga."[35]

Melihat dari deskripsi masalah disertai fakta-fakta dari dokter ahli bidang virus PMK, dengan memadukan hadis dan pendapat para ulama, maka Tim Perumus LBM PBNU membuat sebuah kesimpulan; bahwa gejala klinis hewan yang terjangkit PMK memiliki titik persamaan dengan beberapa contoh yang ada dalam hadis, dan memenuhi kriteria cacat seperti dijelaskan di atas. Titik persamaan tersebut antara lain berupa penurunan berat badan pada gejala ringan, pincang, dan kematian. Dengan demikian, LBM PBNU menetapkan hukum bahwa hewan yang terjangkit PMK dengan gejala klinis ringan -apalagi bergejala sedang dan berat- tidak mencukupi syarat untuk dijadikan hewan kurban.

4. Hikmah Perbedaan Fatwa MUI dan LBM PBNU

Perbedaan fatwa MUI dan LBM PBNU jangan pernah sekali-kali dimaknai sebagai pertengkaran antar ulama. Dalam memutuskan hukum, kedua lembaga itu memiliki dalil-dalil yang bisa dipertanggungjawabkan keabsahannya. Di samping itu, mereka sudah menghadirkan *khubara* (Tim Ahli) sebelum menetapkan hukum. Jadikanlah perbedaan ulama itu sebagai rahmat bagi umat, bukan pertengkaran yang dapat menimbulkan laknat Allah SWT. Hal ini sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas r.a.;

إِخْتِلَافُ أُمَّتِي رَحْمَةٌ

"Perbedaan dikalangan umatku itu adalah rahmat."[36]

Perbedaan pendapat itu tidak hanya terjadi pada zaman sekarang, melainkan sudah sering terjadi pada zaman ulama terdahulu. Namun, mereka lebih luwes dan moderat dalam menyikapi sebuah perbedaan terlebih dalam

35 Sa'id Bin Muhammad Ba'ali Al-Hadhrami, *Busyra Al-Karim Bisyarhi Masail at-Ta'lim,* 1st ed. (Kairo: Dar Ibn al-Jauzi, 2016), 489–490.

36 Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūmi Al-Dīn* (Surabaya: Al-Hidayah, 2001), Juz 1, 55.

masalah *furu`iyyah* (cabang agama), tidak kaku dan keras. Bahkan, Imam Al-Khatib Al-Baghdadi menyatakan bahwa Khalifah Umar bin Abdul Aziz pernah berkata;

مَا سَرَّنِي لَوْ أَنَّ أَصْحَابَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَخْتَلِفُوْا، لِأَنَّهُمْ لَوْ لَمْ يَخْتَلِفُوْا، لَمْ تَكُنْ رُخْصَةٌ

"Aku tidak bahagia seandainya para Sahabat Nabi Muhammad Saw tidak berbeda pandangan, karena sungguh seandainya mereka tidak berbeda, tidaklah akan terjadi rukhshah (*keringanan dalam beragama*)*."*[37]

Pernyataan Umar bin Abdul Aziz ini mengindikasikan bahwa para Sahabat dan ulama merupakan panutan bagi umat manusia setelah wafatnya Rasulullah SAW. Semua perkataan dan perbuatan mereka adalah ketetapan hukum, kesepakatannya adalah dalil yang kuat dan perbedaannya adalah rahmat. Hal ini sejalan dengan pendapat Ibnu Qudamah dan Ibnu Al-`Arabi;

اتِّفَاقُهُمْ حُجَّةٌ قَاطِعَةٌ، وَاخْتِلَافُهُمْ رَحْمَةٌ وَاسِعَةٌ

"Kesepakatan mereka (ulama) adalah hujjah yang pasti sedangkan perbedaan mereka adalah rahmat yang luas."[38]

وَاخْتِلَافُ الْعُلَمَاءِ رَحْمَةٌ لِلْخَلْقِ، وفُسْحَةٌ فِي الْحَقِّ،وَطَرِيْقٌ مَهْيَعٌ إِلَى الرِّفْقِ

"Perbedaan ulama adalah rahmat bagi makhluk dan kelonggaran dalam kebenaran serta jalan yang luas menuju kelembutan"[39]

Dari penjelasan di atas, ada beberapa hikmah yang bisa diambil dari perbedaan fatwa MUI dan LBM PBNU, yaitu; [1] Menambah wawasan moderasi beragama seseorang, agar bisa lebih menghargai perpedaan pendapat para ulama, sebab perbedaan itu adalah rahmat bukan laknat. [2] Menambah pemahaman masyarakat bahwa dibalik perbedaan pendapat ulama terdapat *rukhshah* (*keringanan dalam beragama*). [3] Memberi kemudahan kepada masyarakat untuk memilih pendapat mana yang bisa membuat hatinya tenang dan lapang.

C. Kesimpulan

37 Abu Bakr Ahmad bin 'Ali bin Tsabit Al-Baghdadi, *Tarikhu Baghdad*, 4th ed. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2001), Juz 3, 91.

38 Abu Muhammad Abdullah bin Ahmad bin Muhammad Ibnu Qudamah Al-Hanbali, *Al-Mughni* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1998), 87.

39 Abū 'Abdullāh Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad bin 'Arabī Al-Ḥātimī, *Ahkam Al-Qur`an* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000), 98.

Hasil pembahasan di atas, dapat disimpulkan bahwa dalam menetapkan hukum terlebih dahulu MUI dan LBM PBNU meminta penjelasan kepada *khubara* (ahli dibidangnya) terkait hewan yang terjangkit PMK. Informasi yang disampaikan oleh Tim Ahli dari kedua lembaga itu ternyata berbeda dalam memahami gejala klinis pada hewan PMK. Setelah mendapatkan informasi dari masing-masing *khubara*, barulah Komisi Fatwa MUI dan LBM PBNU mengkaji melalui hadis dan pendapat para ulama. Pada tahapan inilah terjadi perbedaan pendapat antara fatwa MUI dan hasil keputusan LBM PBNU, sebab hukum mengikuti jalannya informasi. MUI menetapkan hukum bahwa hewan yang terjangkit PMK bergejala klinis ringan hukumnya sah dikurbankan, dan hewan yang terjangkit PMK bergejala klinis berat tidak sah dijadikan kurban. Sementara, LBM PBNU memutuskan hukum bahwa hewan yang terjangkit PMK dengan menunjukkan gejala klinis -sekalipun ringan- tidak sah dijadikan kurban. Alhasil, penyebab utama perbedaan pendapat kedua lembaga tersebut dipengaruhi oleh perbedaan informasi dari Tim Ahli.

Perbedaan fatwa MUI dan LBM PBNU hakikatnya adalah rahmat yang patut disyukuri, sebab dalam memutuskan hukum keduanya memiliki dalil-dalil yang dapat dipertanggungjawabkan keabsahannya. Di samping itu, perbedaan pendapat MUI dan LBM PBNU mengandung beberapa hikmah, di antaranya; [1] Menambah wawasan moderasi beragama seseorang, agar bisa lebih menghargai perpedaan pendapat para ulama, sebab perbedaan itu adalah rahmat bukan laknat. [2] Menambah pemahaman masyarakat bahwa dibalik perbedaan pendapat ulama terdapat *rukhshah* (keringanan dalam beragama). [3] Memberi kemudahan kepada masyarakat untuk memilih pendapat mana yang bisa membuat hatinya tenang dan lapang.

Daftar Pustaka

Al-Baghdadi, Abu Bakr Ahmad bin ʻAli bin Tsabit. *Tarikhu Baghdad*. 4th ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2001.

Al-Bajuri, Burhanuddin Ibrahim. *Hasyiyah Al-Bajuri ʻala Ibni Qasim Al-Ghazzi*. Beirut: Dar Ihya at-Turats al-ʻArabi, 1999.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. *Ihyā' 'Ulūmi Al-Dīn*. Surabaya: Al-Hidayah, 2001.

Al-Ghazzi, Muhammad bin Qasim. *Fath Al-Qarib Al-Mujib*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 2005.

Al-Hadhrami, Sa'id Bin Muhammad Ba'ali. *Busyra Al-Karim Bisyarhi Masail at-Ta'lim,*. 1st ed. Kairo: Dar Ibn al-Jauzi, 2016.

Al-Haitamy, Syihabuddin Ahmad bin Muhammad bin Muhammad bin Ali bin Hajar. *Al-Minhaj Al-Qowim Syarh Al-Muqaddimah Al-Hadramiyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000.

Al-Hanbali, Abu Muhammad Abdullah bin Ahmad bin Muhammad Ibnu Qudamah. *Al-Mughni*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1998.

Al-Ḥātimī, Abū ʿAbdullāh Muḥammad bin ʿAlī bin Muḥammad bin ʿArabī. *Ahkam Al-Qur`an*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000.

Al-Nawawi, Muhyiddin Yahya bin Syaraf. *Al-Majmu' Syarh Muhadzdzab*. Jeddah: Maktabah al-Irsyad, 1999.

———. *Syarh An-Nawawi `Ala Muslim*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1999.

Al-Qazwini, Abdullah Muhammad bin Yazid bin Majah Ar-Rabi'i. *Sunan Ibnu Majah*. Beirut: dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1998.

Asy-Syafi`i, Syihabuddin Ahmad Ar-Ramly. *Matan Zubad*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000.

Asy-Syuyuthi, Jalaluddin. *Al-Ashbah Wa An-Nadzair Fi Al-Furu'*. Semarang: Toha Putra, 1991.

Chaniago, Suci Wulandari Putri. "Ciri-Ciri Hewan Kurban Terjangkit PMK, Demam Hingga Kuku Lepas." *Kompas.Com*.

Darwis, Mohammad. "Peran Ulama Pesantren Dalam Perspektif NU." *Tarbiyatuna* 8, no. 1 (2015): 35–50.

Fadeli, Soeleiman. *Antologi NU; Sejarah, Istilah, Amaliah, Uswah*. Surabaya: Khalista, 2007.

Hakim, Zainul. "Peran Fatwa MUI Sebagai Produk Hukum Islam Dalam Masyarakat." *Al'Adalah* 24, no. 2 (2021): 105–117.

Humas UNDIP. "Penyakit Mulut Dan Kuku Pada Hewan Ternak Dalam Pandangan Pakar FPP UNDIP." *Universitas Diponegoro*.

Lembaga Bahtsul Masail PBNU. *Penyakit Mulut Dan Kuku* (*PMK*). Indonesia: nu.or.id, 2022.

Mahfudz, Sahal. *Ahkamul Fuqaha Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Keputusan Muktamar, Munas Dan Konbes Nahdlatul Ulama* (*1926-2010 M*). 1st ed. Surabya: Khalista, 2011.

Majelis Ulama Indonesia. *Fatwa MUI Nomor 32 Tahun 2022 Tentang Hukum Dan Panduan Pelaksanaan Ibadah Kurban Saat Kondisi Wabah Penyakit Mulut Dan Kuku*. Indonesia: mui.or.id, 2022.

Masdarul Kh. "Dampak Ekonomi Wabah PMK, Peternak Dan Pengusaha Daging Terancam Gulung Tikar." *Sindonews.Com*.

Maulana, Ikbal. "Jelang Idul Adha, Ratusan Sapi Di Kabupaten Bandung Terpapar Penyakit Mulut Dan Kuku (PMK)." *Kompas TV*.

Michella, Widya. "Beda Dengan PBNU Soal PMK Hewan Untuk Kurban, Ini Kata Waketum MUI." *Okenews*.

Mufid, Fathul. "Dakwah Islamiyah Dengan Pendekatan Sufistik." *At-Tabsyir: Jurnal Komunikasi Penyiaran Islam* 3, no. 1 (2015): 117–138.

Ridho, Hilmi, Abdul Wasik, and Sobri Washil. "Kiai Dan Politik: Relasi Ulama Dan Umara Dalam Mewujudkan Perdamaian Umat Beragama Dan Bernegara." *Tarbiya Islamia* 11, no. 2 (2021): 54–66.

Saenong, Faried F., Saifuddin Zuhri, Hamka Hasan, Mas`ud Halimin, Moelyono Lodji, A. Muid Nawawi, Zainal Abidin, et al. *Fikih Pandemi; Beribdah Di Masa Wabah*. Edited by Syahrullah Iskandar. 1st ed. Vol. 1. Jakarta Selatan: Nuo Publishing, 2020.

Setiawan, Eko. "Keterlibatan Kiai Dalam Politik Praktis Dan Implikasinya Terhadap Masyarakat." *Ar-Risalah* 13, no. 1 (2014): 15.

Sholeh, M. Asrorun Ni`am. *Metodologi Penetapan Fatwa MUI: Penggunaan Prinsip Pencegahan Dalam Fatwa*. Jakarta: Airlangga, 2016.

Yahya, Buya. *Fiqih Qurban*. Cirebon: Pustaka Al-Bahjah, 2005.

KAJIAN STUDI KOMPARATIF FATWA MUI, DAR AL-IFTA MESIR DAN AMJA TENTANG BAYI TABUNG DAN KLONING DALAM HUKUM ISLAM

Oleh: Madnur[1] dan Subhan Shodiq[2]

Abstrak

Makalah ini mengkaji tentang bayi tabung/inseminasi dan kloning dalam pandangan lembaga fatwa MUI, Dar al-Ifa, Assembly of Muslim Jurists of America (AMJA), dan para peneliti hukum lainnya. Bagiamana pandangan dan legalitas hukumnya dari lembaga fatwa tersebut, terkait dengan berbagai permasalahan kontemporer yang muncul. Penelitain ini menggunakan teknik kepustkaan (library research) yang mengambil dari beberapa karya ilmiah, baik dari disertasi, tesis, jurnal dan karya ilmiah yang berkaitan dengan tema ini. Setelah itu, data-data yang diperoleh dari beberapa sumber tersebut disusun dan dianalisis dengan penulisan yang sistematis.

Kata Kunci: *Bayi Tabung, Kloning, Ṣalat Jum'at dan Fatwa.*

Pendahuluan

Menurut Satria Efendi salah satu pemikir hukum Islam terkemuka di Indonesia menyatakan bahwa pada abad kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, hukum Islam harus menghadapi tantangan yang lebih kompleks. Maka untuk menjawab itu semua menurutnya para ahli hukum Islam bukan hanya mengandalkan ilmu fikih dan hasil ijtihad di masa lampau. Selain itu beliau beranggapan bahwa warisan fikih klasik bukan hanya terbatas kemam-

1 Mahasiswa S3 Prodi Pengkajian Islam UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan Penerima Beasiswa Kaderisasi Seribu Ulama (KSU) BAZNAS RI dan MUI

2 Mahasiswa S2 Prodi Pengkajian Islam UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan Penerima Beasiswa LPDP

puannya dalam masalah-masalah yang belum ada sebelumnya, tetapi juga terdapat beberapa pendapat yang kurang relevan pada masa kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi ini.

Oleh karena itu menurutnya umat Islam perlu mengadakan penyegaran terhadap warisan fikih, yang terpenting adalah mampu merumuskan rumusan-rumusan baru fikih dalam rangka memberikan jawaban terhadap masalah-masalah sekarang yang belum ada jawabannya dalam kitab-kitab fikih masa klasik. Dalam hal ini, maka ijtihad menjadi suatu kemestian dan harus mengusai metodenya (uṣul fikih) bagi mereka yang ingin melakukannya.[3] Dalam peneltian ini berusaha untuk mengkaji legalitas bayi tabung, inseminasi, kloning dan ṣalat jum'at virtual dari lembaga fatwa yang ada di Indonesia, Mesir, Amerika dan para peneliti hukum Islam.

Bayi Tabung/Inseminasi

Proses bayi tabung pertama kali berhasil dilakukan oleh P.C. Steptoe dan R.G. Edwards atas pasangan suami-isteri John Brown dan Leslie. Sperma dan ovum yang digunakan berasal dari pasangan suami-isteri yang embrionya ditransplantasikan ke dalam rahimnya, sehingga pada tanggal 25 Juli 1978 lahirlah bayi tabung pertama yang diberi nama Louise Brown di Oldham Inggris dengan berat badan 2,7 gram. Sedangkan di Indonesia sendiri bayi tabung pertama kali lahir pada tanggal 2 Mei 1988 yang bernama Nugroho Karyanto yang prosesnya sperma dan ovumnya berasal dari pasangan suami-isteri (Karyanto dan Chai Lian) di RSAB Harapan Kita Jakarta. [4]

Bayi tabung merupakan jabang bayi, yang dihasilkan dari sel telur yang dibuahi oleh sperma yang telah dibiakan dalam tabung yang sudah siap untuk diletakkan ke dalam rahim seorang ibu. Inseminasi adalah penghamilan buatan yang dilakukan tanpa melalui cara alami, melainkan dengan cara memasukan sperma laki-laki ke dalam rahim seorang perempuan dengan bantuan dokter atau disebut dengan kawin suntik dan penghamilan buatan. [5]

Proses kerja inseminasi buatan untuk menghasilkan anak yang dilakukan tanpa persetubuhan dapat menggunakan dua teknik. *Pertama Fertilisasi In Vitro,* dengan cara mengambil sperma suami-isteri, kemudian di tabung (vitro) dan setelah terjadi pembuahan, lalu ditransfer ke perermpuan. Teknik ini dikenal juga dengan bayi tabung atau pembuahan diluar tubuh. *Kedua Gamet Intra Felopian Tuba* (*GIFT*), dengan cara mengambil sperma suami dan ovum isteri. Setelah dicampur dan terjadi pembuahan, maka segera ditanam diseluruh di

3 Sartia Efendi M. Zein dalam pengantar bukunya "Uṣul Fiqh", (Jakarta: Kencana, cet. ke-7 tahun 2017), vii

4 Salim HS., *Bayi Tabung: Tinjauan Aspek Hukum,* (Jakarta: Sinar Grafika Jakarta tahun 1993), 6 dan 19

5 Abdul Wahab Abdul Muhaimin, *Kajian Islam Aktual,* (Jakarta: Gaung Persada tahun 2011), 177

saluran telur (tuba palupi), dengan kata lain mempertemukan sel benih (gamet yaitu ovum dan sperma dengan cara menyemprotkan campuran sel benih itu memakai kanul tuba ke dalam ampula). Teknik ini bukan teknik bayi tabung. Teknik kedua ini keberhasilannya lebih tinggi daripada teknik yang pertama dan teknik kedua ini lebih alamiah, sebab sperma hanya bisa membuahi ovum di tuba palupi si ibu sendiri serta terjadi ejakulasi (pancaran mani) melalui hubungan seksual.[6]

Fatwa MUI Tentang Bayi Tabung

Dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang dikeluarkan di Jakarta pada tanggal 13 Juni 1979, yang disahkan oleh Dewan Pimpinan MUI, yaitu: Prof.Dr. Hamka sebagai ketua umumnya, Drs. H. Kafrawi sebagai sekretaris umum dan KH. M. Syukri Ghozali sebagai ketua Komisi Fatwa MUI. Ada dua ketentuan hukum yang dihasilkan oleh MUI tersebut. *Pertama,* hukumnya mubah (boleh), dengan syarat bayi tabung yang dihasilkan dari dengan sperma dan ovum dari pasangan suami isteri yang sah, sebab hak ini termasuk ikhtiar berdasarkan kaidah-kaidah agama. *Kedua*, proses bayi tabung diharamkan dengan beberapa alasan di antaranya:

1. Bayi tabung dari pasangan suami-isteri dengan titipan rahim isteri yang lain (misalnya dari isteri kedua dititipkan pada isteri pertama), beraasarkan kaidah *saddaz-zari'ah*, sebab hal ini akan menimbulkan masalah yang rumit dalam kaitannya dengan masalah warisan (khususnya antara anak yang dilahirkan dengan ibu yang mempunyai ovum dan ibu yang mengandung kemudian melahirkannya, dan sebaliknya).
2. Bayi tabung dari sperma yang dibekukan dari suami yang telah meninggal dunia, berdasarkan kaidah *Sadd al-dzari'ah*, sebab hal ini akan menimbulkan masalah yang pelik, baik dalam kaitannya dengan penentuan nasab maupun dalam kaitannya dengan hal kewarisan.
3. Bayi tabung yang sperma dan ovumnya diambil dari selain pasangna suami isteri yang sah, karena itu statusnya sama dengan hubungan kelamin antar lawan jenis di luar pernikahan yang sah (zina), dan berdasarkan kaidah *saddaz-zari'ah*, yaitu untuk menghindarkan terjadinya perbuatan zina sesungguhnya.[7]

6 Sapiudin Shidiq, *Fikih Kontemporer,* (Jakarta: Kencana tahun 2016), 111

7 https://mui.or.id/wp-content/uploads/files/fatwa/Bayi-tabung-imseminasi-Buatan.pdf, diakses pada tanggal 28-05-2021 pukul 14.44

Fatwa Dar al-Iftâ Tentang Bayi tabung/*Athfâl al-Anâbîb*

Lembaga *Dar al-Iftra al-Mishriyyah* dianggap sebagai pelopor lembaga fatwa didunia Islam yang didirikan pada tahun 1895. Pendiriannya diplopori oleh Khedive Abbas Hilmi (Abbas Hilmi Pasha/ Abbas II). Lembaga ini terafiliasi dengan kementrian kehakiman pada 21 November 1895. Di bidang keagamaan, *dar al-ifta* memiliki tugas menerima dan menjawab pertanyaan keagamaan dalam berbagai bahasa. Dalam menjawab pertanyaan, adakalanya dilakukan secara verbal ataupun non verbal. [8]

Fatwa yang berkaitan dengan hukum bayi tabung setidaknya diterbitkan sebanyak dua kali pada tanggal 30 Maret 2005 dan 7 Februari 2006. Masing-masing fatwa tersebut berjudul الإنجاب عن طريق أطفال الأنابيب[9] (Reproduksi melalui bayi tabung) dan الإخصاب الصناعي وأطفال الأنابيب وتأجير الأرحام[10] (Penyuburan buatan, bayi tabung dan sewa rahim). Kedua fatwa tersebut dikeluarkan oleh mufti yang sama yaitu Syekh Ali Jum'ah.

Pada fatwa pertama, Syekh Ali Jum'ah menyatakan reproduksi melalui bayi tabung tidak ada larangan secara syariat. Hal ini dapat dilakukan dengan catatan ovum dan sperma yang digunakan berasal dari pasangan suami dan istri yang sah. Tidak diperkenankan pula menaruh embrio ke rahim istri yang lainnya. Menurutnya, bayi tabung dapat dilakukan dalam keadaran darurat dimana sang istri atau suami tidak bisa mempunyai keturunan kecuali dengan cara tersebut. Selain itu, Ia juga mensyaratkan pelaksanaan program bayi tabung dilakukan dengan dokter yang mempuni lagi terpecaya. Sayangnya, dalam hal ini Syekh Ali Jum'ah tidak memberikan dalil-dalil yang dijadikan dasar dalam fatwanya.

Fatwa kedua berisi hal yang sama dengan fatwa sebelumnya. Hanya saja, pada fatwa ini ditambahkan penegasan mengenai sewa rahim. Dalam persoalan ini Syekh Ali Jum'ah merujuk kepada pentepan lembaga *Majma al-Buhuts al-Islamiyyah* no.1 tanggal 29 Maret 2001. Ketetapan tersebut mengharamkan sewa rahim karena akan menyebabkan kerancuan nasab dan yang berkaitan dengannya.

Fatwa AMJA Tentang Hukum Bayi Tabung (*In Vitro Fertilization /IVF*)

Assembly of Muslim Jurists of America yang disingkat AMJA merupakan organisasi masyarakat independen di Amerika yang didirikan pada tahun 2003. Keanggotaannya lebih dari 50 sarjana dan ahli yang memiliki posisi berpenga-

8 https://www.dar-alifta.org/Foreign/Module.aspx?Name=aboutdar, diakses pada 31 Maret 2021

9 Fatwa selengkapnya dapat diakses melalui tautan berikut ini;
الفتاوى - الإنجاب عن طريق أطفال الأنابيب (dar-alifta.org)

10 Fatwa selengkapnya dapat diakses melalui tautan berikut ini;
الفتاوى - الإخصاب الصناعي وأطفال الأنابيب وتأجير الأرحام (dar-alifta.org)

ruh di universitas, *islamic center* dan masjid di seluruh Amerika.[11] Organisasi ini didirikan karena banyaknya kebutuhan hukum Islam (yurisprudensi) khususnya untuk Muslim di Barat. Untuk menjawab persoalan hukum, AMJA menggunakan standar akademik, pendekatan yang moderat serta menghindari ekstrimisme. Tujuan dari organisasi ini ialah menerbitkan fatwa yang berkaitan dengan kasus dan pertanyaan yang diajukan ke dewan majelis. Selain itu, AMJA juga bertujuan melakukan perencanaan penelitian terkait dengan kehalalan/keabsahan problematika hukum yang dihadapi Muslim di Amerika baik dibidang ekonomi, sosial, dan pendidikan. Harapnnya, AMJA dapat memberikan solusi hukum yang sesuai dengan masyrakat serta mengawasi pelaksanaannya.[12]

Berdasarkan hasil penelusuran penulis melalui website resmi AMJA, persoalan hukum bayi tabung difatwakan sebanyak tiga kali yaitu pada tanggal 10 September 2008[13], 27 Oktober 2008[14] dan 17 Juli 2012[15]. Ketiga fatwa tersebut dijawab oleh mufti anggota AMJA yang sama yaitu Dr. Hatem al-Haj.

Menurut Hatem, dibolehkan melakukan bayi tabung (IVF) selama sperma berasal dari suami dan ovum berasal dari istri yang sah. Selain itu, zigot (cabang bayi) juga ditanamkan pada rahim istri yang sama. Sedangkan segala bentuk kombinasi (sperma/ovum bukan berasal dari istri/suami atau sebagainya) dilarang secara keras dalam syariat. Sayangnya, Hatem al-Haj tidak mengutarakan dalil-dalil yang digunakan dalam fatwanya ini.

Fatwa lain yang berkaitan dengan IVF ini misalnya mengenai hukum pendonasian kelebihan embrio dalam progam IVF untuk kepentingan penelitian.[16] Dalam fatwa tersebut, seseorang yang telah mengikuti program IVF mengutarakan adanya kelebihan embrio akibat dari prosedur IVF yang dijalani. Selanjutnya ia memiliki pilihan antara mendonasikan kelebihan embrio untuk penelitian, membekukan untuk digunakan kemudian hari atau menghapusnya. Pertanyaan ini dijawab oleh salah satu anggota komisi fatwa AMJA Dr. Hatem al-Hajj

Menurutnya, kelebihan embrio itu tidak dapat didonasikan. Sebaliknya

11 https://www.discoverthenetworks.org/organizations/assembly-of-muslim-jurists-of-america-amja diakses pada 21 Mei 2021

12 https://www.amjaonline.org/about/ diakses pada 21 Mei 2021

13 Fatwa selengkapnya dapat diakses melalui laman berikut; https://www.amjaonline.org/fatwa/en/76384/is-ivf-halal-or-haram

14 Fatwa selengkapnya dapat diakses melalui laman berikut; https://www.amjaonline.org/fatwa/en/76712/in-vitro-fertilization-ivf-status

15 Fatwa selengkapnya dapat diakses melalui laman berikut; https://www.amjaonline.org/fatwa/en/87123/in-vitro-fertilization-ivf

16 Fatwa selengkapnya dapat diakses melalui laman berikut; https://www.amjaonline.org/fatwa/en/85001/excess-embryos-after-ivf

kelebihan embrio dapat dibekukan jika meyakini dapat melakukan kendali atasnya atau dapat dibuang. Guna memperkuat argumentasinya, Hatim mengutip keputusan *the Europian Council for Fatwa and Research* terkait persoalan serupa.

Legalitas Bayi Tabung Menurut Para Peneliti

Menurut penelitian yang dilakukan oleh Romlah Widayati disebutkan ada tiga alasan kenapa bayi tabung di bolehkan, pertama karena *infertile* (mandul), seperti karena saluran telur (ovum) isteri tersumbat sehingga sferma tidak bisa bertemu dengan jalan biasa, atau karena gerakan sperma sangat lemah sehingga sulit untuk bertemu dengan ovum melalui jalan ilmiah. Kedua, pelaksanaan dilaksanakan melaui suami (sperma) dan isteri (ovum). Ketiga, teknik tersbut tidak membahayakan ibu maupun anak.[17] Senada dengan hal tersebut, menurut Said Agil Husin Al-Munawar bahwa dibolehkannya bayi tabung dari hasil pasangan suami-isteri karena memiliki manfaat yang sangat besar (maslahat) dalam kehidupan rumah tangga yang bisa terasa dengan hadirnya seorang anak yang idam-idamkan oleh kedua orangtuanya.[18]

Proses bayi tabung yang dilarang apabila berasal dari perpaduan sperma dan ovum dari orang lain, yang disebut dengan inseminasi heterolog atau disebut juga dengan artificial insemination donor (AID). Apabila proses bayi tabung tidak dilakukan dengan pihak suami-isteri maka hal tersebut bisa masuk dalam kategori zina, karena hal tersebut bisa mempengruhi nasab, hak warisan dan hak-hak yang lainnya dari anak yang diperoleh dari proses bayi tabung tersebut.

Sedangkan proses bayi tabung yang dibolehkan yang berasal dari sperma dan ovum suami isteri yang sah atau disebut dengan inseminasi homolog dan tentunya harus dilakukan dengan bantuan dokter ahli. Proses bayi tabung tersebut dilakukan karena dalam keadaan darurat, di mana suami-isteri dapat memperoleh keterunan hanya dapat terlaksana dengan cara itu.[19] Hal tersebut tentunya tidak betentangan dengan salah satu tujuan syariat untuk mendapatkan kemaslahatan yang lebih besar dan meninggalkan kemudaratan. Sebagaimana dalam hadis dan kaidah fikih di bawah ini:

لاضررولاضرار

17 Romlah Widayati, *Tinjauan Hukum Islam Tentang Kewarisan Bayi Tabung,* (Tesis SPs UIN Syarifhidayatullah Jakarta, tahun 1999), 47

18 Said Agil Husin Al-Munawar, Hukum Islam dan Pluralitas Sosial, (Jakarta: Penamadani tahun 2004), 115n

19 Mahjudin, Masailul Fiqhiyah: Berbagai Kasus yang dihadapi Hukum Islam Masa Kini, (Jakarta: Kalam Mulia, tahun 2007), 13-14

Artinya: tidak boleh mempersulit diri dan menyulitkan orang lain (*H.R. Ibnu Majah*)[20]

Hadis ini telah *ditakhrij* oleh Imam Malik dalam kitabnya *al-Muwaṭa* dari Amr bin Yahya dari ayahnya. Walaupun hadis tersebut digolongkan dalam hadis *mursal,* tetapi hadis ini diriwayatkan juga oleh Imam Baihaqi dan al-Daruquṭni dari Abi Sa'ad al-Khudri. Lafaẓnya juga *ditakhrij* oleh Ibnu Majah dri Ibnu Abbas dan 'Ubadah bin Ṣamiṭ. [21]

الضرريزال

Artinya: kesulitan (*kemudaratan*) *harus dihilangkan.*[22]

Maksud kaidah tersebut adalah untuk menghilangkan kemudaratan atau bahaya lebih diutamakan dari yang lainnya.[23] Maka dari itu, sesuai dengan kadiah di atas ketika salam keadaan darurat inseminasi homolog dan bayi tabung tidak melanggar ketentuan agama, dikarenakan untuk mendapatkan jalan keluar dalam memperoleh keturunan, tanpa dengan melalui proses senggama disebabkan karena tidak dapat membuahi dan dibuahi.[24]

Kloning Manusia

Kloning berasal secara bahasa berasal dari bahasa Yunani yaitu Klon artinya potongan yang digunakan untuk memperbanyak tanaman. Sedangkan pengertian secara terminologis adalah proses pembuatan sejumlah sel atau molekul yang seluruhnya identic dengan sel atau molekul asalnya. Kloning dalam bidang genetika merupakan replikasi dari segmen DNA tanpa melalui proses seksual (rekombinasi DNA). Rekombinasi DNA membuka peluang baru mengubah fungsi DNA dan perilaku mahluk hidup sesuai dengan keinginan dan kebutuhan manusia.

Metode Kloning tidak lagi memerlukan sel sperma untuk pembuahannya, yang secara sederhana dapat dikatakan bahwa bayi *klon* dibuat dengan mempersiapkan sel telur yang sudah diambil intinya kemudian digabungkan dengan sel dondor yang merupakan sel dewasa dari suatu organ tubuh. Secara teoritis melalui proses cloning kelahiran bayi tidak perlu memerlukan sperma seorang ayah, bahkan perempuan dapat memiliki anak tanpa adanya ikatan

20 Jalal al-Din al-Suyuṭi, *al-Jami al-Ṣagir*, (Kudus: Menara Kudus tt.), 203
21 Darmawati, *Uṣul Fiqh,* (Jakarta: Prenadamedia Group tahun 2019), 130
22 Jalal al-Din al-Suyuṭi, *al-Asybah wa al-Naẓair*, (Bairut: Dar al-Fikr tahun 1995), 63
23 Darmawati, *Uṣul Fiqh,* (Jakarta: Prenadamedia Group tahun 2019), 138
24 Abdul Wahab Abdul Muhaimin, *Kajian Islam Aktual,* (Jakarta: Gaung Persada tahun 2011), 179

perkawinan.[25]

Fatwa MUI Tentang Hukum Kloning

Ketentuan hukum tentang kloning dari MUI yang dihasilkan dalam Musyawarah Nasional VI Tahun 2000, yang ditetapkan di Jakarta pada tanggal 27 Rabi'ul Akhir 1421 H./29 Juli 2000 M, yang menjadi pimpinan sidang pleno adalah Prof. Dr. Umar Shihab dan Sekretarisnya adalah Dr. H.M. Din Syamsuddin sebagai berikut:[26]

1. Kloning terhadap manusia dengan cara bagaimana pun yang berakibat pada pelipatgandaan manusia hukumnya adalah haram.
2. Sedangkan kloning terhadap tumbuh-tumbuhan dan hewan hukumnya boleh (mubah) sepanjang dilakukan demi kemaslahatan dan/atau untuk menghindar-kan kemudaratan (hal-hal negatif)
3. Mewajibkan kepada semua pihak terkait untuk tidak melakukan atau mengizinkan eksperimen atau praktek kloning terhadap manusia
4. Mewajibkan kepada semua pihak, terutama para ulama, untuk senantiasa mengikuti perkembangan teknologi kloning, meneliti peristilahan dan permasalahannya, serta menyelenggarakan kajian-kajian ilmiah untuk menjelaskan hukumnya
5. Mewajibkan kepada semua pihak, terutama ulama dan umara, untuk mendorong pembentukan (pendirian) dan mendukung institusi-institusi ilmiah yang menyelenggarakan penelitian di bidang biologi dan teknik rekayasa genetika pada selain bidang kloning manusia yang sesuai dengan prinsip-prinsip syari'ah.
6. Mewajibkan kepada semua pihak, terutama ulama dan umara, untuk segera merumuskan kriteria dan kode etik penelitian dan eksperiman di bidang biologi untuk dijadikan pedoman oleh pihak-pihak yang memerlukan
7. Fatwa ini mulai berlaku pada tanggal ditetapkan, agar setiap muslim yang memerlukan dapat mengetahuinya, menghimbau semua pihak untuk menyebarluaskan fatwa ini.

25 Saleh Partaonan dan Maratua Siregar, *Klonning dalam Perspektif Islam,* (Jakarta: Penerbit Teraju tahun 2005), 41-42

26 http://mui.or.id/wp-content/uploads/files/fatwa/Kloning.pdf, diakses pada tanggal 28-05-2021 pukul 14.50

Fatwa AMJA Tentang Hukum Kloning

Pada tanggal 02 Juli 2005, AMJA memberikan jawaban terkait kloning. Jawaban disampaikan Dr. Salah al-Sawy salah satu anggota komisi fatwa. Dalam menjawab pertanyaan terkait kloning, al-Sawy merujuk resolusi Majelis Fikih Islam dalam prosiding konferensinya yang ke sepuluh. Konferensi tersebut diselenggarakan di Jeddah Arab Saudi dalam kurun waktu 23-28 Safar 1418 H atau 28 Juni-3 Juli 1997 M.[27]

Dalam persoalan ini, beberapa dalil yang dijadikan pertimbangan diantaranya Q.S al-Ra'd ayat 7, al-Waqi'ah ayat 58-62, Yasin ayat 77-82 dan al-Mu'minun ayat 12-14. Adapun Keputusan majelis tersebut antara lain. *Pertama,* melarang kloning manusia dalam berbagai bentuk yang mengarah kepada reproduksi manusia. *Kedua,* jika terjadi pelanggaran yang melampau aturan syariah pada point pertama, efek lebih lanjut dari kasus tersebut akan dipresentasikan dan didiskusikan lebih lanjut berdasarkan aturan syariah. *Ketiga,* melarang pihak ketiga terlibat dalam hubungan reproduksi perkawinan seperti rahim, sel telur, sperma atau sel tubuh untuk tujuan kloning. *Keempat,* syariat mengizinkan mengadopsi teknik kloning dan rekayasa genetika dibidang kuman, mikro organisme, tumbuhan dan hewan dalam konteks sesuai aturan syariat yaitu mendatangkan kemanfaatan dan menolak kerusakan/kemudaratan.

Kelima, menyerukan kepada negara-negara Muslim untuk membentuk aturan yang dibutuhkan guna mencegah dijadikannya negara Muslim sebagai ladang untuk bahan percobaan kloning. *Keenam,* diperlukan tindak lanjut antara majelis fikih Islam dan organisasi Islam mengenai ilmu kedokteran seperti kloning dan perkembangan ilmiah lainnya guna mengontrol dan membahas ketentuan syariah terkait dengan perkembangan tersebut. *Ketujuh,* ajakan untuk menyusun komite khusus yang terdiri dari para ahli dan sarjana syariah untuk merumuskan aturan-aturan dasar dibidang penelitian biologi agar dapat diadopsi oleh negara-negara Muslim. *Kedelapan,* anjuran untuk mendirikan dan mendukung lembaga keilmuan yang menjalani penelitian dibidang biologi dan rekayasa genetika dalam kloning non-manusia yang sesuai dengan ketentuan syariah. Hal ini agar negara Muslim tidak bergantung dengan negara lain yang menggeluti bidang ini. *Kesembilan,* membuat formula atau pendekatan Islam yang akan menangani perkembangan dan pembaruan ilmiah terkini. Selain itu juga menyerukan kepada media untuk mengakui pendekatan ketuhanan dalam persoalan ini.

27 Fatwa selengkapnya dapat diakses melalui laman berikut ini; https://www.amjaonline.org/fatwa/en/553/shariah-ruling-on-cloning

Fatw Dar al-Iftâ Tentang Hukum Kloning (*Istinsâkh*)

Mengenai hukum kloning, Dar al-Ifta Mishriyyah pernah mengeluarkan fatwa pada tanggal 20 September 2015. Fatwa tersebut dikeluarkan setelah adanya pertanyaan bagaimana hukumnya kloning manusia? Dan bagaimana hukumnya kloning jaringan dan anggota tubuh untuk pengobatan?. Selanjutnya fatwa tersebut diterbitkan dengan judul استنساخ البشر والأنسجة والأعضاء (kloning manusia, jaringan atau anggota tubuh).[28]

Dalam menjawab pertanyaan tersebut, komisi fatwa dar al-ifta Mesir memulainya dengan membagi kloning kedalam tiga jenis yaitu kloning manusia, hewan dan tumbuhan. Pada tumbuhan, menurutnya sudah lama digunakan kloning sejak dulu. Metodenya bermacam-macam di antaranya dengan mengambil satu bagian dari tanaman induk kemudian bagian tersebut ditanam. Dari bagian tersebut akan tumbuh tanaman baru yang sesuai dengan tanaman induknya tanpa menggunakan penyerbukan/biji. Cara lainnya dengan mengambil satu bagian dari tanaman induk, kemudian ditempelkan pada tanaman yang lain hingga akhirnya menyatu. Dari proses ini akan tumbuh tanaman baru.[29]

Kloning pada tumbuhan sebagaimana disebutkan di atas, menurut fatwa ini dibolehkan dalam syariat bahkan terkadang dibutuhkan. Hal ini karena membawa kemaslahatan dan kemanfaatan seperti memperbanyak tumbuhan. Selain itu juga dapat menyelamatkan vairetas tumbuhan yang lemah serta mendekati kemusnahan. Sedangkan kloning pada hewan, fatwa ini mengutarakan sudah berhasil di uji coba. Dengan cara mengambil ovum dari salah satu domba betina, kemudian dihilangkan inti selnya. Kemudian diambil pula sel tubuh (sel somatis) yang berasal dari puting susu domba betina yang lain. Lalu proses penyatuan kedua sel tersebut dengan bantuan kejutan listrik hingga terbetuk sebuah sel telur yang berisi inti sel somatis hingga terbentuknya janin. Dari janin ini dapat hidup dan dilahirkan sebagaimana biasanya.

Model seperti ini juga dibolehkan oleh syariat menurut fatwa Dar al-Ifta Mesir ini. Dengan syarat bukan bertujuan untuk bermain-main, jelas kemaslahatannya seperti untuk memperbagus keturunan, mengembangkan ilmu pengetahuan serta tidak menyakiti hewan. Dalil yang digunakan dalam hal ini ialah;

Q.S al-Baqarah: 29;

هُوَ لَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي لأَرضِ جَمِيعا...

28 Fatwa selengkapnya dapat diakses melalui laman berikut ini;
فتاوى بحثية – استنساخ البشر والأنسجة والأعضاء (dar-alifta.org)

29 Hemat penulis, proses yang dimaksud mufti disini ialah proses meningkatkan mutu tanaman dengan metode yang disebut okulasi.

"Dialah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu"

Q.S al-Nahl: 5;

وَلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا لَكُم فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ

"Dan Dia telah menciptakan binatang ternak untuk kamu; padanya ada (bulu) yang menghangatkan dan berbagai-bagai manfaat, dan sebahagiannya kamu makan"

Adapun kloning manusia, jika yang dimaksudkan ada kloning manusia secara sempurna maka hukumnya haram menurut ulama kontemporer. Fatwa ini juga mengutip keputusan lembaga fatwa seperti *Majma al-Fiqh al-Islamiy al-Dauliy* dan *Majma al-Fiqh* di Mekah yang mengharamkan serta berpendapat wajib menolak kloning pada manusia. Hal ini karena menyalahi kodrat kemuliaan manusia yang dapat menjerumuskan kepada permainan dan uji coba manusia. Bentuk yang dihasilkan juga dikhawatirkan akan bermacam-macam. Selain itu akan adanya kerancuan dalam penetapan kemahraman, waris, nasab dan sebagainya yang berkaitan dengan hak dan kewajiban seseorang. Sedangkan kloning jaringan dan anggota tubuh yang dapat dimanfaatkan dalam penyembuhan penyakit maka hukumnya boleh. Hal ini dapat dilakukan dengan syarat tidak membahayakan seorang.

Legalitas Kloning Menurut Para Peneliti

Menurut Maratua Siregar dalam penelitiannya menyebutkan bahwa teknologi kloning bertentangan dengan prinsip syariah, karena adanya benturan antara kepentingan sains dan keyakinan agama, karena tidak menggunakan sel sperma manusia. Berdasarkan pertimbanagn tersebut maka maka praktek cloning lebih besar mafsadat ketimbang maslahatnya. Maka cloning pada manusia adalah haram.[30] Hak tersebut disebabkan karena teknik kloning manusia mengandung damfak yang negatif, di antaranya karena dpat mempengaruhi tatanan moral tentang keesaan Allah dan mengubah sikap hidup serta budaya manusia bila koning manusia dilakukan. Selain itu hasil kloning manusia tidak dapat dibedakan antara yang satu dan yang lain, karena ada dapat menyebabkan kesamaan bentuk tubuh warna kulit, sidik jari, sikap, perangai, tingkah lakunya dan yang lainnya.[31]

Salah satu untuk menyimpulkan sebuah hukum adalah dengan cara ijtihad yang disandarkan kepada maqaṣid syariah yang terdiri dari *hifẓ al-din*

30 Maratua Siregar, *Kloning dalam Persfektif Islam,* (Tesis SPs UIN Syarifhidayatullah Jakarta, tahun 2004), 154

31 Mahjudin, *Masailul Fiqhiyah: Berbagai Kasus yang dihadapi Hukum Islam Masa Kini,* (Jakarta: Kalam Mulia, tahun 2007), 14

(memlihara agama), *hifẓ al-nafs* (memelihara jiwa), *hifẓ al-'aql* (memlihara akal), *hifẓ al-nasl* (memelihara keturunan) *dan hifẓ al-mal* (memelihara harta).[32] Menurut Saleh Partaonan dan Maratua Siregar, Kloning apabila di lihat dari sudut pandang maqaṣid syariah adalah sebagai berikut. *Pertama,* dari sisi *hifẓ al-din,* tidak membawa negative terhadad agam, *Kedua*, dari sisi *hifẓ al-nafs,* tidak mengilanngkan jiwa justeru melahirkan jiwa yang baru. *Ketiga,* dari sudut *hifẓ al-'aql,* memliharanya tidak mengancam eksistensi akal, bahkan manusia cloning juga memiliki akal yang cerdas. *Keempat,* dari sisi *hifẓ al-nasl,* maka metode cloning ini menjadi perlu dipertanyakan, karena keturunan menjadi hal yang penting dalam hukum Islam karena akan berimplikasi kepada nasab, warisan, hak anak dan lain-lain. *Kelima,* dari sisi *dan hifẓ al-mal,* dapat mengamburkan harta karena pastinya memerlukan biaya yang besar. Disamping cloning memiliki manfaat, tetapi di sisi lain juga memiliki dampak negative secara teologi dan etika.[33]

Penutup

Terus berkembanganya ilmu pengetahuan dan teknologi dan telah menimbulkan berbagai permasalaham di tengah masyarakat, seperti adanya bayi tabung dan kloning. Hal tersebut tentunya harus dicermati dan dicarikan solusinya oleh para pakar ilmu kedokteran dan juga yang pakar dalam masalah keagamaan terkait dengan bagaimana legalitas kebolehannya dalam hukum Islam. Fatwa-fatwa kontemporer terkait dengan ilmu pengetahuan dan teknologi yang diterangkan di atas membuktikan bahwa para ahli hukum Islam (*mujtahid*) berusaha untuk mencarikan solusinya, dengan cara mengkaji dan menjawab berbagai macam permasalahan tersebut, baik dengan ijtihad individual (*farḍi*) maupun kolektif (*jama'i*), baik melalui lembaga yang memiliki otoritas dalam mengeluarkan sebuah fatwa seperti MUI yang ada di Indonesia dan AMJA yang ada di Amerika Serikat ataupun lembaga lainnya.

Setiap lembaga fatwa memiliki metode tersendiri dalam mengkaji dan menjawab permasalahan yang ada, yang tentunya bersandar kepada sumber hukum yang utama, baik dari al-Qu'an, hadis, ijma, qiyas ataupun yang lainnya. Selain itu, sebuah fatwa atau hasil ijtihad harus disesuaikan dengan keadaan dan hendaknya memanfaatkan perkembangan teknologi yang ada, dengan mengacu kepada *maqaṣid syariah* agar tercipta kedamaian, kemaslatan, dan menghindarkan segala bentuk kemudaratan bagi setiap insan manusia.

32 Ahmad al-Mursi Husain Jauhar, *Maqaṣid Syariah fi al-Islam,* penerj. Khimawati, (Jakarta: Amzah, cet. ke-3 tahun 2013), xiii

33 Saleh Partaonan dan Maratua Siregar, *Klonning dalam Perspektif Islam,* (Jakarta: Penerbit Teraju tahun 2005), 90-92

Daftar Pustaka

Disertasi/Tesis/Buku:

al-Suyuṭi, Jalal al-Din, *al-Jami al-Ṣagir*, (Kudus: Menara Kudus tt.), 203

, *al-Asybah a al-Naẓair*, (Bairut: Dar al-Fikr tahun 1995), 63

al-Zuhaili, Wahbah, *al-Fiqh al-Islamiy Wa Adillatuhu* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2008). Juz.2, 233

Darmawati, *Uṣul Fiqh,* (Jakarta: Prenadamedia Group tahun 2019), 130

HS., Salim, *Bayi Tabung: Tinjauan Aspek Hukum,* (Jakarta: Sinar Grafika Jakarta tahun 1993), 6 dan 19

Jauhar, Ahmad al-Mursi Husain, *Maqaṣid Syariah fî al-Islam,* penerj. Khimawati, (Jakarta: Amzah, cet. ke-3 tahun 2013

Mahjudin, Masailul Fiqhiyah: Berbagai Kasus yang dihadapi Hukum Islam Masa Kini, (Jakarta: Kalam Mulia, tahun 2007), 13-14

Mahjudin, *Masailul Fiqhiyah: Berbagai Kasus yang dihadapi Hukum Islam Masa Kini,* (Jakarta: Kalam Mulia, tahun 2007), 14

Muhaimin, Abdul Wahab Abdul, *Kajian Islam Aktual*, (Jakarta: Gaung Persada tahun 2011), 177

Saleh Partaonan dan Maratua Siregar, *Klonning dalam Perspektif Islam,* (Jakarta: Penerbit Teraju tahun 2005), 41-42

Shidiq, Sapiudin, *Fikih Kontemporer,* (Jakarta: Kencana tahun 2016), 111

Siregar, Maratua, *Kloning dalam Persfektif Islam,* (Tesis SPs UIN Syarifhidayatullah Jakarta, tahun 2004), 154

Widayati, Romlah, *Tinjauan Hukum Islam Tentang Kewarisan Bayi Tabung,* (Tesis SPs UIN Syarifhidayatullah Jakarta, tahun 1999), 47

Zein, Sartia Efendi M., *Uṣul Fiqh*, (Jakarta: Kencana, cet. ke-7 tahun 2017), vii

Online:

https://mui.or.id/wp-content/uploads/files/fatwa/Bayi-tabung-imseminasi-Buatan.pdf

https://www.dar-alifta.org/Foreign/Module.aspx?Name=aboutdar

الفتاوى – الإنجاب عن طريق أطفال الأنابيب (dar-alifta.org)

الفتاوى – الإخصاب الصناعي وأطفال الأنابيب وتأجير الأرحام (dar-alifta.org)https://www.discoverthenetworks.org/organizations/assembly-of-muslim-jurists-of-america-amja

https://www.amjaonline.org/about/

https://www.amjaonline.org/fatwa/en/76384/is-ivf-halal-or-haram

https://www.amjaonline.org/fatwa/en/76712/in-vitro-fertilization-ivf-status

https://www.amjaonline.org/fatwa/en/87123/in-vitro-fertilization-ivf

https://www.amjaonline.org/fatwa/en/85001/excess-embryos-after-ivf

http://mui.or.id/wp-content/uploads/files/fatwa/Kloning.pdf,

https://www.amjaonline.org/fatwa/en/553/shariah-ruling-on-cloning

https://www.amjaonline.org/fatwa/en/77262/cloning

فتاوى بحثية – استنساخ البشر والأنسجة والأعضاء (dar-alifta.org)

الفتاوى – صلاة الجمعة خلف التلفاز (dar-alifta.org)

https://www.amjaonline.org/remote-jumah-prayer/

MENILIK PERHATIAN, PERAN, DAN AKTIVITAS MUI DALAM FENOMENA KEBERAGAMAAN DI ERA DISRUPSI

Maskur Rosyid, SHI., MA.Hk,[1] Achmad Mudhofar 'Afif, S.Ag[2]
[1]Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, [2]Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
[1]Masykurxrejo@walisongo.ac.id, [2]afifmudhofar94@gmail.com

Abstrak

Perkembangan teknologi telah membawa pada disrupsi dalam segala hal, termasuk agama. Informasi keagamaan secara praktis terbuka dan dapat diproduksi dan diakses oleh siapapun. Akibatnya, kerancuan otoritas keagamaan terjadi. Tulisan ini bertujuan untuk melihat kiprah, peran, dan aktivitas Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat dalam arus digital. MUI merupakan salah satu otoritas keagamaan yang telah banyak mengisi dunia fisik dan maya. Tulisan ini menemukan bahwa MUI melalui web resmi dan akun media sosialnya, telah memainkan perannya, meskipun kurang maksinal. Indikatornya yaitu minimnya minat netizen pada setiap postingannya. Sementara aktivitas para pengurus MUI Pusat dalam dunia digital (medsos) masih terlalu minimalis. Tulisan ini merekomendasikan kepada MUI dan jajaran pengurus untuk memaksimalkan media sosial yang ada, baik dikelola sendiri maupun oleh admin sehingga dapat menjadi kontra narasi negative bagi keberagamaan masyarakat Indonesia.

Kata Kunci: *MUI; disrupsi; media sosial; netizen*

Pendahuluan

Imbas besar dari revolusi industry yaitu ketergantungan manusia terhadap internet (*internet of thing*).(Suherman et al. 2020; Widodo dan Karnawati 2019) Semua bidang kehidupan tidak dapat dipisahkan darinya; sosial, ekonomi, politik, bahkan agama, dapat diakses secara terbuka dan mengalami keter-

hubungan dengan internet.(Dhawan 2020; Hamdan 2018; Sari et al. 2021) Era ini menuntut kecepatan dalam seluruh dimensi kehidupan. Era internet ini melahirkan era disrupsi yang ditandai dengan merebaknya berita palsu (*hoax*) dan kekerasan, baik verbal maupun fisik.(Kementerian Agama Republik Indonesia 2019) Pengetahuan agama tidak lagi diperoleh melalui keterhubungan sanad yang jelas, melainkan secara instan, simpel, dan terbuka melalui jaringan internet. Perubahan ini memengaruhi otoritas dalam banyak bidang.

Pengabaian otoritas atas nama "kebebasan" berpotensi menimbulkan perselisihan dan perpecahan. Sebuah keadaan yang dapat merusak keharmonisan. Perselisihan sebagai akibat merebaknya berita tanpa verifikasi yang jelas, tentu dapat mengancam persatuan dan keutuhan bangsa Indonesia. Integitas bangsa dapat terkoyak hanya karena fitnah yang dilontarkan oleh orang yang tidak bertanggung jawab. Misalnya, tahun 2018 terdapat 45 berita mengenai penyerangan terhadap ulama oleh orang gila yang setelah dilakukan penelitian, ternyata hanya tiga berita saja yang benar.(Baqiroh 2018) Tahun 2017, 150 massa dari FPI menyerang dan membakar markas GMBI di Bogor. Hal itu terjadi karena berita *hoax* (Mukhtar 2017)

Era ini, seolah-olah, siapapun berhak berbicara apapun. Kebenaran tidak lagi ditentukan oleh obyektifitas dan kepakaran. Padahal, jika boleh dianalogikan, ketika HP rusak, maka tentu kita akan membawanya ke ahli reparasi. Jika kita menyerahkannya ke orang yang tidak berkompeten, maka dijamin, HP tersebut akan bertambah rusak. Begitu pula agama, jika ia dibincangkan oleh orang yang bukan ahlinya, maka agama akan rusak. Kondisi yang telah *diwanti-wanti* oleh Nabi saw. bahwa apapun, jika ditangani oleh orang yang tidak memiliki kompetensi, maka kerusakan akan menimpanya.[1]

Agama semestinya dipahami secara komprehensif dan holistik. Alqur'an dan sunnah dalam struktur *adillah al-aḥkām* memang berposisi paling utama. (Al-Ṭūfī 1954; Rosyid 2013) Namun kenyataan bahwa keduanya secara kuantitas terbatas, tidak dapat dipungkiri. Sementara itu, problematika yang dihadapi manusia, terlebih di era disrupsi ini, semakin kompleks. Penalaran ajaran (hukum) Islam yang hanya bertumpu pada teks dan mengabaikan konteks, jelas bertolak belakang dengan semangat *al-Islām ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* dan kemaslahatan yang menjadi ujung tujuannya. Oleh karenanya, dibutuhkan perangkat lain, sehingga Islam dengan segala ajarannya dapat diaplikasikan oleh para pemeluknya.(Rosyid dan Hapsin 2020)

Semangat tersebut semestinya hadir memberikan respon atas kenyataan ini. Sebab jika tidak, ia akan ketinggalan zaman. Selain itu, bahkan lebih parah, Islam hanya akan dimaknai secara kaku oleh para pengikutnya, sehingga kedamaikan yang menjadi cita-cita Islam tidak dapat terwujud. Ajaran Islam akan

menjadi luwes dan patut untuk setiap kondisi dan situasi, ketika para pemegang otoritasnya tampil. Salah satu otoritas keagamaan yang mempunyai pengaruh yang sangat besar di Indonesia ialah Majelis Ulama Indonesia (MUI).

MUI mempunyai kewenangan untuk memberikan bimbingan kepada umat dan menjawab problematika sosial yang terjadi, termasuk problem yang dihadapi di era disrupsi ini. Pertanyaan bagaimana perhatian, peran, dan aktivitas MUI dalam dinamika keagamaan di Indonesia di era disrupsi patut untuk ditindaklanjuti. Hal itu mengingat lembaga tersebut merupakan lembaga besar yang berperan besar dalam "menyelamatkan" kebaikan keagamaan masyarakat Muslim Indonesia.

Tulisan ini bersifat kualitatif dengan metode deskriptik-analistik. Melalui pembacaan atas sikap dan fatwa MUI terkait perkembangan teknologi informasi, khususnya media sosial, tulisan ini dihadirkan. Fatwa No. 24 Tahun 2017 tentang Hukum dan Pedoman Bermualah di Media Sosial menjadi rujukan utama. Selain itu, aktivitas MUI dan pengurusnya di dunia digital (web, facebook, twiter, dan Instagram) juga menjadi referensi penting. Adapun tulisan terkait tema penelitian, menjadi sumber skunder.

Fenomena Disrupsi: Dari Teknologi ke Agama

Saat ini kita tengah berada di dunia yang serba canggih. Transaksi jual beli, tidak lagi dilakukan secara manual, melainkan elektronik. Teknologi informasi yang memiliki kecerdasan buatan (*artificial intelligent*) telah mampu melayani manusia dengan teknologi satu akun (*single account*). Sidik jari telah diintegrasikan dengan teknologi informasi mutakhir *smartphone* maupun *merchant* di berbagai pusat perbelanjaan maupun layanan perbankan. (Lestiani et al. 2021) Jempol manusia dapat digunakan sebagai "mesin" untuk semua jenis layanan; belanja, pembayaran, dan layanan digital lain. Teknologi berkembang begitu artikulatif dan masuk ke berbagai aspek kehidupan manusia. Ia telah melayani manusia sedemikian rupa, sehingga sekat ruang dan waktu hampir tidak lagi tampak. Ia telah tampil sangat intens di tengah-tengah kehidupan manusia, baik melalui teknologi sederhana dan tepat guna (*low technology*), teknologi madya (*intermediate technology*), maupun teknologi tinggi (*high technology*).

Ray Kurzweil menyebut bahwa manusia sedang menghadapi perubahan besar. Ia mengemukakan teori singularitas yakni suatu masa di mana kemajuan sains dan teknologi telah membawa peradaban manusia ke arah yang tidak pernah terbayangkan sebelumnya. Sebagai pakar teknologi, ia bercerita secara jelas tentang peta jalan evolusi manusia dilihat dari sisi kemajuan teknologi. Saat ini, manusia sedang berevolusi menuju epos kelima; manusia dan mesin akan menjadi satu. Namun, ia sepakat bahwa evolusi ini tidak nir risiko. Para

ahli memprediksi bahwa kecerdasan buatan dapat menimbulkan keterasingan manusia baru bagi manusia modern.(Syah 2016)

Terdapat dua jenis modal utama manusia; tenaga dan pikiran (kognitif). Setelah revolusi industri, mesin mampu menggantikan tenaga manual manusia. Bisa dibayangkan, ketika mesin telah mulai mampu mengimbangi kemampuan kognitif manusia, ia akan mengancam satu-satunya modal terakhir manusia, yakni akal pikiran. (Alam et al. 2019; Patandean 2021) Pertanyaan yang muncul berikutnya, apa peran dan fungsi manusia ketika mesin telah menggantikan semuanya?

Perkembangan iptek, terutama teknologi informasi, membawa perubahan besar dalam berbagai cara hidup manusia, dari yang manual menuju serba digital. Teknologi informasi, khususnya media digital, telah membawa manusia ke dalam kehidupan yang artifisial. Manusia harus hidup dalam tiga ruang kehidupan sekaligus; realitas, digital, dan realitas-digital (*virtual reality*). Ruang realitas-digital adalah bertemunya realitas dan digital dalam satu ruang kehidupan. Dunia nyata dan maya menyatu ke dalam satu kesatuan ruang, sehingga terkadang sulit dibedakan. Semua kebutuhan hidup (kebutuhan realitas) seringkali dipenuhi secara maya. Hal ini karena dunia maya menyajikan segala kebutuhan dunia realitas.(Demartoto 2013; Riyadi 2022) Ruang ketiga tersebut menegaskan kenyataan bahwa dunia mengalami disrupsi digital. Ia telah membawa ketidaktentuan, utamanya bagi dunia nyata yang dalam berbagai hal yang tidak bisa tergantikan oleh dunia maya. Dunia maya tetaplah maya, bukan realitas, meskipun antar keduanya bertemu dalam satu ruang. Dunia nyata memiliki karakter yang berbeda dengan dunia maya, meskipun keduanya menyatu dalam satu bentuk kehidupan virtual. Kenyataan yang tak terbantahkan, dunia saat ini telah mengalami pergeseran kebiasaan berinteraksi dalam semua bidang.

Kehadiran ojek dan taksi *online* pada 2015an yang mengubah eksistensi ojek, angkot, dan taksi manual-konvensional merupakan contoh nyata disrupsi ini terjadi.(Maghfirah 2019) Kehadiran inovasi tersebut mengalami penolakan di awal-awal kemunculannya. Demo para *opang* (ojek pangkalan) dan sopir angkot terjadi dimana-mana. Tidak saja berujung pada pembatasan wilayah operasi, namun bahkan menggunakan kekerasan.(Sahroji 2017) Termasuk kehadiran *marketplace*.(Febrianti, Putri, dan Firmansyah 2022) Toko *online* meniscayakan orang berjualan tanpa memiliki toko, karyawan, bahkan barang, namun beromset hingga jutaan rupiah. Beberapa yang terkena imbasnya, Giant, Centro, dan Matahari, mengalami pailit. Toko-toko yang lain yang tidak melakukan inovasi serupa juga banyak yang menurun omsetnya.(Hartomo 2019) Sebuah normalitas baru yang tidak bisa dihindari.

Normalitas-normalitas baru akan terus terjadi. Kisah ojek dan toko *online* merupakan kenyataan bahwa kehadiran teknologi bisa menjadi normalitas baru dalam gerak kehidupan manusia. Akan muncul kejutan-kejutan baru yang lambat laun akan menjadi normalitas yang biasa. Kejutan-kejutan baru yang terjadi merupakan titik normal yang baru. Kejutan ini sering membawa gangguan dan masa sulit bagi banyak pihak, tetapi juga bisa menjadi peluang baru bagi pihak yang lain yang lebih adaptif dan inovatif.

Pergeseran kebiasaan berinteraksi tentu mengubah cara hidup, termasuk cara beragama dan keberagamaan. Dahulu, orang melakukan kajian agama (mengaji) kepada ulama atau kiai, pergi ke mushalla, majelis taklim, atau ke pondok pesantren. Tetapi sekarang, banyak orang yang mengaji via *online*, baik melalui *website*, youtube, facebook, twiter, instragram, telegram, maupun *group* whatsapp. Mereka tidak perlu datang ke kiai, tetapi cukup memencet *smartphone*-nya dan membuka konten-konten pengajian sesuai selera dan serba mudah. Wajar saja jika pengajian *online* banyak jamaahnya. Pengajian-pengajian konvensional yang harus datang ke majelis taklim dan kiai, banyak ditinggalkan oleh umat karena tidak menawarkan kemudahan.(Al-Asyhar 2019; Hidayat, Hadi, dan Marlin 2021; Solihin 2020)

Pada konteks ini terjadi pergeseran, dari disrupsi digital ke disrupsi agama: dari otoritas-nyata ke otoritas-maya. Seorang ustaz dengan jumlah *follower* yang banyak menjadi otoritatif di ruang digital, meski pengetahuan agamanya terbatas. Indikasinya, pendapat-pendapatnya banyak diikuti oleh *follower*snya di dunia maya. Sementara kiai yang memiliki kualitas pemahaman keagamaan yang mumpuni, tidak memiliki otoritas di ruang digital karena sedikitnya *follower*. Akibatnya, agama disimplifikasi dengan citra virtual, bukan kapasitas ilmu.

Kebenaran agama ditentukan oleh subjektifitas, pendapat, atau pikiran orang yang memakai informasi tersebut. Kebeneran tidak lagi ditentukan oleh objektivitas suatu ilmu agama. Inilah yang disebut *post-truth*, suatu dunia yang didominasi oleh kebenaran-kebenaran subjektif, karena informasi (termasuk keagamaan) berseliweran dan saling menawarkan kebenaran. Pada akhirnya, kebenaran berada pada subjektivitas penerima informasi, bukan oleh logika, data, dan fakta kebenaran.(Arifin dan Fuad 2020)

Era *post-truth*, realitas objektif dapat dikalahkan dengan pembangunan opini publik melalui emosi. Mereka lebih sering menawarkan atau mencari pembenaran ketimbang kebenaran. Di era ini, hampir-hampir tidak ada lagi proses berpikir kritis dalam menyaring informasi. Pada akhirnya, keputusan tentang kebenaran berada pada subjektivitas penerima informasi. Emosi subjektiv dianggap lebih penting daripada logika. Kebenaran tidak lagi dianggap

penting, karena yang penting adalah justifikasi apa yang dianggap sebagai kebenaran. *Post-truth* merupakan salah satu dampak dari gejala kebudayaan di tengah disrupsi digital.

Satu hal yang sulit dibantah, bahwa disrupsi digital telah membawa perubahan mendasar dalam komunikasi budaya dan kehidupan keberagamaan. Masyarakat di tengah teknologi digital yang menawarkan kecepatan, menuntut semuanya serba cepat dan *to the point* ke pokok masalahnya. Mereka tidak memiliki waktu untuk mendengarkan penjelasan agama yang terlalu panjang. Sehingga konten-konten agama yang langsung menjurus kepada dalil dan kesimpulannya lebih banyak diminati oleh banyak kalangan. Agama disajikan dalam menu Q & A (*question and answer*); pertanyaan lalu jawaban. Tidak panjang-panjang, cukup disajikan dalil Alqur'an atau hadis, lalu disimpulkan. Penjelasan-penjelasan terkait persoalan fikih pun demikian. Tidak perlu panjang-panjang terkait kerangka berpikir, metodologi *istinbāt al-aḥkām*, ikhtilaf-ikhtilaf, apalagi konteks hukumnya.

Fenomena tersebut disebut oleh Musahadi, dalam pidato pengukuhan guru besarnya di UIN Walisongo Semarang, dengan Fikih Prasmanan. Melalui *searching* dan *googling*, setiap orang dapat mengekplorasi pengetahuan fikih apapun bentuknya, mulai dari yang paling konservatif fundamentalis dan radikal hingga yang paling liberal. Mereka menyeleksi, memformulasikan, dan mengeksekusi sendiri "menu-menu" fikih yang tersaji dengan leluasa di dunia maya, karena memang proses pengambilan keputusan mengenai menu mana yang akan diambil, berada di tangan pengguna dan dapat dilakukan secara personal. Fakta keberadaan kajian Islam secara instan berimbas pada pemahaman agama yang tidak tepat, bahkan dapat mengarah pada pemahaman yang radikal. Apalagi jika konten-konten *website* agama yang dipelajari terpapar radikalisme dan terorisme, maka besar kemungkinan akan menghasilkan pemikiran keagamaan yang radikal di tengah masyarakat. Problemnya saat ini adalah kanal-kanal penyedia informasi terkait fikih di ruang digital masih didominasi oleh situs konservatif, politis-intoleran dan radikal. Sementara situs keislaman moderat masih relatif sedikit. Ibarat menu prasmanan, jumlah menunya masih terbatas. Menu prasmanan yang kerapkali disajikan di dunia digital adalah narasi keagamaan yang radikal serta menyuburkan konflik dan menghidupkan politik identitas.(Musahadi 2020)

Pada saat yang sama, masyarakat digital yang serba cepat itu banyak dihinggapi cara-cara *shortcut* (instan; jalan pintas) di dalam memahami ajaran agama. Jalan pintas ini menjadikan masyarakat abai terhadap metodologi pemahaman agama yang sudah diwariskan oleh para ulama-ulama terdahulu. Otoritas keagamaan tidak lagi menjadi pertimbangan penting. Itulah se-

babnya, individualisme pemahaman agama semakin menguat. Semua orang merasa bisa memahami agama karena mudah mengakses informasi mengenai pembelajaran agama. Model jalan pintas semacam ini bisa memunculkan pendangkalan agama di tengah masyarakat, yang pada ujungnya melahirkan masyarakat yang kaku dan bahkan intoleran terhadap pemahaman keagamaan yang berbeda.

Pergeseran Otoritas Keagamaan; Sebuah Kenyataan Sosial

Kehadiran dai virtual merupakan fenomena yang terjadi.(Rustandi 2020) Tidak sedikit muncul dengan narasi provokatif, tidak berdasar, dan cenderung menggunakan narasi-narasi yang kasar dan tidak beradab.(Mutaqin 2019) Ceramah dengan bahasa kasar sepertinya sempat menjadi trend. Indikator yang paling mudah untuk melihatnya yaitu dihadiri oleh banyak pengikut.

Mereka mengatasnamakan tindakan mereka dengan kritik, baik kritik kepada pemerintah maupun kepada Ormas Islam yang ada di Indonesia. Seandainya pun disebut dengan kritik, maka tentu ada aturan yang mengaturnya. Sebab kritik tidak sama dengan caci maki dan adu domba. Tindakan tegas telah dilakukan oleh pemerintah. Ditahannya HRS, Bahar Smith, Sugi Nur, dan sebagainya merupakan wujud perhatian pemerintah. Namun tetap saja, akhirnya, mereka dan pengikutnya mengklaim bahwa pemerintah anti kritik.

Ceramah dengan narasi yang mencerminkan intoleransi dan kekerasan tersebut, nyatanya mudah untuk dilihat sehingga mudah untuk ditindak. Berbeda dengan pertama, terdapat kelompok *cyberreligion* yang menyampaikan isi ceramahnya dengan gaya khas kekinian, *gaul*, sopan, namun minim kebenaran.(Kulsum 2021) Hal ini merupakan fenomena yang kedua. Model kedua ini menonjolkan kesopansantunan dan kemasukakalan isi ceramah, namun menggiring pengikutnya untuk mengikuti kemauan sang penceramah yang justru tidak kurang berbahaya dari pada model yang pertama di atas.

Menyatakan bahwa orang yang bernama Sri dan Wisnu harus diganti, (Fajriah 2022) merupakan salah satu ceramah yang tidak berdasar dan cenderung mengadu domba. Dengan percaya diri, para penceramah menyatakan bidah pada banyak hal dan mudah mengkafirkan orang lain. Padahal jika didalami, bidah sendiri terbagi menjadi dua, *sayyi'ah* dan *ḥasanah*.(Kurniawan 2016) Bahkan, terdapat banyak bidah yang kemudian disetujui oleh Nabi saw. dan dipraktikkan oleh para ulama dari generasi ke generasi.

Bahkan salah satu agenda terbesar para dai virtual yaitu mengganti sistem pemerintahan demokrasi menjadi khilafah. Mengganti ideologi Pancasila menjadi syariah *a la* mereka.(Setia 2021) Namun lucunya, mereka yang anti

demokrasi telah menyampaikan aspirasinya melalui demontrasi yang merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari demokrasi.

Kemunculan para pendakwah yang tidak jelas sanad keilmuannya patut untuk dijadikan perhatian utama. Hal itu sebab radikal tidak saja berupa tindakan, namun bahkan ada sejak di alam ide dan sikap. Segala bentuk pemikiran, sikap, dan tindakan radikal tentu membahayakan integritas bangsa Indonesia. Terror yang beberapa kali terjadi di Indonesia dan dunia, berawal dari pemahaman yang radikal. Termasuk salah satunya penanaman paham radikal melalui konten-konten dakwah di media.

Fenomena ketiga untuk mendeskripsikan pergeseran otoritas keagamaan saat ini yaitu kemunculan warganet (*netizen*) yang seringkali berkomentar tanpa dasar. Sebagaimana disampaikan oleh Miski dan Wiwi Fauziah, netizen digolongkan ke dalam dua kategori; netizen elit dan netizen non-elit. Kelompok pertama merepresentasikan lembaga sosial keagamaan, ilmuwan, dan media mainstrem. Sedangkan kelompok kedua menggambarkan netizen yang tidak mempunyai kapasitas untuk disebut sebagai pakar dan tidak jelas identitasnya. Keduanya berbeda dalam mengomentari isu-isu seputar agama. Jika kelompok pertama lebih berdampak positif bagi keberagamaan masyarakat dan lembaga, maka yang kelompok kedua lebih mengarah pada relasi negative non esensial dan bahkan cenderung kontrapoduktif yang berdampak pada menguatnya irasionalitas dan pendangkalan pemahaman keagamaan.(Miski dan Fauziah 2021)

Semangat atas dasar emosional semata sehingga mengabaikan metodologi dan nalar berpikir hanya akan menghasilkan pernyataan negative. Misalnya mengenai fatwa haram golput yang difatwakan MUI pada tahun 2009. Fatwa tersebut mendapatkan respon negative oleh netizen kelompok kedua.(Fatihunnada 2021) Contoh lainnya terkait fatwa haram MUI tentang vaksin astrazeneca yang didominasi oleh komentar negative ketimbang positifnya. Tweet dari @MUIPusat dengan judul Perangi Islamofobia dengan Rekomitmen Berislam Sesuai Fitrah juga dikomentari secara serampangan oleh netizen.[2] Meskipun terkadang tidak ada kaitannya dengan status yang di*upload*, netizen secara asal berkomentar. Hal ini semakin menandakan bahwa netizen golongan kedua merupakan bagian dari irasionalitas beragama.

Bentuk selanjutnya sebagai gambaran kondisi keagamaan di Indonesia yaitu kemunculan dan perkembangan kampanye untuk pendirian khilafah. Tagar #WeNeedKhilafah, #DemokrasiSistemKufur, dan #KhilafahAjaranIslam sempat menjadi trending topik di tweeter.(Setia 2021) Meskipun secara resmi HTI telah dibubarkan pada 2017 lalu sehingga mempersempit ruang gerak di dunia nyata, namun doktrin-doktrin mereka masih mengemuka di dunia

maya.(Romario 2019) Visi gerakan ini, baik secara politik maupun ideologi, yaitu penegakan syariah Islam dengan bentuk khilafah Islamiyah.

Fenomena keberagamaan di dunia maya sebagaimana disebut di atas menandakan bahwa otoritas keagamaan telah mengalami pergeseran. Kebenaran tidak lagi diukur dari metode ilmiah dan penalaran logis. Ia diukur melalui banyaknya *view*, *like*, *follower*, dan *subscriber*. Semakin banyak *follower* maka narasi apapun akan selalu muncul ke permukaan. Ironisnya, narasi negatif lebih sering menjadi *trending* ketimbang narasi positif. Menjadi benar sebuah pepatah yang mengatakan bahwa kesalahan yang dikampanyekan terus-menerus akan menjadi "kebenaran".

MUI dan Perhatiannya terhadap Aktivitas Warganet

Keserampangan berita dan bermedia sosial yang terjadi di Indonesia menarik perhatian sejumlah organisasi keislaman, MUI termasuk salah satu di dalamnya. Perhatian MUI terkait penggunaan teknologi informasi, tidak hanya terlihat dari penerbitan Fatwa MUI No. 24 Tahun 2017 tentang Pedoman Bermuamalah di Media Sosial. Namun jauh sebelum itu, MUI telah memberikan himbauan dan perhatian kepada para netizen di Indonesia.

Beberapa perhatian dan sikap MUI terhadap fenomena sosial keagamaan di era internet sebagai berikut. Pertama; seruan MUI kepada para warganet untuk tidak melakukan *hate speech* pada pilpres 2014 dan pilkada 2015. Kedua, MUI mendukung konten-konten dakwah di media sosial. Tentu dakwah yang dimaksud yaitu mengajak kepada kebenaran agama. Para dai perlu mendapatkan pendampingan sehingga isi dakwahnya tidak melenceng dari koridor yang telah ditetapkan. Ketiga, MUI melarang warganet memposting foto seksi yang memperlihatkan aurat. Dampak negative dari pornografi tentu sangat banyak, salah satunya menurunkan kreatifitas dan daya nalar manusia. Keempat, respon MUI terhadap isu haram foto selfie dengan menyatakan bahwa foto selfie asal tidak menampakkan aurat sehingga dapat menimbulkan fitnah tidak dilarang dalam ajaran agama.(Kushidayati dan Rosyid 2021) Kelima, pada tahun 2010, melalui Munas MUI memfatwakan keharaman infotainment. Keenam, pada tahun 2001, MUI memfatwakan pronoaksi dan pornografi yang kemudian menjadi salah satu sumber terhadap UU Pornografi.(redaksi@mui.or.id 2022)

Pada 2017, MUI mengeluarkan fatwa tentang hukum dan pedoman bermualah di media sosial. Kenyataan bahwa media sosial merupakan media terbuka untuk siapapun tidak dapat dibantah. Semua umur, semua jenis kelamin, dari segala status sosial yang melekat, berhak menggunakan internet untuk membagi dan menerima informasi. Namun demikian, hak tersebut terbatasi

oleh kewajiban berupa membagi konten yang baik dan menerima berita yang benar. Fatwa bertujuan memberi landasan pemanfaatan medsos dengan baik. Fatwa menjelaskan makna muamalah sebagai proses interaksi antar-individu atau kelompok terkait dengan hablun minannas (hubungan antar-sesama manusia) meliputi pembuatan (produksi), penyebaran (distribusi), akses (konsumsi), dan penggunaan informasi dan komunikasi.

Fatwa MUI No. 24 Tahun 2017 memuat lima point penting. *Pertama*, Ketentuan Umum. Point pertama keputusan fatwa tersebut memuat batasan dan definisi yang digunakan dalam fatwa yang mencakup tujuh peristilahah yaitu 1) bermuamalah, 2) media sosial, 3) informasi, 4) ghibah, 5) fitnah, 6) naminah, 7) ranah publik.[3]

Setelah menjelaskan ketujuh hal tersebut, point *kedua* fatwa yaitu Ketentuan Hukum yang memuat sembilan hal penting sebagai berikut.

1. Asas bermuamalah, baik nyata maupun maya, didasarkan atas keimanan dan ketakwaan kepada Allah SWT., kebajikan, persaudaraan, saling berpesan dalam kebaikan dan prinsip amar ma'ruf nahi munkar.
2. Tiga kewajiban dalam bermuamalah yaitu a) meningkatkan keimanan dan ketakwaan, tidak mendorong kekufuran dan kemaksiatan, b) mempererat tiga konsep persaudaraan (ukhuwah Islāmiyah, ukhuwah waṭaniyah, dan ukhuwah insāniyah), c) memperkokoh trilogy kerukunan umat beragama (kerukunan inter umat beragama, kerukunan antar umat beragama, kerukunan antar umat beragama dengan pemerintah)
3. Lima keharaman dalam bermedia sosial. a) melakukan *ghibah*, fitnah, *namimah*, dan penyebaran permusuhan, b) melakukan *bullying*, ujaran kebencian, dan permusuhan atas dasar suku, agama, ras, atau antar golongan, c) menyebarkan *hoax*, d) menyebarkan materi pornografi, kemaksiatan, dan segala larangan dalam syariat, e) tidak adil dan proporsional dalam menyebar berita, meskipun benar.
4. Keharaman memproduksi, menyebarkan dan/atau membuat dapat diaksesnya konten/informasi yang tidak benar kepada masyarakat.
5. Keharaman memproduksi, menyebarkan dan/atau membuat dapat diaksesnya konten/informasi tentang *hoax*, *ghibah*, fitnah, *namimah*, aib, *bullying*, ujaran kebencian, dan hal-hal lain sejenis terkait pribadi kepada orang lain dan/atau khalayak.
6. Keharaman mencari-cari informasi tentang aib, gosip, kejelekan pihak lain.
7. Keharaman memproduksi dan/atau menyebarkan konten/informasi yang bertujuan untuk membenarkan yang salah atau menyalahkan yang benar, membangun opini agar seolah-olah berhasil dan sukses, dan tujuan menyembunyikan kebenaran serta menipu khalayak.

8. Keharaman menyebarkan konten yang bersifat pribadi ke khalayak, padahal konten tersebut diketahui tidak patut untuk disebarkan ke publik, seperti mempertontonkan aurat.
9. Keharaman aktivitas *buzzer* di media sosial yang menjadikan penyediaan informasi berisi *hoax*, *ghibah*, fitnah, *namimah*, *bullying*, aib, gosip, dan hal-hal lain sejenis sebagai profesi untuk memperoleh keuntungan, baik ekonomi maupun non-ekonomi, menyuruh, mendukung, membantu, memanfaatkan jasa dan orang yang memfasilitasinya

Keputusan *ketiga* fatwa tersebut berisi Pedoman Bermuamalah yang memuat empat hal penting sebagai berikut.

1. Pedoman Umum yang memuat tiga hal.
   a. Dukungan terhadap penggunaan media sosial untuk kepentingan yang baik, seperti ajang silaturahim, media dakwah, pendidikan, hiburan, dan kegiatan positif dalam bidang agama, politik, ekonomi, sosial, dan budaya.
   b. Aturan bermedia sosial yaitu tidak melanggar aturan agama dan peraturan perundang-udangan
   c. Sikap terhadap konten di media sosial, yaitu memiliki keyakinan bahwa konten yang diunggah bisa benar bisa salah, konten yang baik belum tentu benar, konten yang benar belum tentu bermanfaat, dan konten yang bermanfaat belum tentu pas untuk dis*hare* ke publik, serta tidak semua konten yang benar boleh dan pantas dibagikan.

      Point pertama dalam keputusan ketiga ini menegaskan bahwa media sosial dengan segala keterbukaan dan informasinya, dapat digunakan sebagai lahan untuk berbuat baik. Namun demikian, informasi tersebut bisa jadi cocok untuk satu orang dan di saat yang sama belum tentu pas untuk orang lain. Sehingga etika semestinya dikedepankan. Prinsip *ballighū 'annī walau āyat* pun tunduk pada norma kepatutan.(Aliyudin 2010; Pimay dan Savitri 2021)

2. Pedoman Verifikasi Konten/Informasi yang memuat lima hal sebagai berikut.
   a. Informasi diperoleh melalui media harus diverifikasi dan dilakukan proses *tabayyun* terbelih dahulu terkait kebaikan, kebenaran, dan kebermanfatannya sebelum dibagikan.
   b. Tiga proses *tabayyun* yaitu 1) memastikan kredibilitas sumber informasi, 2) memastikan kebenaran isi, 3) memastikan koteks saat informasi

dibuat

c. Dua metode memastikan kebenaran konten yaitu 1) jika diketahui maka bertanya kepada sumber informasi, 2) meminta klarifikasi dari pihak-pihak yang memiliki otoritas dan kompetensi.
d. Etika ber*tabayyun* yaitu melalui jalur tertutup (jalur pribadi, privat) bukan melalui jalur umum (publik dan terbuka) sehingga kesimpangsiuran berita dapat dihindari.
e. *Tabayyun* juga diperlukan terhadap konten yang memuat pujian dan hal-hal positif terhadap pihak tertentu yang belum dipastikan kebenarannya.

Point kedua dalam keputusan ketiga fatwa ini memberikan pemahaman bahwa proses klarifikasi terhadap konten sangat diperlukan. Tujuannya adalah agar netizen lebih waspada terhadap penerimaan informasi yang didapatkannya. Proses ini merupakan kewajiban yang harus dilakukan. Dalam ajaran agama, setiap Muslim diperintahkan untuk bertanya kepada orang yang kredibel dan kompeten di bidangnya.[4] Artinya, keberadaan otoritas pada sesuatu menjadi penting. Pemegang otoritas dalam permasalahan agama dipegang oleh ulama, kiai, dan ustaz yang jelas sanad keilmuannya. Pemegang otoritas dalam bidang ekonomi tentu dipegang oleh ekonom atau sarjana ekonomi. Pemegang otoritas di bidang politik tentu dipegang oleh politikus atau sarjana politik. Pengabaian terhadap otoritas menyebabkan carut marut berita dan informasi. Seorang montir berbicara mengenai medis, seorang medis berbicara politik, seorang politikus berbicara agama, dan agamawan berbicara mesin kendaraan tentu akan menyebabkan kerusakan pada bidang kajian. Mengembalikan suatu persoalan kepada pakarnya merupakan etika dan kewajiban yang melekat kepada seuruh manusia, baik di dunia nyata, lebih-lebih di dunia maya yang tanpa saring ini.

3. Pedoman Pembuatan Konten atau Informasi memuat empat hal sebagai berikut.
   a. Aturan produksi konten yaitu 1) kalimat, grafis, gambar, suara yang digunakan simple, mudah dipahami, tidak multi tafsir, dan tidak menyakiti pihak lain. 2) kepastian kebenaran dari konten dan sudah terverifikasi. 3) memuat informasi yang bermanfaat. 4) sebagai sarana amar ma'ruf nahi munkar. 5) berdampak pada kebaikan dan di saat yang sama menjauhkan dari kerusakan. 6) diksi tidak provokatif dan tidak membangkitkan kebencian dan permusuhan. 7) konten tidak memuat

larangan sebagaimana keharaman pada point kedua fatwa. 8) konten yang dibuat tidak mendorong berbuat larangan-larangan sebagaimana disebutkan di awal. 9) tidak memuat urusan pribadi yang tidak layak dibagikan ke publik.

b. Lima metode memastikan kebermanfaatan konten, 1) dapat mendorong kebaikan dan ketakwaan. 2) mempererat persaudaraan dam cinta kasih. 3) menambah ilmu pengetahuan. 4) mendorong pelaksanaan ajaran Islam. 5) tidak melahirkan kebencian dan permusuhan.
c. Larangan mencari-cari aib, kesalahan, dan atau hal yang tidak disukai oleh orang lain.
d. Tidak boleh menjadikan penyediaan konten/informasi yang berisi tentang hoax, aib, ujaran kebencian, gosip, dan hal-hal lain sejenis terkait pribadi atau kelompok sebagai profesi untuk memperoleh keuntungan, baik ekonomi maupun non-ekonomi, seperti profesi buzzer yang mencari keutungan dari kegiatan terlarang tersebut.

   Point ketiga dalam keputusan ketiga fatwa ini menandaskan bahwa sebelum konten atau informasi dibagikan ke publik, harus sudah terverifikasi bahwa hal itu akan memberikan kemanfaatan secara luas. Bahwa kemanfaatan yang dibagikan dalam konten berdampak pada kebaikan semua pihak. Di saat yang sama, dengan kemanfataan tersebut membawa netizen kepada kebaikan secara universal.

4. Pedoman Penyebaran Konten atau Informasi yang memuat sembilan hal sebagai berikut.
   a. Kriteria kebolehan penyebaran informasi harus memuat enam hal, 1) kepastian kebenaran informasi, 2) kebermanfataan informasi, 3) bersifat umum, 4) tepat waktu dan tempat, 5) tepat konteks, dan 6) memiliki hak untuk menyebar.
   b. Metode memastikan kebenaran dan kemanfatan sebagaimana disebut dalam point kedua dan ketiga di atas.
   c. Larangan menyebar konten yang berisi *hoax*, *ghibah*, fitnah, *namimah*, aib, ujaran kebencian, dan hal-hal lain sejenis yang tidak layak sebar kepada khalayak.
   d. Larangan menyebarkan informasi untuk menutupi kesalahan, membenarkan yang salah dan menyalahkan yang benar, membangun opini agar seolah-olah berhasil dan sukses, dan tujuan menyembunyikan kebenaran serta menipu khalayak.
   e. Larangan menyebarkan konten yang bersifat pribadi ke khalayak, padahal konten tersebut diketahui tidak patut untuk disebarkan ke ranah publik.

f. Larangan menyebar informasi tentang aib, kesalahan, dan atau hal yang tidak disukai oleh orang lain, meski dengan alasan tabayyun.
g. Kewajiban mencegah penyebaran informasi tentang aib, kesalahan, dan atau hal yang tidak disukai oleh orang lain harus melakukan pencegahan.
h. Penceganan dilakukan dengan cara mengingatkan pelaku secara tertutup, menghapus informasi, mengingkari berita yang salah tersebut.
i. Penyebar informasi yang terlarang harus bertobat kepada Allah SWT., meminta maaf kepada pihak yang dirugikan, menyesali perbuatannya, dan berkomitmen untuk tidak mengulanginya lagi.

Point keempat pada keputusan ketiga fatwa ini menjelaskan bahwa kebijaksanaan, kearifan, dan kehati-hatian netizen sangat diperlukan. Hal ini dilakukan untuk menghindari trend *copy*, *paste*, *share*. Padahal, meminjam istilah Gus Nadir (2019) saring sebelum *share* perlu dilakukan. Keadilan dan sikap proporsional netizen diperlukan untuk mengantisipasi beredarnya berita yang tidak baik, tidak benar, dan tidak bermanfaat.

Adapun keputusan keempat memuat rekomendasi, baik kepada pemerintah, DPR-RI, masyarakat, maupun ulama dan tokoh agama. MUI dalam hal ini memperlihatkan sikap moderatnya, yaitu tidak menutup diri dari perkembangan teknologi informasi dan khusunya media sosial. MUI lebih menaruh perhatian terhadap sikap dalam menggunakan media tersebut. Internet dengan segala implikasinya, semestinya mendorong seorang Muslim untuk lebih dekat kepada Allah SWT. dan menjadi Muslim sejati dengan menempatkan diri secara adil dan proporsional. Seorang Muslim sejati, sebelum berbuat, tentu akan berpikir dampak dari perbuatannya, sehingga tidak menyakiti orang lain, baik lisan, fisik, maupun tulisan.

MUI dan Kegiatannya di Media Sosial

Sebagai lembaga yang bertugas memberikan petuah dan arahan kepada Muslim yang ada di Indonesia, MUI terus melakukan berbagai upaya dan inovasi. Dakwah yang dilakukan MUI telah dilakukan, baik secara nyata maupun maya. Merujuk pada perhatian MUI terhadap keberadaan dan perkembangan teknologi informasi dan komunikasi, menandakan bahwa MUI merupakan lembaga yang mengikuti perkembangan zaman.

Berbagai nasihat, seruan, himbauan, dan fatwa telah MUI lakukan. Pemanfaatan teknologi dalam menunjang aktivitasnya juga telah tampak terli-

hat. Beberapa di antaranya yaitu.

1. ***Web* MUI Pusat**

MUI.or.id merupakan laman web resmi MUI.[5] Di dalamnya memuat segala berita mengenai aktivitas MUI, meliputi *Home*, *Profile*, Berita, Produk, Fatwa, Konsultasi, Khutbah, dan aktivitas MUI Daerah. Web tersebut dapat diakses secara terbuka oleh seluruh lapisan masyarakat. Salah satu sampel yang penulis ambil terkait berita *hoax* bahwa MUI meminta penghentian penayangan Ayu Ting Ting yang terbit pada 22 Maret 2022 telah dilihat oleh 735 orang dan dibagikan sebanyak 132 kali.[6]

Jika dibandingkan dengan jumlah Muslim yang ada di Indonesia, tentu jumlah tersebut terbilang sedikit. Apakah karena berita tersebut kurang viral sehingga tidak menyita perhatian neziten, tentu perlu kajian lebih lanjut. Sebab dalam berita yang lain, terkait kandungan babi dalam vaksi atrazeneca, yang terbit pada 26 Agustus 2021 telah dilihat sebanyak 81.1k orang dan dibagikan sebanyak 14.6ribu kali.[7] Tentu jumlah yang sangat banyak. Artinya, melalui web resmi tersebut, MUI menampakkan dirinya sebagai bagian dari penyebar informasi yang baik, benar, dan bermanfaat.

2. **Akun Twiter MUI Pusat**

MUI pusat memiliki akun twiter @MUIPusat dan telah terlencana biru.[8] Artinya akun tersebut telah terverifikasi sebagai akun asli dan merupakan akun *high-profile* yaitu berpengaruh terhadap banyak pengguna.[9] Akun tersebut telah diikuti sebanyak 21.552 follower per 3 Juli 2022. Selama tahun 2022, @MUIPusat telah memposting sebanyak lebih dari 200 tweet. Dari jumlah tersebut, secara kuantitas, terdapat 3 postingan tertinggi yaitu:

Pertama, Postingan @MUIPusat dengan judul "Ketua MUI Bidang Hubungan Luar Negeri dan Kerja Sama Internasional, Prof. Sudarnoto Abdul Hakim, meminta Pemerintah RI membuat langkah-langkah penting untuk mendorong Pemerintah India menghentikan Ekstrimisme di India".[10] Postingan tersebut telah mendapatkan *like* sebanyak 2.084, 839 *retweet*, dan 198 komentar. *Kedua*, Postingan @MUIPusat pada 14 Maret 2022 dengan judul "Logo Halal Baru Jadi Kontroversi, Ketua MUI: Semestinya Melibatkan Aspirasi Banyak Pihak" telah mendapatkan 1.625 *like*, 647 *retweet* dan 743 komentar.[11] *Ketiga*, 11 Februari 2002, @MUIPusat mengunggah ucapan belasungkawa atas wafatnya Prof. Dr. KH Hasanuddin AF, Ketua Komisi Fatwa MUI dan mendapatkan *like* sebanyak 414, *retweet* sebanyak 124 kali, dan 61 komentar.[12] Selebihnya, tidak sampai 10 tweet yang mendapatkan *like* lebih dari 100 dan sisanya didominasi oleh belasan bahkan tidak sampai sepuluh *like*.

Adapun terkait isu khilafah, pada 14 April 2022, @MUIPusat memposting berita dengan judul Kiai Cholil Nafis: Negara Sudah Punya Kesepakatan, Sistem Khilafah Tidak Bsia Diterapkan di Indonesia. Per 2 Juli 2022, telah mendapatkan 134 *like*, 35 *retweet*, dan 43 komentar.[13] Sementara terkait isu minyak goreng yang sempat virat, @MUIPusat pada 9 Maret 2022 memposting terkait polemik minyak goreng hanya mendapatkan 4 *like*, 1 *retweet* dan tidak komentar.[14]

Sedikitnya minat netizen atas postingan MUI melalui tweeter menandakan bahwa high-profile yang dimiliki akun tersebut tidak banyak menyita perhatian warganet. Berita-berita penting yang diposting semestinya lebih banyak mendapatkan perhatian. Mengingat gejala di era disrupsi ini, siapa yang banyak follower, like, dan comment, dialah yang diikuti dan memberikan pengaruh.

3. Akun *Instagram* MUI Pusat

MUI pusat mempunyai akun resmi instragram yaitu @muipusat.[15] Sedikit lebih banyak dari akun twiternya, akun Instagram MUI Pusat ini diikuti oleh 52.6ribu follower. Selama tahun 2022, telah memposting 76 postingan dan mendapat banyak *like*. Meskipun demikian, akun Instagram tersebut belum tercentang biru sebagaimana pada akun twiternya. Dua postingan @ muipusat terkait medsos yaitu *pertama*, terkait panduan siaran ramadan yang mendapatkan 992 *like* dan 235 komentar.[16] *Kedua*, postingan dengan judul MUI Palu: Belajar Agama Tak Cukup Lewat Mesos pada 23 Februari 2022. Postingan tersebut mendapatkan 654 *like* dan 129 komentar.[17] Kedua postingan terkait media sosial tersebut, terlepas dari komentar para netizen yang tidak substantif, telah mendapatkan banyak perhatian.

Lebih banyaknya *follower* pada akun instagram ketimbang twiter mengindikasikan bahwa media sosial Instagram lebih mengena sebagai lahan dakwah. Selain itu, lebih banyaknya like ketimbang komentar negatif pada akun tersebut, menandakan bahwa eksistensi MUI tetap diharapkan oleh netizen sebagai akun penebar informasi yang dipercaya. Hanya saja, postingan akun Instagram @muipusat per 3 Juli 2022, postingan terbarunya tercatat tanggal 30 Juni 2022.

4. Akun Facebook MUI Pusat

MUI Pusat memiliki akun Facebook dengan nama Majelis Ulama Indonesia.[18] Akun tersebut diikuti oleh 22.731 pengikut. Pengaruh Facebook sudah banyak ditinggalkan oleh netizen memungkinkan banyak postingan dari MUI hanya sedikit mendapatkan respon. Sama seperti akun instagramnya, akun facebook MUI terakhir *update* pada tangal 30 Juni 2022.

5. Akun Medsos Para Pengurus MUI

Informasi seputar MUI semestinya didukung oleh para pengurusnya. Hal ini tentu dapat menambah kualitas dan kuantitas pengaruhnya. Beberapa pengurus MUI Pusat yang memiliki akun sebagaimana dalam tabel 1.1 berikut.

Tabel 1.1 Akun Medsos Jajaran Ketua MUI Pusat dan Aktivitasnya

No	Nama Pengurus	Akun Medsos	Pengaruh	Keterangan
1	KH. Miftahul Akhyar	Ig @multimedia_kh_ miftachul_akhyar	4.131 Pengikut	Tidak *Update*
2.	Dr. H. Anwar Abbas, M.M., M.Ag	Tidak ada	-	-
3	Dr. K.H. Marsudi Syuhud, M.A.	Ig @marsudisyuhud FB Marsudi Syuhud Twiter @marsudi_syuhud	9.609 pengikut 1.346 pengikut 88 follower	*Update* *Tidak update* *Update*
4	Drs. K.H. Sholahuddin Al Aiyub, M.Si	FB sholahudin.alaiyub	3.4 ribu teman	*Update*
5	K.H. M. Cholil Nafis, Ph.D.	FB Cholil Nafis Ig tidak ada Twiter @cholilnafis	28.408 pengikut 73.7 followers	*Update*
6	Dr. H.M. Asrorun Niam Sholeh, M.A.	FB Asrorun Ni'am Sholeh Ig @niam_sholeh Twiter @niam_sholeh	4,787 teman 18k Pengikut 330 followers	Tidak *update* *Update* Tidak *update*
7	Dr. H. Yusnar Yusuf, M.S.	FB, Ig, dan Twiter Tidak Ada	-	-
8	Prof. Dr. H. Noor Achmad, M.A	FB dan Twiter Tidak Ada Ig @profnoorachmad	- 260 Pengikut	- Tidak *update*
9	K.H. Abdullah Jaidi	FB, Ig, dan Twiter Tidak Ada	-	-
10	Dr. K.H. Afifuddin Muhajir, M.A.	FB Afifuddin Muhajir Ig @muhajirafifuddin Twiter @afifuddin55	18.983 pengikut 1.227 pengikut 2.072 follower	*Update* Tidak *Update* Tidak *Update*
11	Dr. H. Sudarnoto Abdul Hakim, M.A.	FB Sudarnoto Abdul Hakim Ig @sudarnotoabdulhakim Twiter tidak ada	261 teman 856 Pengikut -	Tidak *Update* Tidak *Update* -

Simpulan

MUI, dalam era disrupsi ini, telah memberikan perhatian, peran, dan aktivitasnya. Segi perhatian diwujudkan dalam, *Pertama*; seruannya kepada para warganet untuk tidak melakukan *hate speech* pada pilpres 2014 dan pilkada 2015. *Kedua*, dukungannya terhadap konten-konten dakwah di media sosial. *Ketiga*, melarang warganet memposting foto yang memperlihatkan aurat. *Keempat*, merespon isu haram foto selfie. *Kelima*, memfatwakan keharaman infotainment. *Keenam*, memfatwakan pronoaksi dan pornografi yang kemudian menjadi salah satu sumber terhadap UU Pornografi. *Ketujuh*, memfatwakan hukum dan pedoman bermuamalah di media sosial. Sedangkan perannya dalam era disrupsi adalah membuat konten-konten yang baik, benar, dan bermanfaat sebagai kontra narasi negative terhadap agama Islam. Adapun aktivitasnya dalam era disrupsi terlihat dari postingan MUI Pusat melalui web, akun Facebook, akun Instagram, dan akun Twiter. Di samping itu, aktivitas terbsebut didukung oleh aktivitas medsos para pengurus MUI, meskipun lebih banyak yang tidak aktif dan tidak *update*.

Saran

Penulis memberikan saran kepada MUI Pusat dan Jajaran Pengurusnya untuk semakin aktif dalam mendakwahkan Islam moderat melalui media sosial yang ada. Keaktifan ini sangat diperlukan sebagai counter narasi keislaman yang radikal yang massif dilakukan oleh simpatisan pengasong khilafah dan kaum salafi wahabi. Media sosial hendaknya dikelola secara aktif dan update, baik dikelola sendiri atau oleh admin. Keistikamahan dalam memposting dan membagikan tautan berdampak pada ketersebaran dan keterbacaan nilai penting informasi.

Daftar Bacaan

Al-Asyhar, Thobib. 2019. "Siap Menghadapi Disrupsi." *Majelis Ulama Indonesia*. Diambil (https://mui.or.id/pojok-mui/25890/siap-menghadapi-disrupsi/).

Al-Ṭūfī, Najm al-Dīn. 1954. "Sharḥ Arba'īn Nawāwī." in *Al-Maṣlaḥah fī al-Tashrī' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*, diedit oleh M. Zayd. Dār al-Fikr al-'Arābī.

Alam, Teduh Gentar, Achmad Luthfi Nurrifat Antony, Kezia Vanessa Hotama, dan Syahira Syarafina Kuswandi. 2019. "Revolusi Industri Keempat: Akhir dari Buruh di Seluruh Dunia." *Jurnal Hubungan Internasional* 12(2):229–44.

Aliyudin. 2010. "Prinsip-prinsip Metode Dakwah Menurut Al-Qur'an." *Jurnal Ilmu Dakwah* 4(15):1007–22.

Arifin, Nuhdi Futuhal dan A. Jauhar Fuad. 2020. "Dampak Post-Truth di Media Sosial." *Intelektual: Jurnal Pendidikan dan Studi Keislaman* 10(3):376–78.

Baqiroh, Nur Faizah Al Bahriyatul. 2018. "Ada 45 Isu Penyerangan Ulama, Cuma 3 Kasus yang Nyata Terjadi." *Solopos.com*, Maret 5.

Demartoto, Argyo. 2013. "Realitas Virtual Realitas Sosiologi." 309–28.

Dhawan, Shivangi. 2020. "Online Learning: A Panacea in the Time of COVID-19 Crisis:" *https://doi.org/10.1177/0047239520934018* 49(1):5–22.

Fajriah, Hamidah. 2022. "Ustaz Syafiq Riza Basalamah Sarankan Orang Bernama Sri dan Wisnu untuk Ganti Nama, Begini Katanya." *Populis.id*. Diambil (https://populis.id/read12401/ustaz-syafiq-riza-basalamah-sarankan-orang-bernama-sri-dan-wisnu-untuk-ganti-nama-begini-katanya).

Fatihunnada. 2021. "Otoritas Fatwa di Indonesia: Variasi Respons Pengguna Twitter terhadap Fatwa MUI tentang Haram Golput pada Pemilu." *JISPO Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* 11(2):301–30.

Febrianti, Ranti, Meilinda Eka Putri, dan Ricky Firmansyah. 2022. "Optimalisasi Personal Skill pada Marketplace untuk Meningkatkan Penjualan." *Jurnal Disrupsi Bisnis* 5(2):171–75.

Hamdan, Hamdan. 2018. "Industri 4.0: Pengaruh Revolusi Industri pada Kewirausahaan Demi Kemandirian Ekonomi." *Jurnal Nusantara Aplikasi Manajemen Bisnis* 3(2).

Hartomo, Giri. 2019. "Banyak Ritel Gulung Tikar, Menko Darmin: Ada E-Commerce." *Okezone Economy*. Diambil (https://economy.okezone.com/read/2019/01/18/320/2006182/banyak-ritel-gulung-tikar-menko-darmin-ada-e-commerce).

Hidayat, Andi, Sopyan Hadi, dan Syamsul Marlin. 2021. "Strategi Pendidikan Islam di Era Disrupsi." *Misykat al-Anwar Jurnal Kajian Islam dan Masyarakat* 4(2):215–33.

Hosen, Nadirsyah. 2019. *Saring Sebelum Sharing*. Yogyakarta: Penerbit Bentang.

Kementerian Agama Republik Indonesia. 2019. *Moderasi Beragama*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.

Kulsum, Umi. 2021. "Dakwah Islam Salafi pada Instagram Khalid Basalamah Official dalam Perspektif New Media." Fakultas Ilmu Dakwah dan Ilmu Komunikasi, Jakarta.

Kurniawan, Alhafiz. 2016. "Inilah Kriteria Bid'ah Dhalalah dan Bid'ah Hasanah." *NU Online*. Diambil (https://islam.nu.or.id/bahtsul-masail/inilah-kriteria-bidah-dhalalah-dan-bidah-hasanah-2dwZw).

Kushidayati, Lina dan Moh Rosyid. 2021. "Kontribusi Fatwa MUI Nomor 24 Tahun 2017 tentang Hukum dan Pedoman Medsos Bagi Muslim Indonesia." Hal. 801–10 in *Peran Fatwa MUI dalam Perubahan Sosial*, diedit oleh M. A. N. Sholeh. Jakarta: Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia.

Lestiani, Anisa Tasyah, Rahayu Dian, Dimas Budi Utomo, Dwi Fadillah, Fikri Faris Nuruladhi, Iqbal Ardiansyah, Muhammad Irfan Afriyansyah, Rama Dhea Yudhistira, Siti Marfirah, dan Oke Hariansyah. 2021. "Pengenalan Kecerdasan Buatan Kepada Para Remaja di Komunitas Per-

pus Jungle Parung Panjang." *JATIMIKA: Jurnal Kreativitas Mahasiswa Informatika* 2(1).
Maghfirah, Fitri. 2019. "Perubahan Pasar di Era Disruptif: Analisis Etika Bisnis Islam." *Jurnal At-Tijarah* 1(2):57–76.
Miski dan Wiwi Fauziah. 2021. "Menguji Relasi Fatwa Mui Dan Netizen Indonesia: Dari Relasi Keberadaan Fatwa Haram AstraZeneca ke Implikasi Diskursus Keberagamaan di Indonesia." Hal. 703–20 in *Peran Fatwa MUI dalam Perubahan Sosial,* diedit oleh M. A. N. Sholeh. Jakarta: Sekretariat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia.
Mukhtar, Umar. 2017. "Polisi: Massa FPI Serang Markas GMBI Bogor Tersulut Kabar di Medsos." *Republika Online*. Diambil (https://www.republika.co.id/berita/nasional/daerah/17/01/13/ojpgiz377-polisi-massa-fpi-serang-markas-gmbi-bogor-tersulut-kabar-di-medsos).
Musahadi. 2020. *Fikih Prasmanan Mencermati Disrupsi di Bidang Hukum Islam*. Semarang.
Mutaqin, Zezen Zaenal. 2019. "Ustadz-Ustadz Karbitan dan Pengajian yang Jadi Ajang Ungkapan Kebencian." *Islami*[*dot*]*co*. Diambil (https://islami.co/ustadz-ustadz-karbitan-dan-pengajian-yang-jadi-ajang-ungkapan-kebencian/).
Patandean, Eben Haezer Basran. 2021. "Pengaruh Era Revolusi Industri 4.0 terhadap Kompetensi dan Kinerja Sumber Daya Manusia (Studi Kasus pada PT. Sermani Steel di Kota Makassar)." Manajemen Sumber Daya Manusia, Makassar.
Pimay, Awaludin dan Fania Mutiara Savitri. 2021. "Dinamika Dakwah Islam di Era Modern." *Jurnal Ilmu Dakwah* 41(1):43–55.
redaksi@mui.or.id. 2022. "Kiai Asrorun Niam Ungkap 4 Fatwa MUI untuk Wujudkan Siaran Ramadhan Ramah Keagamaan." *Majelis Ulama Indonesia*. Diambil (https://mui.or.id/uncategorized/33803/kiai-asrorun-niam-ungkap-4-fatwa-mui-untuk-wujudkan-siaran-ramadhan-ramah-keagamaan/).
Riyadi, Hermawan. 2022. "Pengertian VR (Virtual Reality) Beserta Sejarah dan Cara Kerjanya." *Nesamedia.com*. Diambil (https://www.nesabamedia.com/pengertian-vr-virtual-reality/).
Romario, Romario. 2019. "Hizbut Tahrir Indonesia dalam Ruang Media Sosial Instagram." *Aqlam: Journal of Islam and Plurality* 4(1):20–39.
Rosyid, Maskur. 2013. *Implementasi Konsep Maslahat al-Ṭūfī dalam Fatwa MUI* (*2005-2010*). 1 ed. Magelang: Ngudi Ilmu.
Rosyid, Maskur dan Abu Hapsin. 2020. *Dari Ushul Menuju Fiqih Kontemporer*. Semarang: Mutiara Aksara.
Rustandi, Rudy L. 2020. "Disrupsi Nilai Keagamaan dalam Dakwah Virtual di Media Sosial Sebagai Komodifikasi Agama di Era Digital." *Sangkep: Jurnal Kajian Sosial Keagamaan* 3(1):23–34.
Sahroji, Ahmad. 2017. "Transportasi Online Resmi Dilarang, Ini Awal Perseteruan Dua 'Kubu' Transportasi di Jawa Barat." *Okezone News*. Diambil (https://news.okezone.com/read/2017/10/11/525/1793440/transportasi-online-resmi-dilarang-ini-awal-perseteruan-dua-kubu-transportasi-di-jawa-barat).
Sari, Rika Ayu Purnama, Muhammad Salim, Nenty Maurina Melia Gessy, dan Tri Sulistyaningsih. 2021. "Inovasi Pemerintah Kota Batu dalam Pengembangan Sektor Pariwisata di Masa Pandemi COVID 19 ." *Jurnal Ilmu Administrasi Media Pengembangan Ilmu dan Praktek Administrasi* 18(1):118–31.
Setia, Paelani. 2021. "Membumikan Khilafah di Indonesia: Strategi Mobilisasi Opini Publik oleh Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) di Media Sosial." *Journal of Society and Development* 1(2):33–45.
Solihin, Nandang. 2020. "Pendidikan Agama Islam di Era Disrupsi." *Jurnal Mathlaul Fattah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam* 11(1).
Suherman, Musnaini, Hadion Wijoyo, dan Irjus Indrawan. 2020. *Industry 4.0 vs Society 5.0*. Banyumas: Pena Persada.

Syah, Andri. 2016. "Menyongsong Era Posthuman." *Qureta.com*. Diambil (https://www.qureta.com/post/menyongsong-era-posthuman).

Widodo, Priyantoro dan Karnawati Karnawati. 2019. "Moderasi Agama dan Pemahaman Radikalisme di Indonesia." *PASCA : Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen* 15(2):9–14.

(Endnotes)

1 Redaksi hadis tersebut yaitu إذا أسند الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة yang artinya "*jika urusan diserahkan bukan kepada ahlinya, maka tunggulah kehancuran itu*"

2 Tweet tersebut diposting pada tanggal 11 Juni 2022. Salah satu komentar yang aneh yaitu dari akun @jennaMartha1 "*apa mui perkumpulan orang gila ngurusin orang non-Muslim masak babi karena bumbu rendang? Hei orang padang kalian seperti si Anwar itu, jadilah ulama sebenarnya bukan ulama murahan orang akan menghormati kalian*". Lebih lengkap; https://twitter.com/MUIPusat/status/1535468466224119813

3 Penjelasan lebih lanjut mengenai pendefinisian istilah-istilah tersebut lihat Fatwa MUI No. 24/2017 tentang Hukum dan Pedoman Bermuamalah di Media Sosial dalam https://mui.or.id/wp-content/uploads/files/fatwa/Fatwa-No.24-Tahun-2017-Tentang-Hukum-dan-Pedoman-Bermuamalah-Melalui-Media-Sosial.pdf

4 Dalam QS. Al-Naḥl (44): 43 disebutkan فَسْـَٔلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَۙ artinya "*maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahui*"

5 MUI.or.id merupakan satu-satunya web resmi Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat. Melalui web tersebut, MUI mempublish setiap kegiatan yang telah dilaksanakan. Termasuk di dalamnya memuat fatwa-fatwa yang telah diterbitkan. Hanya saja fatwa yang diterbitkan melalui web tersebut tidak lengkap sebagaimana versi cetaknya.

6 Selengkapnya baca; https://mui.or.id/berita/34080/mui-klarifikasi-berita-hoaks-yang-minta-acara-tv-diisi-ayu-ting-ting-dihentikan/

7 Selengkapnya baca; https://mui.or.id/tanya-jawab-keislaman/31346/benarkah-vaksin-astrazeneca-mengandung-unsur-babi/

8 Lihat; https://twitter.com/MUIPusat

9 Lebih lanjut baca; https://help.twitter.com/id/managing-your-account/about-twitter-verified-accounts

10 @MUIPusat memostingnya pada 13 Februrai 2022. Lihat; https://twitter.com/MUIPusat/status/1492762596252221440

11 Lihat; https://twitter.com/MUIPusat/status/1503346146101510144

12 Lihat; https://twitter.com/MUIPusat/status/1491910816681005056

13 Lihat; https://twitter.com/MUIPusat/status/1514421258838220802

14 Lihat; https://twitter.com/MUIPusat/status/1501387058253742080

15 Lihat; https://www.instagram.com/muipusat/?hl=id

16 Postingan tersebut menyebut empat panduan fatwa dalam menyampaikan pesan-pesan Ramadhan ramah keagamaan. Adapun keempat fatwa tersebut yaitu 1. Fatwa nomor 287 tahun 2001 tentang pornografi dan pornoaksi. Fatwa ini menjadi salah satu sumber dan masukan terhadap UU Pornografi yang dikeluarkan oleh Pemerintah pada tahun 2008. 2. Fatwa nomor 5 tahun 2010 tentang infotainment yang dikeluarkan saat Musyawarah Nasional MUI tahun 2010 di Jakarta. 3. Fatwa nomor 57 tahun 2014 tentang LGSP (Lesbi, Gay, Sodomi, dan Pencabulan). 4. Fatwa nomor 24 tahun 2017 tentang hukum dan pedoman bermuamalah dari media sosial. https://www.instagram.com/p/CawDF3Qpix2/?hl=id

17 Postingan tersebut memuat pesan MUI Kota Palu atas dinamika keberagamaan di media sosial. Dakwah radikalisme di media sosial semestinya dikontranarasikan secara gencar juga melalui media sosial. lihat; https://www.instagram.com/p/CaUhb88p-oM/?hl=id

18 Ketika penulis melakukan pelacakan, terdapat dua akun atas nama MUI Pusat. *Pertama*, MUI Pusat dengan pengikut sebanyak 4.319 dapat dilihat melalui https://www.facebook.com/MUI-Pusat-832162506913343. *Kedua*, dengan nama akun Majelis Ulama Indonesia. Penulis meyakini bahwa akun kedua merupakan akun resmi, melihat postingan terkahir pada akun pertama tertanggal 18 Juli 2019. Akun kedua MUI Pusat tersebut dapat ditelusuri melalui https://www.facebook.com/muipusat

MENINJAU FATWA MUI DAN PBNU TENTANG HEWAN QURBAN TERDAMPAK PMK

Oleh. **Dr. Mohamad Barmawi, S.Th.I, M.Hum**[1]

Abstrak

Hewan terpapar wabah PMK mendapat tinjauan yang cukup meresahkan, selain berdampak pada kerugian materi pada masing peternak, dan pedagang, wabah tersebut juga membuka kran lebar bagi para importer yang tentu sangat merugikan warga lokal. Di lain pihak, pada saat ini Indonesia dengan penduduk mayoritas muslim masuk pada bulan kurban, sehingga butuh tinjauan hukum progresif yang bisa menjembatani fenomena tersebut.

PBNU dan MUI adalah wadah pemikir dalam lingkup tinjauan hukum, keduanya memiliki lembaga yang bertugas meninjau dan membuat kesimpulan hukum atas fenomena baru, khususnya di Indonesia. Namun dalam hal ini, keduanya memiliki kesimpulan yang berbeda, yakni antata sah dan tidak sah. PBNU menilai hewan terpapar tidak sah dijadikan hewan kurban, sedangkan MUI menilain sah dengan catatan gejala ringan.

Kedua rekomendasi simpulan hukum pada dasarnya tidak bertentangan, selain rujukannya sama persis, perihal syarat sah tentang hewan kurban dalam rujukan yang dijadikan argumentasi ialah bersifat *ijtihadi.* Maka dalam hal ini penulis, menggunakan teori *mashlahan mursalah* al-Ghazali, bahwa benang merah dari perbedaan tersebut ialah ; a) cacat pada bibir dengan model sariawan dan pada kaki dengan tidak sampai terlepas, masih ada celah rujukan hukum, seperti kesimpulan Imam al-Syafi'i, Hanafi dan *Jumhur* tentang kebolehan kurban hewan dengan tanduk patah meski berdarah, b) penyakit model wabah bisa menjadi celah sebagai payung pengamanan pertenakan dalam hal perekonomian, terlebih ada penegasan dari tim medis tentang keamanan mengkonsumsi hewan terpapar wabah.

Fatwa, Hewan, Qurban, PMK,

---

1 Dosen UIN KHAS Jember pada Fakultas Ushuluddin, dan Sebagai Koordinator Devisi Advokasi LDNU Jember.

A. Latar Belakang

Foot and Mouth Disease (FMD) atau disebut dengan PMK (Penyakit Mulut dan Kuku) pada ternak merupakan penyakit infeksius yang dibawa oleh *virus genus Aphtovirus*, yakni *Aphtaee epizootecae* (virus tipe A) keluarga picornaviridae, yang bersifat akut dan sangat menular pada hewan berkuku genap/belah. Viru ini menyerang hewan ternak seperti, sapi, kerbau, kambing, domba, rusa, babi, unta, dan lain-lain. Dengan gejala luka-luka di bagian mulut dan juga pengelupasan kuku pada masing-masing kaki hewan. Setidaknya ada ribuan hewan mati akibat dari wabah tersebut. [2]

Wabah tersebut memicu pergerakan berapa ormas agama khususnya di Indonesia, terlebih memasuki hari raya kurban. Setidaknya pada hari raya tersebut, kebutuhan pasokan *hewan* seperti Kambing dan Sapi sangat dibutuhkan untuk dijadikan hewan Qurban, sedangkan dalam pemilihan hewan yang hendak dijadikan Qurban terdapat syarat-syarat yang harus dipenuhi.[3]

Realitas yang sama sekali baru terkait wabah yang menyerang hewan ternak mendorong para pemikir untuk kembali meng-*upgrade* simpulan-simpulan hukum dalam bentuk fatwa untuk dijadikan sebagai salah satu solusi terhadap fenomena baru, khususnya dalam konteks hewan kurban terjangkit PMK. Demikian ini disebabkan bahwa "hukum bisa saja berubah"[4], yakni lebih diakibatkan fenomena yang baru dan membutuhkan hukum yang bisa dijadikan solusi untuk dijadikan sebagai sandaran.

Ibnu Qayyim Al-Jauziyah dalam karyanya yang fenomenal, *I'lamul Muwaqi'in*, menegaskan :

> وقد اتفقت كلمة فقهاء المذاهب على أن الأحكام التي تتبدّل بتبدّل الزمان وأخلاق الناس هي الأحكام الاجتهادية من قياسية ومصلحية، أي: التي قررها الاجتهاد بناء على القياس أو على دواعي المصلحة، وهي المقصودة بالقاعدة الآنفة الذكر: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان». أمّا الأحكام الأساسية التي جاءت الشريعة لتأسيسها

2 https://www.unida.ac.id/artikel/meningkatkan-kewaspadaan-terhadap-penyakit-mulut-dan-kuku-pmk-pada-ternak, diakses tanggal 7 – 7 - 2022

3 https://news.detik.com/video/220617082/beda-pandangan-pbnu-dan-mui-soal-hukum-kurban-hewan-terjangkit-pmk-7 – 7 - 2022

4 Imam Asy-Syathibi mengungkapkan tentang syari'ah dan fungsinya bagi manusia seperti ungkapannya dalam kitab al-Muwwafaqat:

هذه الشريعة المعصومة ليست تكاليفها موضوعة حيثما اتفق لمجرد إدخال الناس تحت سلطة الدين، بل وضعت لتحقيق مقاصد الشارع في قيام مصالحهم في الدين والدنيا معا

Sesungguhnya pembebanan syariat yang terjaga ini bukan tercipta untuk memasukkan manusia dalam kekangan agama. Namun ia ditetapkan bertujuan justru untuk mewujudkan kemashlahatan manusia itu sendiri di dunia dan Akhirat. As-Syathibi. *Al Muwafaqot* (*bab Al Muqaddimah*). *5*

وتوطيدها بنصوصها الأصلية الآمرة الناهية كحرمة المحرمات المطلقة، فهذه لا تتبدَّل بتبدُّل الأزمان بل هي الأصول التي جاءت بها الشريعة لإصلاح الأزمان والأجيال[5]

Uaraian para fuqaha' menunjukkan kata sepakat bahwa hukum syariat yang bisa berubah dengan berubahnya zaman dan perilaku manusia, terbatas pada ragam hukum ijtihadi, baik dengan cara analogi ataupun maslahat, atau: yang ditetapkan karena ijtihad yang berlandaskan qiyas dan maslahat, inilah yang dimaksud dengan kaidah "tak diingkari perubahan hukum dengan perubahan zaman". Sedangkan hukum asasi atas dasar syariat sebagai pondasinya melalui nushus (*quran dan haidst*) *yang asli yang menunjukkan kata perintah dan larangan, semisal keharaman mendekati hal-hal yang diharamkan secara mutlak, maka itu semua bukan termasuk yang bisa berganti dengan perubahan situasi dan kondisi, melainkan tetap seperti asalnya dengan tujuan memperbaiki kondisi dan generasi.*

Ada beberapa konteks yang bisa dijadikan sebagai dasar kajian, khususnya dalam hal pemunculan fatwa terkait PMK. Diantaranya, 1) Terlalu banyak hewan terdampak virus yang dibawa oleh *Aphtaee epizootecae* (virus tipe A), sehingga dampaknya ialah dalam beberapa sektor perekonomian sama seperti peternak dan juga penjual hewan mengalami kerugian yang sangat menghawatirkan, 2) memicu gerak importir yang jelas-jelas bisa merugikan pihak petani dan peternak domba dan sapi.[6] Sedangkan kebutuhan pasokan hewan dalam kategori jenis domba dan sapi memasuki hari raya kurban sangat banyak. 3) berdampak pada penyebaran wabah yang sulit dikendalikan apabila tidak segera ada solusi dari pemerintah.

Realitas tersebut *mendorong* para pemikir untuk berhati-hati dalam memunculkan fatwa terkait hewan yang hendak dijadikan sebagai kurban, setidaknya fatwa yang dimunculkan bisa memayungi seluruh pihak yang saling membutuhkan, semisal petani, pedagang, dan juga konsumen, tentunya dengan tidak melangkahi aturan-aturan yang terdapat di dalam agama terkait syarat hewan yang bisa dijadikan sebagai hewan kurban yang sah

Menanggapi fenomena tersebut, MUI dan PBNU menyimpulkan fatwa-fatwa terkait sah atau tidaknya menjadikan hewan terjangkit PMK dijadikan hewan kurban. Kesimpulan hukum dalam *bentuk* fatwa yang dimunculkan

5 Ibnu Qayyim Al Jauziyah. *I'lamul Muwaqi'in 'an Rabbil 'Alamin.* 1/49

6 Gus Nadir menyatakan, bahwa kedua fatwa dua ormas besar Islam tersebut masih bersifat *fiqh ansich,* belum menyentuh sector yang lain, semisal tidak membahas dibukanya keran impor sapi dari negara yang belum bebas PMK. https://www.republika.co.id/berita/rdfvb6320/catatan-kritis-gus-nadir-soroti-fatwa-nu-dan-mui-soal-hewan-qurban-pmk , di akses pada 7 – 7 - 2022

MUI dan juga PBNU sontak semakin menjadikan ramai perbincangan terkait hewan terjangkit PMK, sebab kedua ORMAS besar tersebut memunculkan fatwa yang berbeda.

MUI yang juga berkolaborasi dengan kesimpulan tenaga medis memunculkan fatwa, bahwa hewan terjangkit PMK dengan gejala ringan dinilai sah atau sudah memenuhi *syarat* dijadikan sebagai hewan kurban. Sebaliknya, PBNU menilai, bahwa hewan terjangkit wabah tersebut tidak mencukupi syarat untuk dijadikan sebagai hewan Qurban.

Nadirsyah Hosen juga tidak mau ketinggalan dalam memunculkan tanggapan terhadap fatwa yang *berbeda* tersebut, menurutnya kedua ormas besar tersebut hanya membahas tentang fatwa sah dan tidak sah nya penyembelihan hewan kurban dari binatang terkendala PMK, dan mereka belum membahas tentang dampak perekonomian baik yang diakibatkan dari impor ternak yang akan merugikan pihak petani dan pebisnis hewan ternak.

Fakta perbincangan tentang hewan terkendala PMK yang berimbas pada munculnya fatwa berbeda antara MUI dan PBNU dan juga munculnya respon dari berbagai pihak, mendorong penulis untuk membuat analisis dalam fenoma ini.

B. Wabah PMK ; Bahaya dan Pengaruhnya Terhadap Calon Hewan Korban

Penetapan sebuah hukum atas maksud fatwa dalam hal penanganan kasus terbaru ialah ialah didahului oleh sebuah fenomena baru yang belum ditemui pada masa-masa sebelumnya, atau pernah ditemui akan tetapi fatwa yang dicetuskan masih butuh dipertimbangkan kembali. Demikian demi tercapainya sebuah kebaikan bersama, yakni dengan tidak menentang agama, bahkan juga tidak merugikan semua pihak atas fenomena yang ada.

Dalam hal ini ialah pada kasus wabah yang menyerang hewan ternak, seperti sapi kambing dan lain-lain. Fakta sejarah menyatakan bahwa pada tahun 1984 (ronoharjo et al. 1984) penyakit ini pertama kali dilaporkan pada tahun 1987 di Malang dan selanjutnya menyebar di berbagai wilayah di Indonesia seperti Bali, Nusa tenggara timur, Sumatera, Sulawesi dan Kalimantan.[7] Namun kemudian virus tersebut kembali mewabah di Indonesia pada tahun 2022 bermula di daerah Jawa timur seperti yang telah dikonfirmasi oleh PUSVETMA pada tanggal 5 Mei 2022.

Munculnya kembali virus tersebut menjadi para peternak, penjual, dan juga memotong hewan kebingungan dalam menangani, sehingga tidak sedikit pemikir, para elit, dan juga ormas mendorong pemerintah agar segera men-

7 https://distanpangan.baliprov.go.id/penyakit-mulut-dan-kuku-pmk/, diakses pada 7 -7 - 2022

carikan solusi atas fenomena tersebut. Setidaknya ada ketakutan pada mereka tentang penularan virus tersebut, baik kepada hewan ternak, ataupun kepada manusia. Setelah adanya analisis dari tim medis dan dimunculkan sebuah fakta simpulan bahwa virus PMK hanya akan menular pada sesama hewan dan aman bagi manusia.

"Penyakit ini ditandai dengan adanya pembentukan vesikel atau lepuh dan erosi di mulut, lidah, gusi, nostril, puting, dan di kulit sekitar kuku, pincang dan bahkan kuku bisa terlepas, hipersalivasi, hewan lebih sering berbaring; pada ternak potong terjadi penurunan bobot badan dan pada ternak perah terjadi penurunan produksi susu yang drastis. Morbiditas biasanya tinggi mencapai 100%, namun mortalitas/tingkat kematian untuk hewan dewasa biasanya sangat rendah, akan tetapi pada hewan muda bisa mencapai 50%. Pada pedet, dengan pemeriksaan post mortem, bisa ditemukan adanya perubahan pada otot jantung (myocardium) berupa adanya garis-garis loreng, putih, abu-abu atau kekuningan yang sering disebut dengan istilah tiger heart. Pemeriksaan patologi ini hanya penting dilakukan untuk membuat diagnosa banding untuk penyakit lain selain PMK"[8]

Namun demikian, pihak kesehatan juga tetap menekankan adanya keharusan berhati-hati dalam memilih daging yang hendak dibeli terlebih pada masa kasus PMK. Sebab pembelian daging dengan sembrono akan berdampak pada lingkungan semisal virus yang dibawa oleh daging akan menyebar pada hewan-hewan lain yang ada di sekitarnya khususnya dengan hewan sejenis seperti domba sapi kuda babi dan lain-lain.

Tim medis juga menekankan, bahwa tidak semua organ-organ tubuh yang ada pada hewan terjangkit PMK bisa dikonsumsi secara langsung akan tetapi harus dengan cara dimasak 30 detik sebagaimana dianjurkan oleh kalangan medis dalam hal ini disebut dengan istilah *subklinis*, Diantara yang harus di hati-hati ketika dimakan ialah organ seperti sumsum tulang dan tulangnya, kepala, jeroan dan lain-lain semua organ tersebut harus dipisahkan dengan daging yang bagus karena bisa memungkinkan membawa virus. Oleh sebab itu dianjurkan untuk terlebih dahulu di masa selama 30 detik sebelum dimakan.

> "Tidak semua sapi yang disembelih semua organnya bisa dikonsumsi. Sapi yang terinfeksi juga ada yang tidak menunjukkan gejala klinis atau bahasa kedokterannya adalah *'sub-klinis'* atau mungkin memang belum sampai onset-nya. Seperti yg kita ketahui onsetnya bisa sampai 14 hari. Jika sapi sudah dipotong, organ yang ada ditubuh sapi terutama sumsum

8 https://www.undip.ac.id/post/24488/penyakit-mulut-dan-kuku-pada-hewan-ternak-dalam-pandangan-pakar-fpp-undip.html. Diunduh pada tanggal 8 – 7 - 2022

tulang dan tulangnya, kepala, limfoglandula dan jeroan harus dipisahkan dari daging dan ditangani dengan baik karena dapat mengandung virus. Penanganan yang direkomendasikan adalah perebusan mendidih selama minimal 30 detik terhadap organ tersebut. Jadi kalau daging tanpa tulang bisa dikatakan relative aman atau dapat diabaikan karena pedoman dari Organisasi Kesehatan Hewan Dunia (OIE / World Organization for Animal Health) bahwa bagian yang paling aman adalah daging tanpa tulang dan tanpa limfoglandula"[9]

Uraian sebagaimana di atas mengantarkan kita, pada beberapa simpulan terkait hubungan antara fatwa kebolehan berkurban dengan hewan terjangkit PMK gejala dengan dan uraian timkes.

1. Virus wabah PMK hanya menyerang terhadap hewan dengan jenis kuku pecah dan tidak berbahaya kepada manusia yang mengkonsumsinya,
2. Daging hewan dari kasus wabah PMK terklasifikasi menjadi dua bagian, pertama ialah daging yang tidak menempel pada tulang (dinilai sebagai daging yang aman seperti layaknya hewan sehat), kedua daging yang menempel pada tulang (harus dihkan terlebih dahulu selama 30 detik untuk menghilangkan kemungkinan ada virus di dalamnya), ketiga daging kepala jeroan juga masuk dalam kategori organ yang tidak boleh dikonsumsi secara langsung akan tetapi harus dimasak selama minimal 30 detik)
3. Pembelian daging hewan dengan gejala PMK memungkinkan menjadi salah satu wadah media tersebarnya virus dengan jenis PMK, sehingga terdapat anjuran-anjuran tim medis ketika membeli daging di pasaran untuk memilah dan memilih daging yang hendak dibeli.

Ragam gejala yang ditimbulkan wabah PMK terhadap hewan terjangkit meski dengan gejala ringan menjadi pengantar kajian pemunculan fatwa baik oleh MUI ataupun PBNU, setidaknya gambaran di atas menunjukkan, bahwa sapi dengan kasus PMK bisa dinilai sebagai sapi yang tidak utuh akan tetapi sakit, dan membahayakan.

PMK yang menyerang hewan ternak menurut tim medis tidak akan menurut menularkan virusnya kepada manusia, sebab tidak ada satupun pemberitaan yang menyatakan bahwa manusia terkendala virus dari hewan dalam konteks PMK. Namun demikian, pemerintah tetap menekankan tentang keharusan berhati-hati terhadap penularan hewan tersebut, meskipun kepada manusia tidak menular namun virus tetap bisa melekat pada apapun yang bisa dijadikan sebagai sarana penularan.

9 https://www.undip.ac.id/post/24488/penyakit-mulut-dan-kuku-pada-hewan-ternak-dalam-pandangan-pakar-fpp-undip.html. Diunduh pada tanggal 8 – 7 - 2022

Dalam hal ini tim medis juga menyatakan bahwa mengkonsumsi daging dari hewan terjangkit PMK tidak membahayakan pada kesehatan manusia, akan tetapi pada organ-organ tertentu seperti pada mulut kaki dan juga jeroan harus dimasak sesuai dengan yang telah ditentukan oleh medis.

Uraian tim medis terkait bahaya atau tidaknya hewan terjangkit PMK menjadi perihal penting untuk dijadikan sebagai pengantar berpikir tentang fatwa sah atau tidaknya hewan kurban terkendala virus PMK

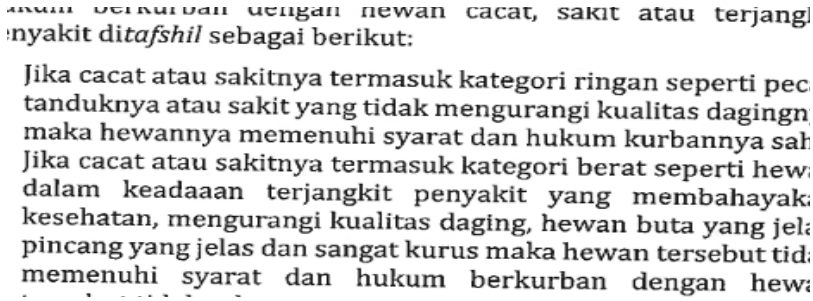
C. Fatwa MUI & PBNU ; Benarkah Bertentangan

Dua ormas besar Indonesia dengan nama MUI dan PBNU menuai kontroversi tentang perihal fatwa hewan kurban terjadi PMK. Keduanya memiliki argumentasi yang berbeda terkait sah atau tidaknya hewan terjangkit PMK untuk dijadikan sebagai hewan kurban.

1. Menyorot Rekomendasi Keputusan MUI Tentang Hewan Kurban Terpapar MPK

Dalam Fatwa yang dimunculkan oleh MUI disebutkan, bahwa hewan terjangkit PMK tidak semuanya bisa dinilai batal ketika dijadikan sebagai hewan kurban yakni pada hewan terjangkit PMK dengan gejala ringan, ditandai dengan sariawan dan luka pada kaki yang tidak sampai melepuh bisa dijadikan sebagai hewan kurban. Sebab kondisi yang demikian itu masih bisa dinilai sebagai sakit atau cacat yang ditolerir sebagaimana penjelasan karangan ulama yang disandarkan kepada hadis Rasulullah.

Semisal pada rekomendasi hukum menyembelih hewan dengan kondisi terpapar PMK dengan gejala ringan dinyatakan sah dengan alasan bahwa penyakit tersebut tidak sampai mengurangi daging dan kualitas daging.[10]


ıkum berkurban dengan hewan cacat, sakit atau terjangl
ıyakit di*tafshil* sebagai berikut:

Jika cacat atau sakitnya termasuk kategori ringan seperti pec
tanduknya atau sakit yang tidak mengurangi kualitas dagingn
maka hewannya memenuhi syarat dan hukum kurbannya sah
Jika cacat atau sakitnya termasuk kategori berat seperti hew
dalam keadaaan terjangkit penyakit yang membahayaka
kesehatan, mengurangi kualitas daging, hewan buta yang jela
pincang yang jelas dan sangat kurus maka hewan tersebut tida
memenuhi syarat dan hukum berkurban dengan hewa

Uraian rekomendasi cetusan hukum sebagaimana di atas masih terdapat celah dalam hal tidak sahnya Qurban, terlebih dalam edaran tim kesehatan menegaskan perihal gejala yang bisa membahayakan pada yang lain, semisal

10 Fatwa MUI No. 32, Hukum Melaksanakan Ibadah Qurban Saat Kondisi Wabah PMK, h. 12

1) penyebaran virus dengan tanpa memandang ringan atau berat pada hewan terpapar, 2) daging pada organ tertentu masih harus diperlakukan khusus dalam pengolahannya.

Simpulan di atas, bahwa keputusan rekomendasi kebolehan masih bersifat ambigu padadasarnya ditopang oleh beberapa *ibarah* yang ditetapkan dalam fatwa nomor 32 sendiri, semisal pada uraian ibarat pada pendapat 'Abdullah bin 'Abdurrahan berikut,[11]

c. Pendapat Abdullah bin Abdurrahman al-Hadhrami dalam *al Muqaddimah al-Hadhramiyah* (dinukil dari kitab *al-Minhaj al-Qawim syarh al-Mukaddimah al-Hadhramiyah* hal. 307-308):

وأن لا تكون جرباء وإن قل، ولا شديدة العرج ولا عجفاء، ولا مجنونة، ولا عمياء، ولا عوراء، ولا مريضة مرضًا يفسد لحمها، وأن لا يبين شيء من أذنها وإن قل أو لسانها أو ضرعها أو أليتها، ولا شيء ظاهر من فخذها، وأن لا تذهب جميع أسنانها،

Tidak sah untuk dijadikan kurban; hewan yang berpenyakit kudisan, pincang yang parah, kurus, gila (stress), buta, juling matanya, sakit parah yang dapat merusak dagingnya, putus kupingnya meskipun sedikit, atau lidahnya, atau puting susunya atau pantatnya dan bagian yang nampak dari pahanya. dan rontok semua giginya.

Ibarat tersebut menunjukkan tidak sahnya hewan Qurban dengan kondisi tidak sempurna, bahkan digambarkan meskipun "**secuil telinganya berkurang**", lantas bagaimana dengan hewan dengan kasus PMK, yang justru terdapat cacat yang lebih dari hal itu, yakni sakit bahkan membawa wabah. Dalam hal ini pula penulis sertakan, beberapa rekomendasi tim kesehatan yang justru menunjukkan bahwa hewan terpapar PMK meski belum ada tanda-tanda bisa menjadi sebab tertularnya hewan yang lain dengan jenis sama. Atau dalam pemaparan al-Nawawi sebagaimana kutipan berikut :

11 Fatwa MUI No. 32, Hukum Melaksanakan Ibadah Qurban Saat Kondisi Wabah PMK,

a. Pendapat Imam Nawawi dalam Syarah Muslim (13/120):

وَأَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ عَلَى جَوَازِ التَّضْحِيَةِ بِالْأَجَمِّ الَّذِي لَمْ يُخْلَقْ لَهُ قَرْنَانِ وَاخْتَلَفُوا فِي مَكْسُورَةِ الْقَرْنِ فَجَوَّزَهُ الشَّافِعِيُّ وَأَبُو حَنِيفَةَ وَالْجُمْهُورُ سَوَاءٌ كَانَ يَدْمَى أَمْ لَا وَكَرِهَهُ مَالِكٌ إِذَا كَانَ يُدْمِي وَجَعَلَهُ عَيْبًا وَأَجْمَعُوا عَلَى اسْتِحْبَابِ اسْتِحْسَانِهَا وَاخْتِيَارِ أَكْمَلِهَا وَأَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ الْعُيُوبَ الْأَرْبَعَةَ الْمَذْكُورَةَ فِي حَدِيثِ الْبَرَاءِ وَهُوَ الْمَرَضِ وَالْعَجَفِ وَالْعَوَرِ وَالْعَرَجِ الْبَيِّنِ لَا تَجْزِي التَّضْحِيَةُ بِهَا وَكَذَا مَا كَانَ فِي مَعْنَاهَا أَوْ أَفْبَحَ كَالْعَمَى وَقَطْعِ الرِّجْلِ وَنَحْوِهِ ... رَوَاهُ أَبُو دَاوُد وَالتِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ وَغَيْرُهُمْ مِنْ أَصْحَابِ السُّنَنِ بِأَسَانِيدَ صَحِيحَةٍ وَحَسَنَةٍ،... قَالَ التِّرْمِذِيُّ : حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ

"Ulama bersepakat akan bolehnya berkurban dengan hewan yang tidak bertanduk, akan tetapi mereka berbeda pendapat tentang hewan yang patah tanduknya; Imam Syafi'i, Abu Hanifah, dan jumhur membolehkannya, meskipun keluar darah dari tanduk yang patah tersebut, sedangkan Imam Malik berpendapat makruh, jika keluar darah dari tanduk yanmg patah tersebut. Para ulama sepakat akan disunnahkannya dan dianggap baik memilih hewan kurban yang terbaik (sempurna). Para ulama pun sepakat bahwa empat cacat yang disebutkan dalam hadits al-Barra', yaitu sakit, sangat kurus, buta sebelah, dan pincang tidak sah berkurban dengan hewan semacam ini. Begitu pula yang semakna dengannya atau lebih jelek cacatnya juga tidak sah, seperti kedua matanya buta, kakinya terpotong atau semacam itu.
... hadits tersebut adalah hadits yang shahih diriwayatkan oleh Abu Daud, al-Tirmidzi, al-Nasai, dan selain mereka dari ashab penulis kitab sunan dengan sanad yang shahih dan hasan. ...Al-Tirmidzi mengatakan bahwa hadits tersebut hasan shahih."

Kebolehan hewan cacat yang digambarkan oleh al-Nawawi di atas hanya pada aspek gejala yang masih masuk akal, yakni pada tanduk yang patah, perihal ini tidak bersentuhan dengan daging yang bisa dikonsumsi, lantas bagaimana dengan organ-organ tertentu pada gejala PMK, bahkan juga kepala hewan dan daging yang menempel pada tulang.? Tentu, ulasan al-Nawawi sebagaimana di atas perlu ditinjau ulang dalam hal membenarkan putusan kebolehan hewan terpapar PMK.

2. Menyorot Rekomendasi Keputusan LBM Tentang Hewan Kurban Terpapar MPK

Berbeda dengan MUI ialah simpulan hukum yang dimunculkan oleh lembaga Bahtsul Masail PBNU, simpulan tersebut menunjukkan bahwa sapi

terjangkit BMK tidak bisa dijadikan sebagai hewan kurban sebab masuk dalam kategori hewan yang sakit dan cacat sehingga tidak bisa dijadikan sebagai hewan kurban atau tidak sah.

Uraian dalam rekomendasi putusan hukum oleh LBM PBNU tertanggal 07 Juni 2022 ialah sesuai dengan ulasan-ulasan yang terdapat pada beberapa kitab *mu'tabarah,* dengan kesimpulan bahwa hewan dengan kondisi terpapar PMK tidak sah dijadikan hewan kurban disebabkan adanya cacat yang tidak bisa ditolerir sebagai hewan kurban. Sebagaimana rekomendasi berikut ;[12]

> Mengenai kelayakan berkurban menggunakan hewan ternak yang terjangkit PMK, dokter ahli yang dihadirkan pada forum Bahtsul Masail LBM PBNU pada 31 Mei 2022 memberikan fakta-fakta sebagai berikut;
>
> 1. PMK adalah salah satu penyakit viral yang bersifat akut, sangat menular pada ternak (hewan berkuku belah), terutama sapi, kerbau, kambing, domba, babi, rusa, kijang, unta, dan gajah.
> 2. Gejala klinis yang ditemukan pada hewan yang terjangkit PMK terkategori ringan adalah munculnya lesi di lidah dan gusi, demam hingga suhu tubuh mencapai 40-41 derajat celcius, nafsu makan menurun, lesi pada kaki, dan beberapa gejala lainnya. Pada tahapan gejala ringan ini hewan akan mengalami penurunan berat badan kisaran 1-2 kilogram per hari tergantung perawatan dan penanganan yang dilakukan. Sementara gejala klinis kategori berat ditandai dengan lepuhan besar yang jika pecah maka akan meninggalkan luka, pincang, penurunan berat badan, penurunan produksi susu secara signifikan, bahkan bisa sampai pada kematian hewan ternak.
> 3. Daging hewan seperti sapi, kambing, domba, yang terjangkit PMK tetap aman untuk dikonsumsi, termasuk susu, atau pun organ lain yang bisa dikonsumsi. Namun, ada bagian organ tertentu seperti jeroan yang memerlukan penanganan khusus.
>
> Dari sini bisa disimpulkan bahwa gejala klinis hewan yang terjangkit PMK memiliki titik persamaan dengan beberapa contoh yang tersebut dalam hadis dan memenuhi kriteria *'aib* (cacat) sebagaimana dijelaskan di atas. Titik persamaan tersebut antara lain berupa penurunan berat badan pada gejala ringan, pincang, dan kematian. Dengan demikian hewan ternak yang terjangkit PMK dan bergejala klinis ringan–apalagi bergejala sedang dan berat–tidak mencukupi syarat untuk dijadikan hewan kurban.

D. Fatwa MUI Dan PBNU ; Antara Perbedaan Dan Pertemuan

Apabila ditelaah secara seksama, maka ada celah yang bisa dijadikan titik temu antar dua fatwa yang secara lahir berbeda. Di antara celah tersebut ialah kajian terkait cacat pada hewan yang hendak dijadikan sebagai korban, baik karena sakit ataupun ada bagian yang patah.

Kasus PMK dengan gejala ringan bukan berarti menilai bahwa hewan tersebut aman dikonsumsi, sebab ada ragam penjelasan medis yang menyusul menyatakan bahwa hewan tidak terjangkit pun bisa mengalami kasus PMK setelah berpapasan dengan hewan-hewan terjangkit PMK, bahkan orang-orang yang mendekati hewan terjangkit PMK dengan tanpa melihat kasus gejala ringan ataupun berat berpotensi menularkan virus tersebut kepada hewan yang lain.

12 LBM PBNU Penyakit Mulut dan Kuku

Demikian juga terkait daging baik daging murni ataupun organ-organ tubuh yang terdapat pada hewan terjangkit PMK harus melalui prosedur yang telah diterapkan oleh tim medis, sehingga meski aman dikonsumsi akan tetapi masih ada praktek praktek pengaman daging tersebut.

Uraian tersebut menjadi sebuah hantaran tersendiri bagi para pemikir, khususnya dalam konteks memunculkan fatwa, bahwa di antara syarat hewan yang bisa dijadikan kurban ialah hewan yang terbebas dari sakit dan cacat yang tidak ditolerir. Oleh sebab itu, apakah cacat pada hewan terjangkit PMK yang bisa merusak organ-organ tertentu masuk dalam kategori ditolerir ataukah tidak? Dalam hal ini, MUI menyatakan ditolerir dengan kasus hewan terjangkit PMK gejala ringan, sebab sapi yang hanya terkendala BMK gejala ringan tidak mengurangi bobot dan juga tidak merusak bagian tubuh hewan yang hendak dikurbankan.

Namun, apakah jawaban tersebut bisa mewakili terhadap dampak virus yang bisa menggejala terhadap hewan-hewan di sekitarnya, baik dikarenakan darah yang mengalir ketika disembelih, ataupun karena daging yang dibawa oleh masyarakat sekitar dan bisa menjangkit hewan-hewan yang lain, atau karena orang-orang yang datang hadir mengikuti proses sembelihan juga terjangkit virus sehingga mereka membawa virus tersebut mewabah pada tempat yang lain? Dalam hal ini belum sama sekali disentuh dalam rekomendasi putusan hukum yang telah dimunculkan oleh MUI, sehingga masih menjadi celah yang cukup kuat tentang *kemusykilan* putusan MUI tersebut.

Lembaga Bahtsul Masail (LBM) PBNU dalam menanggapi fenomena hewan terjangkit virus PMK tidak membedakan, baik ringan, ataupun berat dalam hal hewan kurban, yakni mereka menyatakan tidak sah, pada dasarnya lebih disebabkan adanya wabah yang masuk pada organ fisik hewan, sehingga berpotensi membahayakan terhadap lingkungan peternakan. Lebih dari itu, hewan terjangkit PMK termasuk hewan yang sedang sakit, bahkan dinilai cacat. Oleh sebab itu, di antara pencegahan yang bisa dilakukan dalam kasus wabah PMK ialah dengan cara melarang hewan-hewan terkendala berkeliaran di mana-mana, dan juga harus ada karantina.

Perbedaan antara MUI dan PBNU tentu ada akar masalahnya masing-masing, diantaranya ialah perihal kebutuhan hewan dengan jenis domba dan sapi untuk dijadikan sebagai hewan kurban pada masa hari raya idul Adha. Manakala wabah PMK dengan tanpa diklasifikasi pada hewan terjangkit, memutuskan sebuah pelarangan secara mutlak yakni menilai bahwa hewan terjangkit PMK tidak sah dijadikan hewan kurban, maka timbul masalah-masalah yang lain, semisal dampak perokonomian peternak, penjual, pemotong, dan lain-lain.

Dalam hal ini penulis tertarik dengan sebuah kaidah yang berbunyi "*al-khuruj min al-khilaf mustahab"*[13] memunculkan titik temu pada adanya perbedaan hukumnya sunnah. Al-Zuhaili, menegaskan bahwa yang maksud dalam kaidah ini ialah dalam koridor *fiqh* dalam hasil ijtihad para madzhab *fiqh, "al-maqshud min al-khilaf huwa al-ikhtilaf al-waqi' bayna madzahib al-fiqhiyyah",*[14].

Perbedaan yang ada atara keputusan MUI dan PBNU terkait kasus hewan terjangkit PMK, meskipun bukan hasil ijtihad akan tetapi tepatnya disebut *takhrij* dari hasil ijtihad para imam, namun setidaknya simpulan hukum-hukum tersebut merupakan hasil dari forum diskusi bersama, maka dalam hal ini penulis juga tetap tertarik untuk mencari celah titik temu antara keduanya. Lebih dari itu, rujukan yang dijadikan sebagai sandaran memiliki kesamaan, yakni *kutub al-tafsir, kutub al-hadis,* dan juga *kutub al-fiqh.*

Penulis tertarik menggunakan teori yang al-Ghazali dalam menjembatani hal ini, yakni teori *maslahah mursalah.* al-Ghazali mengklasifikasi *maslahat* menjadi 3 bagian[15] : 1) Maslahat Mu'tabarah, yakni maslahat yang langsung berkesesuaian dengan *nash agama,* 2) *Maslahat Mulghah* adalah kemaslahatan yang dinilai batal karena tidak berkeseuaian dengan dalil-dalil agama, 3) *Maslahat Mursalah* adalah maslahah yang tidak ditemukan dalil pembenar atau pembatalnya.

Dalam hal ini terdapat beberapa poin yang bisa dijadikan sebagai jalan bersama dalam memunculkan sebuah rekomendasi putusan, di antaranya ialah ;

1) Cacat dan Sakit

Hewan yang hendak dijadikan sebagai hewan kurban harus terhindar dari ragam cacat yang telah ditetapkan dalam agama, sebagaimana hadis riwayat Ibn Majah berikut :

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ وَأَبُو دَاوُدَ وَابْنُ أَبِي عَدِيٍّ وَأَبُو الْوَلِيدِ قَالُوا حَدَّثَنَا شُعْبَةُ سَمِعْتُ سُلَيْمَانَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ سَمِعْتُ عُبَيْدَ بْنَ فَيْرُوزَ قَالَ قُلْتُ لِلْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ حَدِّثْنِي بِمَا كَرِهَ أَوْ نَهَى عَنْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ الْأَضَاحِيِّ فَقَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَكَذَا بِيَدِهِ وَيَدِي أَقْصَرُ مِنْ يَدِهِ أَرْبَعٌ لَا تُجْزِئُ فِي الْأَضَاحِيِّ الْعَوْرَاءُ الْبَيِّنُ عَوَرُهَا وَالْمَرِيضَةُ الْبَيِّنُ مَرَضُهَا وَالْعَرْجَاءُ الْبَيِّنُ ظَلْعُهَا وَالْكَسِيرَةُ الَّتِي لَا تُنْقِي قَالَ فَإِنِّي أَكْرَهُ

13 Taj al-Din 'Abd al-Wahab ibn 'Ali ibn Abd al-Kufi al-Subki, *al-Asybah wa al-Nazhair,* (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991), h. 27

14 Syaikh Muhammad Mustafa Al-Zuhaily, *Al-Qawaid Al-Fiqhiyyah wa Tathbiqatiha Fi Al-Mazahib Al-Arba'ah*, (Software: Maktabah Syamilah Ar-raudah v.3.61, 2014), j. 2, h.718.

15 Al-Ghazali, *al-Mustasfa,* (Bairut : Dar al-Fikr, t.t.), 284-286

أَنْ يَكُونَ نَقْصٌ فِي الْأُذُنِ قَالَ فَمَا كَرِهْتَ مِنْهُ فَدَعْهُ وَلَا تُحَرِّمْهُ عَلَى أَحَدٍ[16]

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Basysyar telah menceritakan kepada kami Yahya bin Sa'id dan Muhammad bin Ja'far dan Abdurrahman dan Abu Daud dan Ibnu Abu 'Adi dan Abu Al Walid mereka berkata; telah menceritakan kepada kami [*Syu'bah*] *saya mendengar Sulaiman bin Abdurrahman berkata; saya mendengar 'Ubaid bin Fairuz berkata, "Saya berkata kepada* [*Al Barra` bin 'Azib, "Bacakanlah kepadaku hadits tentang apa yang dibenci atau dilarang oleh Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam dari hewan kurban! " Al Barra` menjawab, "Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda seperti ini -sambil memperagakan dengan tangannya, dan tanganku lebih pendek dari tangan beliau- beliau katakan: "Empat jenis yang tidak bisa dijadikan hewan kurban; hewan yang matanya buta sebelah dan kebutaannya itu nampak jelas, hewan yang jelas-jelas sakit, yang jelas-jelas pincangnya dan yang patah sumsumnya." Al Barra` berkata, "Aku sungguh membenci hewan yang cacat pada telinganya." Dia berkata, "Apa yang kamu benci tinggalkanlah dan janganlah kamu mengharamkannya kepada siapa pun juga."*

Hadis di atas secara tekstual menunjukkan tentang ragam cacat yang menyebabkan hewan tertentu dengan kendala cacat tidak bisa dijadikan sebagai hewan kurban. Ada beberapa poin penting tentang cacat yang ditegaskan dalam hadis di atas 1) Cacat pada bagian fisik, 2) Kondisi Sakit.

Dalam perihal cacat secara fisik terdapat celah masuk hukum *ijtihadi,* semisal pada hal masalah telinga yang ditanyakan al-Barra' pada Rasulullah Saw. jawaban yang diberikan kepadanya bisa bermakna ganda, dalam hal ini dalam istilah yang disebutkan dalam menjawab persolan multi paham disebut dengan *utf.* Seperti banyak atau sedikit, menjijikkan atau tidak. Terkait cacat yang diderita hewan para ulama berbeda pandangan dalam hal ini, seperti cacat pada tanduk, baik yang sampai mengeluarkan darah, atau hanya cuil sedikit[17]

Sedangkan dalam kondisi sakit belum ditemukan celah yang bisa menjadikan hewan tersebut bisa dinyatakan sah dijadikan hewan kurban. Lebih-lebih hewan terpapar virus yang berbahaya pada hewan-hewan sejenis disekitarnya. Oleh sebab itu, hewan dengan kondisi sakit sebagaimana sangat kecil kemungkinannya dicarikan dalih pembenar keabsahannya dijadikan sebagai hewan kurban.

Simpulan hukum dari MUI ataupun PBNU dalam hal hewan kurban ter-

16 Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah,* Hdis Nmr 3135

17 Ulasan-Ulasan tentang ragam pendapat tentang cacat yang ditolerir bisa dilihat dalam, al-Nawawi, *Syarah Muslim,* j. 13. H. 120,. Said Muhammad Ba'ali al-Hadlrami, *Busyro Karim Bisyarh Masa'il al-Ta'lim*, (Kairo, Dar Ibn al-Jauzi, 2016), 489 - 490

papar PMK bisa ditarik benang merah antara keduanya, yakni adanya celah cacat pada kuku kaki luka yang tidak sampai mengelupas dengan komentar Imam al-Syafi'I, Abu Hanifah dan *Jumhur* tentang kebolehan hewan patah tanduk meskipun sampai berdarah dijadikan hewan kurban.

Sedangkan hewan dengan kondisi sakit, konteks hadis pada saat itu bukan pada masa-masa pandemic atau dalam kondisi aman, sehingga mencari hewan sempurna sangat mudah dan tidak berpengaruh pada kondisi-kondisi yang lain, seperti perekonomian, seperti para peternak sapi dan juga pebisnis.

Realitas kondisi yang sama sekali berbeda dengan munculnya hadis sebagaimana ditegaskan di atas, tentu berpeluang untuk kembali dimunculkan pandangan progresif sebagai penanda bahwa agama bersifat fleksibel dan menjadi pelindung semua pihak. Artinya dengan diperbolehkannya hewan terpapar wabah dengan gejala ringan sebagai hewan kurban bisa dijadikan solusi bersama.

2) Mashlahah Mursalah

Fenomena baru menjadi basis ukuran dalam pemunculam hukum pada dasarnya ialah untuk mencapai ke-maslahatan, dalam hal ini penulis tertarik menjadikan konsep *maslahah mursalah* yang telah dikemukakan al-Ghazali dalam rangka mengungkap keputusan atas kepentingan kebaikan bersama.

Terdapat ragam catatan dalam menilai sesuatu yang terjadi adalah baik ataupun buruk. Di antara batasan-batasan yang harus tetap dijadikan sebagai pedoman ialah nas-nas agama, yakni al-Qur'an dan al-Sunnah. Dalam hal hewan dengan kasus PMK terdapat beberapa hal yang menjadi catatan penting, yakni tentang cacat dan sakit.

Dalam nas agama sebagaimana termaktub dalam hadis, bahwa "hewan dengan kendala sakit dan cacat tidak sah dijadikan hewan kurban", namun para mujtahid dengan melihat dalil yang lain, mengungkap celah atas *"aib"* pada hewan tersebut, yakni bahwa hewan dengan kendala cacat yang tidak sampai mengurangi daging dan harga, maka diperbolehkan dijadikan hewan kurban.

Uraian di atas yang membuka celah dicarikan alasan menunjukkan, bahwa level "*aib*" tentang hewan ialah bersifat *ijtihadi,* sehingga dalam hal ini masih membuka ruang diskusi tentang kebolehan hewan terdampak wabah, terlebih para ahli medis menyatakan bahwa daging dari hewan terpapar wabah sangat aman dikonsumsi oleh manusia.

Teori *maslahah mursalah* dalam hal ini tentu bisa digunakan, ada beberapa paparan argumentasi yang bisa dijadikan sebagai pembenar dan pembelaan atas rekomendasi dari MUI tentang sahnya hewan kurban terpapar wabah

gejala ringan.

Pertama ; Kesimpulan hukum dari hasil ijtihad para ulama menunjukan terbukanya ruang diskusi terkait cacat pada hewan kurban, sehingga situasi dan kondisi tertentu bisa berperan dalam pemunculan kesimpulan hukum terbaru,

Kedua : Temuan fakta bahwa hewan sakit bukan karena cuaca atau sakit biasa, melainkan wabah yang sulit dikendalikan, namun ada catatan medis tentang keamanan mengkonsumsi daging terpapar wabah. Dalam hal ini ada beberapa pihak yang bisa ditolong, yakni para petani dan pedangan dalam sector peternakan.

Dua bagian argumentasi tersebut bisa dijadikan sebagai alasan-alasan dalam pengentasan masalah yang mungkin berdampak pada beberapa pihak. Maslahah yang akan diperoleh dari simpulan sah-nya hewan terpapar wabah sebagai hewan kurban ialah

1. Kurban tetap terlaksana meski dengan pengawasan tim medis, sehingga perihal ibadah sunnah tetap ada, dan dapat dinikmati oleh warga yang berhak menerimanya,
2. Peternak, pedagang, dan sektor-sektor yang lain secara ekonomi tetap aman dan berjalan sebagaimana biasanya,
3. Menutup kran impor hewan yang dapat merugikan para petani lokal.

E. *Epilogh*

1. Berdasarkan uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa antara fatwa MUI dan PBNU memiliki perbedaan atas dasar perhitungan masing-masing komisi,
2. Rekomendasi fatwa MUI dan PBNU pada dasarnya masih bisa disatukan, dengan adanya celah *ijtihadi* tentang cacat pada hewan, sehingga fatwa antara MUI dan PBNU terkait hewan terpapar pada dasarnya saling melengkapi dan saling mengokohkan.

BIBLIOGRAFI

Al-Ghazali, *al-Mustasfa,* (Bairut : Dar al-Fikr, t.t.)

Fatwa MUI No. 32, Hukum Melaksanakan Ibadah Qurban Saat Kondisi Wabah PMK, h. 12

https://www.republika.co.id/berita/rdfvb6320/catatan-kritis-gus-nadir-soroti-fatwa-nu-dan-mui-soal-hewan-qurban-pmk , di akses pada 7 – 7 - 2022

https://distanpangan.baliprov.go.id/penyakit-mulut-dan-kuku-pmk/, diakses pada 7 -7 - 2022

https://news.detik.com/video/22061708 2/beda-pandangan-pbnu-dan-mui-soal-hukum-kurban-hewan-terjangkit-pmk-7 – 7 - 2022

https://www.undip.ac.id/post/24488/penyakit-mulut-dan-kuku-pada-hewan-ternak-dalam-pandangan-pakar-fpp-undip.html. Diunduh pada tanggal 8 – 7 - 2022

https://www.undip.ac.id/post/24488/penyakit-mulut-dan-kuku-pada-hewan-ternak-dalam-pandangan-pakar-fpp-undip.html. Diunduh pada tanggal 8 – 7 - 2022

https://www.unida.ac.id/artikel/meningkatkan-kewaspadaan-terhadap-penyakit-mulut-dan-ku-ku-pmk-pada-ternak, diakses tanggal 7 – 7 - 2022

Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah.*

Ibnu Qayyim Al Jauziyah. *I'lamul Muwaqi'in 'an Rabbil 'Alamin.* 1/49

Imam Asy-Syathibi mengungkapkan tentang syari'ah dan fungsinya bagi manusia seperti ungkapannya dalam kitab al-Muwwafaqat:

LBM PBNU PENYAKIT MULUT DAN KUKU

Sesungguhnya pembebanan syariat yang terjaga ini bukan tercipta untuk memasukkan manusia dalam kekangan agama. Namun ia ditetapkan bertujuan justru untuk mewujudkan kemashlahatan manusia itu sendiri di dunia dan Akhirat. As-Syathibi. *Al Muwafaqot* (*bab Al Muqaddimah*). *5*

Syaikh Muhammad Mustafa Al-Zuhaily, *Al-Qawaid Al-Fiqhiyyah wa Tathbiqatiha Fi Al-Mazahib Al-Arba'ah*, (Software: Maktabah Syamilah Ar-raudah v.3.61, 2014)

Taj al-Din 'Abd al-Wahab ibn 'Ali ibn Abd al-Kufi al-Subki, *al-Asybah wa al-Nazhair,* (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991),

Ulasan-Ulasan tentang ragam pendapat tentang cacat yang ditolerir bisa dilihat dalam, al-Nawawi, *Syarah Muslim*, j. 13. H. 120,. Said Muhammad Ba'ali al-Hadlrami, *Busyro Karim Bisyarh Masa'il al-Ta'lim*, (Kairo, Dar Ibn al-Jauzi, 2016)

NALAR FATWA-FATWA SOSIAL-EKOLOGIS MUI: KONSTRIBUSI PROGRESIF MAJELIS ULAMA INDONESIA TERHADAP FENOMENA PERUBAHAN IKLIM DI INDONESIA

Moh. Mufid
Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Email: moh.mufid@uin-suka.ac.id

Abstrak

Arikel ini bertujuan untuk membahas pijakan epistemologi fatwa sosial-ekologis MUI dan kontribusinya dalam merespon fenomena *climate change*. Krisis lingkungan dewasa ini bukan lagi menjadi ancaman bagi bumi, tetapi telah menjadi kenyataan. Perubahan iklim yang terjadi dalam skala nasional maupun global menyisakan dampak negatif bagi kehidupan penduduk bumi. Salah satu sebab terjadinya krisis lingkungan adalah sikap manusia yang tidak ramah terhadap lingkungan. Manusia sebagai duta Tuhan di bumi bersikap sewenang-wenang dalam memanfaatkan potensi sumberdaya alam secara destruktif dan eksploitatif. Oleh karena itu, dibutuhkan panduan moral-etik religius bagi umat Islam dalam interaksinya dengan lingkungan sekitarnya. MUI sebagai badan otoritas keagaaman telah berkontribusi dalam mengatasi krisis lingkungan dan perubahan iklim dalam perspektif normatif-etik religius. Fatwa-fatwa sosial-ekologis yang diterbitkan MUI mampu mendorong sikap dan perilaku umat Muslim Indonesia menjadi sadar lingkungan (*eco-literacy*). Secara epistemologis, fatwa-fatwa sosial-ekologis MUI berpijak pada penalaran maqāṣid syarī'ah melalui analisis maslahat-mafsadat. Pendekatan yang digunakan dalam menemukan nilai spirit konservasi lingkungan berpijak pada naṣṣ qaṭ'ī, metode qaulī dan manhajī. Ketiga sumber pengetahuan ini diformulasikan dalam suatu produk fatwa-fatwa sosial-ekologis sebagai respon terhadap krisis lingkungan yang menjadi diskursus global dewasa ini. Dalam konteks ini, fatwa MUI dapat berfungsi sebagai *a tool of social control* (alat kontrol sosial) dan *a*

tool of social engineering (*alat rekayasa sosial*) *bagi masyarakat muslim Indonesia.*

Kata Kunci: Fatwa, Sosial-Ekologis, MUI, dan Perubahan Iklim

Pendahuluan

Disadari atau tidak, doktrin agama dan kepercayaan memiliki peran penting dalam merespon fenomena krisis lingkungan yang menjadi diskursus global dewasa ini.[1] Hal itu karena agama diklaim mampu mengubah perilaku 6,7 miliar dari jumlah penduduk dunia dalam upaya mitigasi perubahan iklim. Hal yang sama diungkap Seyyed Hossein Nasr seorang cendikiawan Muslim kontemporer.[2] Menurutnya, doktrin Islam memiliki pengaruh besar dalam membentuk karakter dan perilaku masyarakat Muslim. Bahkan, menurutnya, umat Islam akan lebih tergerak untuk bersikap ramah lingkungan sebab seruan atau dorongan dari tokoh agama yang berpengaruh.

Minimal ada tiga alasan mendasar mengapa Islam Indonesia dapat berkontribusi dalam proses mitigasi perubahan iklim dunia. *Pertama,* Islam memiliki konstituen yang jelas dan besar. Misalnya, di Indonesia ada sekitar 207 juta orang pengikut Islam. Ini berarti Indonesia menjadi salah satu negara dengan populasi terbesar dunia yang lebih dari 87% penduduknya adalah umat Muslim.[3] Jadi, masyarakat Muslim Indonesia dapat diharapkan mampu memberikan sumbangsih signifikan dalam upaya mitigasi perubahan iklim secara aktif sesuai ajaran Islam.

Kedua, Islam memiliki kitab suci berupa al-Qur'an dan tafsir keagamaannya seperti fikih dan tafsir. Banyak ayat-ayat di dalam kitab suci yang secara jelas dan tegas mengajak pengikut agama Islam untuk berperilaku ramah lingkungan dan mencegah bersikap eksploitatif dan destruktif.[4] Karena itu, umat Islam sebagai bagian dari penduduk bumi harus turut bertanggungjawab terhadap keberlangsungan dan keberlanjutan bumi. Ironisnya, justru negara-negara berpenduduk Muslim tercatat sebagai penyumbang emisi terbesar dan polusi udara yang paling buruk di dunia.

Ketiga, doktrin Islam memiliki kemampuan untuk "menjinakkan" gaya hidup. Dewasa ini, krisis lingkungan lebih disebabkan oleh ketamakan dan has-

1 Terkait wacana peranan agama dalam menjalankan fungsi spiritualnya menjaga lingkungan, baca selengkapnya pada Bron Taylor, *Dark Grees Religion, Nature Spirituality and the Planetary Future.* (London:University of California Press, 2010).

2 Seyyed Hossein Nasr, *Relegion and The Order of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 191.

3 https://www.indonesia.go.id/profil/agama diakses, 1 Juli 2020.

4 Dede Rodin, "Al-Quran dan Konservasi Lingkungan: Telaah Ayat-ayat Ekologis", *Al-Tahrir*, Vol. 17, No. 2 (November 2017): 391-410.

rat umat manusia dalam mengejar pertumbuhan dan konsumsi. Oleh karena itu, umat Islam harus mengubah gaya hidupnya sesuai doktrin al-Quran dalam berperilaku hemat dan tidak *isrāf* (berlebih-lebihan) dalam memanfaatkan potensi sumberdaya alam secara wajar dan bijaksana. Hal ini agar dapat mengurangi potensi kerusakan lingkungan yang berdampak pada perubahan iklim.

Dalam konteks ini, MUI sebagai institusi keagamaan yang memiliki otoritas untuk menerbitkan fatwa keagamaan[5] turut bertanggung jawab dalam mencerahkan dan mengedukasi masyarakat agar lebih peduli terhadap lingkungan. Dengan demikian, kesadaran masyarakat terhadap fenomena perubahan iklim diharapkan semakin meningkat,[6] sehingga umat Muslim dapat merespon persoalan perubahan iklim secara kolektif dengan mengubah paradigma dalam berinteraksi social-ekologis yang lebih apresiatif terhadap lingkungan, bukan lagi bersifat eksploitatif dan destruktif. Pada titik ini, pendekatan agama melalui kontekstualisasi penafsiran teks-teks keagamaan tentang isu-isu lingkungan menjadi sangat urgen dan relevan untuk didiskursuskan secara massif.[7]

Artikel ini berargurmen bahwa Majelis Ulama Indonesia sebagai institusi keagamaan yang independen memiliki peran strategis dalam membina masyarakat Muslim melalui fatwa-fatwa yang ramah lingkungan dan berwawasan pro-lingkungan untuk membangun kesadaran dan kepedulian masyarakat terhadap lingkungan. Selain itu, landasan epistemologi fatwa hukum berwawasan lingkungan harus berpijak pada landasan moral-etik doktrin Islam berupa sumber-sumber hukum yang otoritatif dalam Islam agar diterima masyarakat secara sadar dan tanpa paksaan sebagai bagian dari manifestasi kesalehan personal dan kesalehan sosial.

Dengan demikian, artikel ini fokus membahas seputar *kajian landasan epistemologis fatwa-fatwa berwawasan pro lingkungan dan* kontribusi penting MUI sebagai institusi keagamaan yang memiliki otoritas untuk menafsirkan doktrin keislaman dalam mengedukasi masyarakat Muslim agar turut berperan positif dalam upaya mitigasi perubahan iklim. Otoritas MUI diharapkan mampu memberikan sumbangsih pemikiran untuk membentuk perubahan

5 Mumung Mulyati, "Kontribusi MUI dalam Pengembangan dan Penerapan Hukum Islam di Indonesia", *Al-Maslahah: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial Islam*, Vol. 07, No. 1, (Agustus 2019), 84.

6 Menurut Capra, peningkatan kesadaran manusia terhadap lingkungan harus dimulai dari adanya pergeseran paradigma dari materialistik-positivistik menuju paradigma holistik-integralistik. Oleh sebab itu, nilai etik spiritulistik harus menjadi basis doktrin Islam yang ramah lingkungan. Lihat, Fritjof Capra and Robert March, "The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture," *Physics Today* 35, No. 11 (1982), 54.

7 Mujiyono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif Alqur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), 16.

social masyarakat melalui penetapan fatwa (hukum) kontemporer. Di sinilah, sejatinya fungsi hukum Islam (fatwa) sebagai *a tool of social control* (kontrol sosial) dan *a tool of social engineering* (*rekayasa sosial*) *dalam konteks Indonesia.*[8]

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian library research dengan data primernya berupa produk hukum berupa fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia (*MUI*) *yang berwawasan lingkungan. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan filosofis. Pendekatan ini selanjutnya digunakan untuk menganalisis landasan epistemologi fatwa-fatwa sosial-ekologis Majelis Ulama Indonesia.*

MUI, Krisis Lingkungan dan Perubahan Iklim

Realitas ekologis secara nasional maupun global mengalami fase yang menghawatirkan.[9] Fakta ini akan tidak bisa dipungkiri berimplikasi pada keberadaan bumi sebagai tinggal manusia, hewan, tumbuhan dan makhluk hidup lainnya. Manusia modern saat ini sedang melakukan perusakan secara perlahan, tetapi nyata terhadap sistem lingkungan yang menopang kehidupannya. Alam telah diperlakukan layaknya "pelacur" yang terus-menerus dieksploitasi secara berlebihan dan tanpa tanggungjawab.[10]

Akibat terjadinya kerusakan ekologis tersebut berbagai bencana melanda seperti banjir, erosi, sedimentasi, longsor hingga kelangkaan air bersih di berbagai wilayah di Indonesia.[11] Selain itu, polusi udara, pemanasan global, perubahan iklim hingga punahnya hewan langka juga tidak bisa dihindari sebagai krisis yang mengancam kehidupan umat manusia dan makhluk hidup di bumi.[12]

Perubahan iklim juga telah berkontribusi dalam perubahan keseimbangan ekosistem di bumi. Kondisi ini disebabkan perubahan pada siklus hidrologi sebagai akibat rendahnya kemampuan bumi dalam meresap dan menyimpan

8 Ashadi L. Diab, " Peranan Hukum Sebagai Social Control, Sosial Enggineering dan Sosial Welfare", *Jurnal Al-'Adl*, Vol. 7 No. 2, (Juli 2014).

9 Samedi, "Konservasi Keanekaragaman Hayati di Indonesia: Rekomendasi Perbaikan Undang-undang Konservasi", *Jurnal Hukum Lingkungan*, Vol. 2 Issue 2, (Desember 2015), 1.

10 Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1976), 18.

11 Raditya Jati dan Mohd. Rabi Amri (ed), *Resiko Bencana Indonesia*, 30. https://inarisk.bnpb.go.id/pdf/Buku%20RBI_Final_low.pdf

12 "ntuk mengetahui isu tentang *global warming* dan *climate change* secara lebih detail dan mendasar, silahkan baca: Mark Maslin, *Global Warming: A Very Short Introduction*, (London: Oxford University Press, 2004).

air. Itu sebabnya siklus cuaca pun menjadi tidak menentu dan mempengaruhi hasil pertanian.[13] Selain itu, krisis ekologis yang berimplikasi pada kenaikan suhu bumi akan berdampak pada tingginya temparatur bumi disebabkan menumpuknya gas-gas rumah kaca di lapisan atmosfir bumi sehingga mempengaruhi panas bumi yang mengancam berbagai aspek kehidupan umat manusia.[14]

Ironisnya, berdasarkan hasil kajian *Intergovermental Panel on Climate Change* (IPCC) menunjukkan bahwa permukaan bumi mengalami kenaikan suhu rata-rata mencapai 0.74 ± 0.18 °C (1.33 ± 0.32 °F) dalam seabad terakhir. Peningkatan suhu rata-rata dunia semakin tinggi dan dalam dua puluh tahun terakhir dunia telah mengalami tingkat panas yang tidak pernah dialami planet bumi. Bahkan, pada tahun 2010 lalu, *NASA's Goddard Institute for Space Studies* (GISS) melaporkan bahwa "10 tahun terpanas" dalam sejarah bumi terjadi pada tahun 1990, 1998, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008. Pada tahun 2014, NASA kembali melaporkan bahwa tahun 2013 menyamai rekor panas bumi pada tahun 2008.[15] Kenaikan suhu tersebut diduga diakibatkan oleh efek rumah kaca yang menjadi tren gaya hidup manusia modern. Fenomena ini, tentu saja, menjadikan eksistensi bumi semakin mengkhawatirkan bagi kelangsungan hidup umat manusia itu sendiri.[16]

Majelis Ulama Indoenesia sebagai lembaga fatwa yang memiliki otoritas dalam menerbitkan fatwa-fatwa ekologis telah memberikan respon yang progresif. Hal itu dapat dilihat dari lahirnya beberapa fatwa yang ramah lingkungan sebagai jawaban atas fenomena krisis lingkungan yang semakin hari semakin mengkhawatirkan. Oleh sebab itu, tidak heran, jika MUI telah membangun kerjasama kepada berbagai pihak untuk memberikan pencerahan kepada masyarakat dalam meningkatkan ecoliteracy, sehingga mampu membangun budaya sadar lingkungan di tengah-tengah masyarakat. Fatwa-fatwa ekologis tersebut, juga sebagai upaya untuk mendukung pembangunan berkelanjutan yang ramah lingkungan.17

Secara kelembagaan, Majelis Ulama Indoensia memiliki perhatian serius dalam merespon krisis lingkungan hidup di Indoensia. Oleh sebab itu, Majelis

13 Hayu S. Prabowo, *Peran Majelis Ulama Indonesia dalam Perubahan Iklim*, Opini Online dalam https://mui-lplhsda.org diakses, 1 Juli 2019.

14 Deni Bram, Mumu Muhajir, Melly Setiawati, *Dinamika Wacana Perubahan Iklim dan Keterkaitannya dengan Hukum dan Tenurial di Indonesia: Sebuah Kajian Kepustakaan,* (Jakarta: Epistema Institute, 2013).

15 Laode M. Syarif dan Andri G. Wibisana (ed), *Hukum Lingkungan: Teori, Legislasi dan Studi Kasus*, 15 https://www.academia.edu/38939263/Hukum_Lingkungan_Teori_Legislasi_dan_Studi_Kasus

16 Ahmad Asroni, "Islam dan Pemanasan Global", *Jurnal Aplikasi Ilmu-Ilmu Agama*, Vol. IX, No.1 (Juni, 2008), 35.

17 Sofi Mubarok dan Muhammad Afrizal, "Islam dan Sustainable Develeopment: Studi Kasus menjaga Lingkungan dan Ekonomi Berkeadilan", *Dauliyah*, Vol. 3, No. 1, (January 2018), 129-146.

Ulama Indoensia membentuk lembaga otonom yang concern dalam merespon perubahan iklim dalam wadah "Lembaga Pemulihan Lingkungan Hidup dan Sumber Daya Alam". Secara praktik, lembaga ini berperan untuk memberikan tuntunan dan bimbingan kepada umat Islam, khususnya dalam program kepedulian perubahan iklim melalui kegiatan untuk lingkungan masjid dan pesantren dalam bentuk program eco-masjid dan eco-pesantren serta pemberdayaan usaha mikro kecil melalui program green economy.[18]

Konstribusi Progresif MUI: Gagasan Fatwa-Fatwa Sosial-Ekologis

Kegelisahan para cendikiawan Muslim dunia terhadap fenomena krisis lingkungan, sejatinya, sudah tampak pada agenda bertajuk *The International Islamic Climate Change Syimposium* yang diselenggarakan di Turki pada 17-18 Agustus 2015.[19] Forum internasional yang melibatkan para tokoh dan ulama dari berbagai negara berhasil mendeklarasikan seruan mengenai urgensi umat muslim untuk peduli terhadap lingkungan sesuai ajaran moral-etik doktrin Islam. Dengan demikian, umat Islam diharapkan mampu menjadi teladan dalam berinteraksi dengan lingkungan secara ramah.

Selain itu, para tokoh dan ulama yang berkontrisbusi dalam deklarasi Islam untuk perubahan iklim menyadari bahwa krisis ekologis yang berakibat perubahan iklim tersebut disebabkan oleh ulah manusia yang tidak bertanggung jawab. Oleh sebab itu, Islam sebagai agama yang dipeluk oleh milyaran umat manusia diharapkan dapat berkontribusi dalam merespon krisis ekologis dengan memberikan pencerahan kepada masyarakat muslim akan pentingnya peduli terhadap lingkungan. Pada saat yang sama, deklarasi tersebut menunjukkan komitmen kuat dari perbagai kalangan untuk mengawal kebijakan publik di negara-negara berpenduduk muslim lebih berorientasi pada ramah lingkungan.

Dalam konteks inilah, bahwa salah satu instrumen yang dapat mengontrol perubahan sosial masyarakat adalah suatu produk aturan hukum.[20] Eksistensi fatwa sebagai suatu produk hukum yang dapat menjadi pedoman masyarakat dalam berinteraksi dengan lingkungan menjadi bagian yang sangat penting dalam kehidupan sosial keagamaan. Kaptein dalam tesisnya menegaskan bahwa otoritas keagamaan dalam suatu masyarakat dapat membentuk

18 https://mui-lplhsda.org/peran-majelis-ulama-indonesia-dalam-perubahan-iklim/ diakses 1 Februari 2021.

19 https://www.unep.org/news-and-stories/speech/international-islamic-climate-change-symposium diakses 2 Februari 2021.

20 Nazaruddin Lathif, "Teori Hukum sebagai Sarana/Alat untuk Memperbaharui atau Merekaya Masyarakat", *Pakuan Law Review* Volume 3, Nomor 1, (Januari-Juni 2017), 78.

paradigma melalui formulasi fatwa termasuk fatwa-fatwa ekologis. Hal itu, karena publik masih menganggap bahwa konsensus tokoh agama yang termanifestasi dalam suatu produk fatwa memiliki otoritas bagi masyarakat luas.[21] Oleh karena itu, hubungan fatwa dan problematika kehidupan masyarakat secara kongkrit, urgensi fatwa tidak sekadar sebagai rujukan bagi masyarakat, tetapi fatwa juga sebagai rekaman historis yang menjadi sumber sejarah social dari suatu komunitas pada zaman tertentu.

Pada titik ini, sejatinya, fatwa-fatwa MUI bernuansa lingkungan hidup sangat urgen sebagai respon terhadap persoalan *global warming* yang berdampak pada terjadinya *climate change*. Sebagaimana diketahui bahwa fenomena *global warming* dan perubahan iklim ini berdampak secara signifikan bagi kehidupan umat manusia di bumi tanpa terkecuali. Oleh sebab itu, MUI telah berkontribusi secara aktif dalam memberikan edukasi masyarakat demi meningkatkan kesadaran terhadap lingkungan untuk mengurangi dampak perubahan iklim yang semakin mengancam eksistensi makhluk hidup di bumi.

Otoritas Majelis Ulama Indonesia dalam memberikan panduan hukum Islam telah berkontribusi dalam kehidupan sehari-hari bagi masyarakat Muslim Indonesia. Meskipun, lembaga fatwa ini dalam perjalanannya mengalami pasang-surut dan pergeseran orientasi dimana era orde baru dan pasca reformasi kecenderungan pemikiran MUI oleh sebagian peneliti dianggap terjadi kemunduran karena lebih konservatif.[22] Akan tetapi, tidak dipungkiri bahwa MUI secara kelembagaan, merupakan kumpulan para ulama, dai dan tokoh agama otoritatif dari berbagai organisasi masyarakat Islam mampu menjawab dan merespon problematika keummatan, termsuk dalam isu social-ekologis. Responsivitas MUI dapat dilihat dari fatwa-fatwanya yang bernuansa ramah lingkungan sebagai pedoman masyarakat dalam berinteraksi dengan lingkungan.[23]

MUI sebagai salah satu lembaga fatwa di Indonesia -selain lembaga

21 Niki Alma Febriana Fauzi, "Fatwa di Indonesia: Perubahan Sosial, Perkembangan, dan Keberagaman, *Jurnal Novelty* Vol 8 No. 1 (Februari 2017), 107-121.

22 Moch. Nur Ichwan dan Nina Mariani Noor, "Arah Baru Majelis Ulama Indonesia (MUI)" dalam Noorhaidi (ed), *Ulama dan Negara-bangsa: Membaca Masa Depan Islam Politik di Indonesia* (Yogyakarta: PusPIDeP, 2019), 73.

23 Sebagai lembaga yang memiliki otoritas keagamaan untuk memberikan nasihat agama kepada masyarakat, MUI, sebagaimana tercantum dalam peraturan organisasinya, mengatakan bahwa Majelis Ulama Indonesia memiliki kewenangan untuk mengeluarkan fatwa tentang isu-isu syariah secara umum, baik di bidang keimanan, syariat, hubungan sosial, akhlak, budaya, dan lingkungan, dengan selalu menjunjung tinggi prinsip-prinsip kebenaran dan kemurnian praktik keagamaan oleh umat Islam di Indonesia. Lihat, Fachruddin Majeri Mangunjaya dan Gugah Praharawati, "Fatwas on Boosting Environmental Conservation in Indonesia, *Relii gions* 2019, *10*(10), 570; **https://doi.org/10.3390/rel10100570**

Bahtsul Masail dan Majelis Tarjih yang sangat responsif dalam mengatasi krisis lingkungan hidup secara normatif. Responsivitas MUI itu antara lain termanifestasi dalam gagasan fatwa-fatwa MUI yang pro terhadap lingkungan. Di antara fatwa MUI terkait lingkungan hidup antara lain: *Pertama,* fatwa tentang pertambangan ramah lingkungan yang tertuang dalam Fatwa MUI Nomor 22 tahun 2011; *kedua,* fatwa tentang Pelestarian satwa langka untuk menjaga keseimbangan ekosistem yang tertuang dalam fatwa MUI Nomor 04 tahun 2014; *ketiga,* fatwa tentang pengelolaan sampah untuk mencegah kerusakan lingkungan yang tertuang dalam fatwa MUI nomor 41 tahun 2014; *keempat,* fatwa tentang hukum pembakaran hutan dan lahan serta pengandaliannya yang tertuang dalam fatwa MUI Nomor 30 tahun 2016.

Secara historis, fatwa MUI Nomor 22 tahun 2011 tentang Pertambangan Ramah Lingkungan dilatarbelakangi oleh fenomena eksplorasi batubara yang destruktif. Fatwa MUI menyatakan bahwa proses eksplorasi dan eksploitasi sumberdaya alam harus memperhatikan aspek kelestarian dan keseimbangan lingkungan hidup agar tidak menimbulkan kerusakan lingkungan (mafsadat). Fatwa lain, misalnya, Fatwa Nomor: 04 Tahun 2014 Tentang Pelestarian Satwa Langka untuk Menjaga Keseimbangan Ekosistem dilatarbelakangi oleh fenomena banyaknya satwa langka seperti harimau, badak, gajah, orangutan dan berbagai jenis reptile, mamalia dan aves tarancam punah akibat ulah perbuatan manusia. Padahal, seluruh makhluk hidup, termasuk satwa langka tersebut berhak untuk dilindungi dan dilestarikan demi menjaga keseimbangan ekosistem dan kemaslahatan manusia secara berkelanjutan.

Sementara itu, fatwa MUI Nomor 47 Tahun 2014 tentang Pengelolaan Sampah untuk Mencegah Kerusakan Lingkungan, sejatinya, menjawab problematika sampah yang menjadi persoalan nasional yang berdampak buruk bagi kehidupan social, ekonomi, kesehatan dan lingkungan. Demikian halnya, fatwa MUI Nomor: 30 tahun 2016 tentang hukum pembakaran hutan dan lahan serta pengandaliannya sebagai respon terhadap maraknya pembakaran hutan dan lahan gambut untuk dikonversi menjadi rumah hunian atau perkebunan kelapa sawit dan lainnya.

Oleh karena itu, MUI dalam upaya mengatasi krisis lingkungan telah berkontribusi berharga, sehingga fatwa-fatwa kontemporer ramah lingkungan (fatwa-fatwa social-ekologis) dapat menjadi rujukan dan moral etis bagi masyarakat Muslim di Indonesia. Dengan begitu, diharapkan kepedulian masyarakat terhadap lingkungan semakin meningkat menjadi masyarakat yang sadar lingkungan (*eco literacy*). Lebih dari itu, Muslim Indonesia juga dapat berkontribusi secara aktif-responsif dalam upaya mitigasi perubahan iklim demi penyelamatan kosmos dan sumberdaya alam yang berkelanjutan.

Nalar *Maqāṣidi* sebagai Basis Epistemologi Fatwa-Fatwa Sosial-Ekologis

Term *maqāṣidī* berasal dari kata maqasid yang merupakan bentuk prular dari kata maqsad yang berarti maksud, tujuan dan niat. Secara terminologis, *maqāsidī* sebagai metode berpikir dalam menerapkan maqāsid syarī'ah. Sementara itu, *maqāṣid syarī'ah* sendiri dapat dipahami sebagai tujuan atau maksud di balik suatu produk hukum.[24]

Istilah *maqāsid* sendiri, sejatinya, merupakan term yang popular di kalangan fukaha abad modern. Istilah lain yang memiliki korelasi adalah *masālih* atau kemaslahatan sebagai kepentingan publik. Itu sebabnya, tidak heran sebagian pakar Ushul fikih abad pertengahan semisal al-Juwainī lebih cenderung menggunakan istilah *al-masālih al-āmmah* ketimbang istilah *maqāsid*.[25] Meskipun dalam perkembangan filsafat hukum Islam, istilah *maqāsid* dewasa ini lebih sering digunakan dalam diskursus wacana fikih progresif.

Nalar *maqāṣid syarī'ah* secara substansial, sejatinya, terangkum dalam *legal maxim: jalb al-maṣāliḥ wa dar'u al-mafāsid.* Kaidah ini bisa dipahami bahwa tujuan inti syariat adalah meraih kemaslahatan dan menghindari kerusakan. Konsepsi syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*) yang identik dengan kemaslahatan manusia ini terus mengalami elaborasi. Salah satu konsep dasar dalam pemikiran maqasidi adalah konsep *al-kulliyāt al-khams.* Menurut para pakar, al-Raisunī misalnya mengklaim bahwa konsep tersebut bukan sesuatu yang baku, akan tetapi terbuka untuk dielaborasi dan dikembangkan sesuai dengan tuntutan zaman dan kompleksitas problematikan tantangan global. Hal tersebut, senada dengan penegasan Sattar dalam salah satu karnyanya yang menyatakan bahwa *al-kulliyāt al-khams* ini bukan sesuatu yang qat'ī, melainkan hasil ijtihad para ulama yang terbuka untuk direvisi dan dikembangkan.[26]

Tokoh lain, yang juga memiliki gagasan yang hampir sama adalah Abd al-Majīd al-Najjār. Melalui karnya yang berjudul *"Maqāṣid al-Syarī'ah bi Ab'ād Jadīdah"* al-Najjar berargumen bahwa konsep *kulliyāt al-khams* klasik tidak mampu merespon dinamika perkembangan dan kompleksitas problematika kontemporer, sehingga konsep tersebut harus direkonstruksi agar cakupannya lebih luas dan fleksibel. Tentu saja, agenda rekonstruksi *kulliyāt al-khams* bukan bermaksud membuang konsep klasik, tetapi lebih pada upaya untuk mengelaborasi secara berkelanjutan dengan model penalaran filosofis yang

24 Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqashid Syariah* terj. (Bandung: Mizan, 2015), 32.

25 Abd al-Mālik al-Juwainī, *Ghiyās al-Umam fi Iltiyās al-Ẓulām* (Qatar: Wazarah al-Syu'ūn al-Dīniyah, 1400H), 253.

26 Abū Sattār Abū Gudah, *al-Bī'ah wa al-HuffāzAlaihā Min Manz}ūri Islāmī* (Makalah Muktamar Internasional Ke-19 di Emirat), 3.

diharapkan mampu meresponpon tantangan zaman. Bagi al-Najjār, konsep *kulliyāt al-khams* bukan konsep yang *limited*, tetapi harus diletakkan pada bingkai kerangka penalaran yang lebih luas jangkauannya.[27]

Argumen Jamāl al-Dīn Aṭiyah dalam karyanya "*Nahwa Taf'īl Maqāṣid al Syarī'ah* tentang pentingnya pengembangan konsep *kulliyāt al-khams* adalah bahwa mengingat problematika yang dihadapi umat Islam dewasa ini semakin kompleks, sehingga pembatasan hanya terhadap lima prinsip pokok (menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta) di atas menjadi didiskursuskan ulang. Aspek penting yang menjadi diskursus di kalangan para pemikir Muslim kontemporer adalah masalah *hifẓ al-bī'ah* (pelestarian lingkungan). Padahal secara normatif, perhatian terhadap isu ekologis untuk mengatasi krisis lingkungan ini mendapatkan pijakan kuat dari al-Qur'an, selain fakta empiris juga mengindikasikan bahwa kerusakan lingkungan menuntut dengan cepat perhatian yang sangat serius dari doktrin keagamaan.[28]

Dalam konteks inilah, al-Najjār mengklaim bahwa aspek perlindungan terhadap lingkungan merupakan diskursus yang sangat urgen di era terjadinya krisis ekologis yang semakin akut dan kompleks. Oleh karena itu, ia menempati peran yang strategis dalam doktrin agama demi untuk menyelamatkan kosmos. Menurut Al-Najjār konsep perlindungan terhadap lingkungan (*hifẓ al-bī'ah*) menjadi empat nilai yang harus diperhatikan: *pertama, hifẓ al-bī'ah min al-itlāf, kedua, hifẓ al-bī'ah min al-talawwus*, *ketiga, hifẓ al-bī'ah min farṭ al-istihlāk*, *keempat, hifẓ al-bī'ah bi al-tanmiah*.[29] Empat nilai doktrin Islam di atas, meniscayakan adanya komitmen umat Islam dalam merealisasikan misi utama diciptakannya umat manusia sebagai pemakmur bumi (*khalīfah fi al-arḍ*).

Dalam konteks ini pula, MUI sebagai lembaga pencetus fatwa-fatwa kontemporer membutuhkan pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam produk fatwanya. Lebih spesifik, *maqāṣid al-syarī'ah* dapat digunakan sebagai pisau analisis dalam istimbat hukum di bidang fikih ramah lingkungan. Fatwa MUI yang berbasis *maqāṣid al-syarī'ah* dapat disebut *produk* fatwa *maqāsidī*. Model fatwa semacam ini merupakan perpaduan antara metode induktif-deduktif yang juga dapat disebut sebagai ijtihad integratif-holistik.

Dalam bahasa Nūr al-Dīn Mukhtār al-Khādimī ijtihad model ini disebut *al-ijtihād al-maqāṣidi*. Bagi al-Khādimī, *ijtihād maqāṣidi* bukan berarti meninggalkan teks-teks keagamaan baik Al-Qur'an maupun hadis, tetapi justru secara

27 Abd al-Majīd al-Najjār, *Maqāṣid al-Syarī'ah bi Ab'ād Jadīdah* (Cet. II; Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2008), 51.

28 Jamāl al-Dīn Aṭiyah, *Naḥwa Taf'īl Maqāṣid al-Syarī'ah* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1997), 79.

29 Abd al-Majīd al-Najjār, *Maqāṣid al-Syarī'ah bi Ab'ād Jadīdah* (Cet. II; Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2008), 233.

aplikatif, ijtihad *maqāṣid al-syarīʿah* akan menuju pada penguatan terhadap teks.[30] Dalam tataran ini, model penalaran *ta'līlī* dapat digunakan sebagai pisau analisis dalam menalar dan melacak *'illat* untuk menemukan tujuan syariat (*maqāṣid al-syarīʿah*) yang terkandung di dalam suatu teks. Al-Raisūnī dalam bukunya, juga menyebutkan empat metode penemuan *maqāṣid al-syarīʿah*, yang salah satunya adalah *i'tibār 'ilal al-amr wa al-nahyi* (mempertimbangkan *'illat* perintah dan larangan dalam teks).[31]

Beberapa fatwa MUI yang bernuansa ramah lingkungan, sejatinya, sarat dengan pendekatan di atas. Model penalaran *maqāṣid al-syarīʿah* ini, diharapkan mampu menghasilkan produk fatwa-fatwa kontemporer yang akomodatif dan solutif dengan mempertimbangkan aspek sosiologis dan normatif sekaligus. Dengan demikian, fatwa MUI sebagai pedoman bagi masyarakat mampu memberikan konstribusi yang signifikan dalam proses perubahan sosial menuju masyarakat yang sadar lingkungan (*eco-literacy*).

Sebagai misal, fatwa MUI tentang pengelolaan sampah dipicu oleh rendahnya kesadaran masyarakat dalam mengelola sampah dan menjaga kebersiahan lingkungan sehingga menyebabkan peningkatan pencemaran lingkungan yang tidak dapat di hindari di berbagai wilayah. Oleh sebab itu, ketentuan hukum fatwanya harus mendorong masyarakat untuk peduli terhadap kebersihan lingkungan. Selain itu, pemangku kebijakan harus bertanggungjawab untuk mengelola sampah secara produktif dan inovatif untuk menghindari kemudharatan bagi masyarakat dan makhluk hidup lainnya. Pada titik ini, fatwa hukum mendaur ulang sampah menjadi barang yang berguna bagi peningkatan kesejahteraan umat adalah *wājib kifāyah*.[32]

Contoh fatwa lain, misalnya pertimbangan fatwa MUI tentang pertambangan ramah lingkungan. Sebagaimana diuraikan bahwa sumberdaya alam merupakan kekayan yang diberikan oleh Allah untuk dapat digunakan dan manfaatkan secara bertanggungjawab untuk kepentingan kesejahteraan dan dan kemaslahatn publik (*mashlahah 'ammah*) secara berkelanjutan. Oleh sebab itu, ketentuan hukumnya, MUI menetapkan bahwa setiap praktik penambangan sumberdaya alam hukumnya boleh dilakukan sepanjang untuk kepentingan kemaslahatan umum, tidak mendatangkan kerusakan dan ramah lingkungan.[33]

---

30 Nūr al-Dīn bin Mukhtār Khādimī, *Al-Ijtihād al-Maqāṣidī*: *Ḥujjiyatuhu, Ḍawābituhu, Majālātuhu,* (Doha: Wizārat al-Auqāf wa al-Syūʿun al-Islāmiyyah, 2005), I: 17.

31 Aḥmad al-Raisūnī, *Naḍariyah al-Maqāṣid Inda al-Imām al-Syāṭibī* (Maroko: al-Makhad al-Ālami li al-Fikr al-Islāmī, 1990), 170.

32 Lihat, Fatwa MUI Nomor 41 Tahun 2014 tentang Pengelolaan Sampah untuk Mencegah Kerusakan Lingg kungan, 7.

33 Lihat, Fatwa MUI Nomor 22 Tahun 2011 tentang Pertambangan Ramah Lingkungan, 13.

Penalaran-penalaran istinbāth hukum di atas, jelas mempertimbangan konsep maslahat dan mafsadat. Konsep maslahat-mafsadat itu kemudian diturunkan ke dalam suatu konklusi produk fatwa yang lebih aplikatif dan responsif. Secara normatif, fatwa-fatwa itu memiliki konsideran yang didukung berupa dalil-dalil teks keagamaan secara umum, yang secara sekunder relevan dengan konklusi hukum (fatwa) terkait masalah pertambangan, pelestarian satwa, pengelolaan sampah dan pembakaran hutan dan lahan.

Nalar *maqāṣid syarī'ah* dalam fatwa MUI termanefestasikan dalam tiga pendekatan sekaligus, pendekatan *naṣṣ qaṭ'ī*, pendekatan *qaulī* dan pendekatan *manhajī*. Pendekatan *naṣṣ qaṭ'i* dilakukan dengan berpegang kepada teks al-Quran atau hadis dalam menetapkan suatu masalah hukum yang sudah terdapat dalam teks al-Quran ataupun hadis secara eksplisit. Sebaliknya, jika tidak dijumpai dalam *naṣṣ* al-Quran maupun hadis, maka proses perumusan fatwa dilakukan dengan pendekatan *qaulī* dan *manhajī*.

Secara praktis, penalaran metode *qaulī* ini dilakukan untuk melacak "opini hukum" para ulama klasik dalam literatur-literatur fikih otoritatif. Jika ditemukan pendapat fukaha yang relevan dengan persoalan yang sedang dikaji, maka fatwa hukumnya dapat berpijak pada pendapat fukaha tersebut. Jikapun ditemukan, tetapi kurang relevan karena sulitnya dalam penerapan hukum (*ta'assur* atau *ta'aẓur al-a'māl*), maka perlu adanya kajian ulang secara mendalam dan komprehensif.

Berbeda halnya, jika fukaha klasik belum merespon terhadap masalah yang dimintakan fatwa dan juga tidak dapat dipenuhi oleh *naṣṣ qaṭ'ī* maka penetapan fatwa dilakukan melalui pendekatan *manhajī*, yakni dengan menggunakan metode *al-jamu wat taufīq, tarjīḥī, ilhāqī* dan *istinbāṭī*.[34] Dalam konteks inilah, MUI telah melakukan terobosan intelektual dengan pertimbangan maslahat dan mafsadat secara praktis dalam menentukan hukum yang relevan dengan pertimbangan-pertimbangan yang matang untuk menyelamatkan bumi dari krisis lingkungan.

Dengan demikian, fatwa-fatwa ekologis MUI sarat dengan pendekatan yang berbasis *maqāṣid syarī'ah*. Penemuan *maqāṣid syarī'ah* ini baik dilakukan melalui pendekatan pemahaman terhadap teks-teks *qat'i*, pendekatan *qaulī* maupun pendekatan *manhajī.* Pada intinya, MUI dalam menetapkan suatu produk fatwa bernuansa ramah lingkungan selalu mempertimbangkan aspek sosiologis dan normatif dengan analisis maslahat dan mafsadat. Dengan begitu, fatwa diharapkan relevan sesuai dengan kondisi sosial yang melingkupinya dan bersifat aplikatif-responsif.

34 Lihat, Surat Keputusan Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia Nomor: 596/MUI/X/1997 tentang Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia.

Membumikan Fatwa Sosial-Ekologis: Menuju *Eco-literacy* Masyarakat Muslim

Pertanyaan yang paling mendasar adalah apakah pasca diterbitkannya fatwa-fatwa MUI bernuansa ramah lingkungan kesadaran masyarakat semakin meningkat? Dengan kata lain, sejauh mana efektivitas fatwa-fatwa MUI ini dalam membentuk karakter dan perilaku masyarakat yang ramah lingkungan? Hal ini karena, sebagaimana diketahui bahwa fatwa MUI hanya bersifat normatif, himbauan dan tidak memiliki kekuatan hukum yang mengikat. Dengan demikian, MUI tidak memiliki daya paksa kepada masyarakat untuk melaksanakan substansi dan ketentuan hukum dalam produk fatwa.

Meskipun demikian, bukan berarti fatwa-fatwa MUI itu lemah dan tidak dapat dipatuhi. Justru eksistensi fatwa-fatwa sosial-ekologis MUI tersebut secara etis-religius menguatkan implementasi regulasi yang terkait dengan agenda-agenda pro lingkungan. Misalnya, UU No 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup, UU No 18 2008 tentang Pengelolaan Sampah, UU Nomor 1 Tahun 2014 tentang Pengelolaan Wilayah Pesisir dan Pulau-Pulau Kecil dan undang-undang lainnya.

Bertolak pada realitas di atas, sejatinya, tugas dan tanggung jawab MUI selanjutnya adalah membumikan secara massif produk fatwa-fatwa bernuansa ramah lingkungan kepada masyarakat. Menurut penulis, minimal ada dua strategi untuk membumikan fatwa-fatwa tersebut. *Pertama,* secara internal, MUI harus memaksimalkan Komisi Dakwah sebagai corong sekaligus mendorong para dai-dai untuk menyampaikan substansi fatwa kepada masyarakat, atau minimal memberikan materi-materi dakwah yang mengajak masyarakat untuk berperilaku ramah lingkungan.

Kedua, secara eksternal, MUI juga harus mendorong *stakeholder* lainnya yang terkait untuk dapat bekerjasama dalam upaya mensosialisasikan fatwa tersebut. Bahkan, MUI dapat mendorong dunia pendidikan untuk memasukkan nilai-nilai religiusitas Islam tentang kewajiban pelestarian lingkungan ke dalam kurikulum pendidikan. Pada titik ini, kurikulum berbasis wawasan pro lingkungan menjadi urgen untuk dirumuskan di dunia pendidikan sejak dini.

Dengan demikian, pendidikan ekologis (*al-tarbiyah al-bī'iyah*) dapat menjadi model pendidikan yang menanamkan nilai-niali normatif religius-ekologis yang dapat menumbuhkan sikap sadar dan peduli terhadap lingkungan. Di sinilah relevansi dan urgensi revitalisasi keilmuan di dunia pendidikan agar melahirkan kesadaran dan kesalehan ekologis di kalangan generasi muda. Kesadaran ekologis inilah yang menjadi bekal bagi generasi milenial untuk menjadi komunitas sosial yang "melek" lingkungan dan lebih bersikap apresi-

atif terhadap lingkungan, bukan lagi bersikap eksploitatif dan destruktif.

Di pihak yang lain, MUI sebagai institusi keagamaan yang berperan aktif membina masyarakat dalam bidang social keagamaan telah menginisiasi program-program yang berorientasi pada kepedulian lingkungan untuk mencegah terjadinya perubahan iklim secara massif, seperti program eco-masjid,[35] eco-pesantren bahkan pemberdayaan ekonomi melalui *green economy*.[36] Program-program ini sangat positif dan dapat dikembangkan secara massif di beberapa pesantren dan masjid, sehingga dampak positifnya dapat dirasakan lebih besar bagi masyarakat secara luas.

Sekali lagi, gagasan pendidikan ekologis ini akan mendorong generasi milenial untuk memiliki pandangan mendalam tentang makna spiritulitas Islam dari sekolah masing-masing sejak dini. Hal ini karena doktrin Islam secara normative terkandung nilai-nilai etik yang ramah terhadap lingkungan. Kondisi ini akan menjadi bekal peserta didik di masa mendatang dalam memahami kewajiban kolektif umat manusia untuk melestarikan lingkungan secara pro aktif dan berkelanjutan.

Kesimpulan

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa MUI dalam merumuskan fatwa-fatwa ekologis bertumpu pada nalar maqāṣid syarī'ah. Nalar maqāṣid ini berarti MUI menggunakan analisis manfaat dan mudarat atau maslahat dan mafsadat. Dalam konteks ini, MUI dalam menetapkan suatu produk fatwa dengan pendekatan naṣṣ qaṭ'i, pendekatan qaulī dan pendekatan manhajī. Secara praktis, MUI telah menjadikan ayat-ayat al-Qur'an maupun hadis sebagai sumber utama dalam penetapan produk fatwa. Selain itu, MUI juga menggunakan pendapat fukaha otoritatif dan penalaran filosofis terhadap problematika lingkungan hidup.

Kontribusi berharga MUI dalam merespon krisis lingkungan hidup adalah dengan menerbitkan fatwa-fatwa kontemporer bernuansa ekologis. Di antara fatwa-fatwa itu adalah fatwa tentang pertambangan ramah lingkungan; fatwa tentang pelestarian satwa langka untuk menjaga keseimbangan eko-

35 Program eco-masjid yang digagas MUI ini secara praktis merupakan ajakan untuk menyadari terhadap peran strategis masjid dalam berkontribusi untuk menekan laju perubahan iklim yang merupakan akibat dari krisis lingkungan. Program ini bertujuan untuk pengelolaan sumber daya air dan penggunaan energi terbarukan yang ramah lingkungan di masjid. Jika program ini dapat disosialisasikan secara masisif di masjid-masjid diharapkan mampu mengurangi tekanan perubahan iklim secara signifikan. Oleh sebab itu, dalam upaya merespon krisis lingkungan ini, peran umat Islam melalui masjid sangat besar dan potensial sebagai solusi alternatif.

36 Hayu S. Prabowo, *Peran Majelis Ulama Indonesia dalam Perubahan Iklim*, Opini Online dalam https://mui-lplhsda.org diakses, 1 Juli 2020.

sistem, fatwa tentang pengelolaan sampah untuk mencegah kerusakan lingkungan, dan fatwa tentang hukum pembakaran hutan dan lahan serta pengandaliannya.

Upaya membumikan fatwa-fatwa social-ekologis merupakan tugas dan tanggung jawab bersama dalam rangka mewujudkan kesadaran lingkungan di kalangan masyarakat Muslim. MUI dapat mendorong para juru dakwah untuk mensosialisasikan konten-konten dakwah yang mengajak umat Muslim berperilaku ramah lingkungan. Selain itu, kesadaran lingkungan ini juga dapat ditanamkan kepada generasi milenial melalui dunia pendidikan. Di sinilah urgensi pendidikan ekologis dalam merespon fenomena perubahan iklim dewasa ini.[]

Daftar Pustaka

Abdillah, Mujiyono. *Agama Ramah Lingkungan Perspektif Alqur'an.* Jakarta: Paramadina, 2001.

Al-Juwainī, Abd al-Mālik. *Ghiyās al-Umam fi Iltiyās al-Ẓulām*. Qatar: Wazarah al-Syu'ūn al-Dīniyah, 1400H.

Al-Najjār, Abd al-Majīd. *Maqāṣid al-Syarī'ah bi Ab'ād Jadīdah.* Cet. II; Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2008.

Al-Raisūnī, Aḥmad. *Naḍariyah al-Maqāṣid Inda al-Imām al-Syāṭibī*. Maroko: al-Makhad al-Ālami li al-Fikr al-Islāmī, 1990.

Asroni, Ahmad. "Islam dan Pemanasan Global", *Jurnal Aplikasi Ilmu-Ilmu Agama*, Vol. IX, No.1. Juni, 2008.

Aṭiyah, Jamāl al-Dīn. *Naḥwa Taf'īl Maqāṣid al-Syarī'ah*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1997.

Auda, Jasser. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqashid Syariah* terj. Bandung: Mizan, 2015.

Bram, Deni Mumu Muhajir, Melly Setiawati, *Dinamika Wacana Perubahan Iklim dan Keterkaitannya dengan Hukum dan Tenurial di Indonesia: Sebuah Kajian Kepustakaan,* Jakarta: Epistema Institute, 2013.

Capra, Fritjof and Robert March, "The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture," *Physics Today* 35, No. 11 (1982).

Diab, Ashadi L. "Peranan Hukum Sebagai Social Control, Sosial Enggineering dan Sosial Welfare", *Jurnal Al-'Adl*, Vol. 7 No. 2, (Juli 2014).

Fatwa MUI Nomor 22 Tahun 2011 tentang Pertambangan Ramah Lingkungan.

Fatwa MUI Nomor 30 tahun 2016 tentang Hukum Pembakaran hutan dan Lahan serta Pengandaliannya.

Fatwa MUI Nomor 41 Tahun 2014 tentang Pengelolaan Sampah untuk Mencegah Kerusakan Lingkungan.

Fauzi, Niki Alma Febriana "Fatwa di Indonesia: Perubahan Sosial, Perkembangan, dan Keberagaman, *Jurnal Novelty* Vol 8 No. 1. Februari 2017.

https://www.indonesia.go.id/profil/agama diakses, 1 Juli 2019.

Ichwan, Moch. Nur dan Nina Mariani Noor, "Arah Baru Majelis Ulama Indonesia (MUI)" dalam Noorhaidi (ed), *Ulama dan Negara-bangsa: Membaca Masa Depan Islam Politik di Indonesia.* Yogyakarta: PusPIDeP, 2019.

Kaptein, Nico JG. *Fatwas in Indonesia* Kata pengantar editor *Jurnal Islamic Law and Society* Vol. 12. No. 1. 2005.

Khādimī, Nūr al-Dīn bin Mukhtār. *Al-Ijtihād al-Maqāṣidī*: *Ḥujjiyatuhu, Ḍawābituhu, Majālātuhu.* Doha: Wizārat al-Auqāf wa al-Syū'un al-Islāmiyyah, 2005.

Mangunjaya, Fachruddin Majeri dan Gugah Praharawati, "Fatwas on Boosting Environmental Conservation in Indonesia, *Religions* **2019**, *10*(10), 570; **https://doi.org/10.3390/rel10100570**

Mubarok, Sofi dan Muhammad Afrizal, "Islam dan Sustainable Develeopment: Studi Kasus menjaga Lingkungan dan Ekonomi Berkeadilan", *Dauliyah*, Vol. 3, No. 1, (January 2018).

Mulyati, Mumung. "Kontribusi MUI dalam Pengembangan dan Penerapan Hukum Islam di Indonesia", *Al-Maslahah: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial Islam*, Vol. 07, No. 1, (Agustus 2019).

Nasr, Seyyed Hossein. *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1976.

_____. *Relegion and the Order of Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Prabowo, Hayu S. *Peran Majelis Ulama Indonesia dalam Perubahan Iklim*, Opini Online dalam https://mui-lplhsda.org.

Rodin, Dede. "Al-Quran dan Konservasi Lingkungan: Telaah Ayat-ayat Ekologis", *Al-Tahrir*, Vol. 17, No. 2 (November 2017).

Samedi, "Konservasi Keanekaragaman Hayati di Indonesia: Rekomendasi Perbaikan Undang-un-

dang Konservasi", *Jurnal Hukum Lingkungan*, Vol. 2 Issue 2, (Desember 2015).
Surat Keputusan Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia Nomor: 596/MUI/X/1997 tentang Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia.
Taylor. Bron, *Dark Grees Religion, Nature Spirituality and the Planetary Future.* London: University of California Press, 2010.

PARADIGMA RELASI SAINS DAN AGAMA PADA FATWA-FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA (STUDI FATWA-FATWA ASTRONOMIS MAJELIS ULAMA INDONESIA)

Muhammad Rasyid, SHI, MSI
Ketua Lembaga Falakiyah Nahdlatul Ulama Kalimantan Selatan
Mahasiswa Doktor Program Studi Ilmu Syari'ah Pascasarjana UIN Antasari Banjarmasin
rasyidmr92@gmail.com

I. Pendahuluan

Studi mengenai fatwa selalu menarik untuk diangkat dan dikaji karena sifatnya yang dinamis dan responsif terhadap permasalahan-permasalahan yang aktul di masyarakat. Fatwa sebagai produk pemikiran hukum islam tidak lahir dari ruang hampa yang tidak tersentuh oleh konteks yang ada. Fatwa pada dasarnya merupakan hasil interaksi antara *mufti* atau pembuat fatwa dengan keadaan dan kondisi lingkungannya.

Sebagaimana yang diungkap oleh Atho Mudzhar dalam penelitiannya terkait fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) bahwa lahirnya fatwa MUI tidak hanya didasarkan pada argumen ayat-ayat al-Quran, hadis-hadis Nabi Muhammad, pendapat ulama dan kajian ushul fiqh, namun fatwa MUI juga lahir sebagai ekspresi dari sikap dasar MUI yang terbentuk karena berbagai faktor sosial, budaya dan politik yang mengitarinya. Setidaknya ada empat faktor penting yang mempengaruhi munculnya produk fatwa MUI yang terus

mewarnai sepanjang sejarahnya. Faktor-faktor tersebut yaitu: **Pertama**, keinginan untuk mendukung kebijakan pemerintah saat itu. **Kedua**, keinginan untuk merespon dan menjawab tantangan kemajuan zaman dan teknologi. **Ketiga**, menjaga akidah dan keutuhan umat islam sekaligus mewaspadai penyebaran agama lain. **Keempat**, keinginan untuk diterima dengan baik oleh seluruh lapisan umat islam.[1]

Lanjut Mudzhar, meskipun keempat faktor di atas mempunyai pengaruh terhadap lahirnya produk fatwa MUI, namun bukan berarti fatwa-fatwa yang dikeluarkan MUI tidak bisa dipertanggungjawabkan secara metodologis. Sebagian fatwa justru didasari dengan argumentasi dalil *naqli* dan *aqli* yang kuat. Faktor-faktor tersebut nampaknya berperan sebagai pelengkap atau berperan secara bersama-sama secara sengaja atau kebetulan. Ringkasnya kehadiran fatwa tidak bisa dilepaskan dari kondisi sosial-politik yang mengitarinya. [2]

Selain faktor-faktor yang disebutkan oleh Mudzhar di atas, penulis melihat faktor lain yang juga turut mempengaruhi pertimbangan dalam menetapkan fatwa adalah paradigma[3] relasi sains dan agama yang dipahami oleh MUI. Sikap atau pandangan MUI terhadap sains dan relasinya dengan agama turut mempengaruhi konsideran dan isi fatwa, khususnya fatwa-fatwa yang bersinggungan dengan kajian sains.

Studi dalam makalah ini akan melakukan kajian terhadap pertimbangan sains modern dalam perumusan dan penetapan fatwa-fatwa MUI yang membahas persoalan peribadatan kaum muslimin yang berhubungan dengan orbit benda-benda langit dan fenomena-fenonema astronomis yang mengiringinya. Persoalan-persoalan ibadah yang dimaksud antara lain adalah persoalan penentuan arah kiblat, waktu shalat, puasa dan hari raya yang erat kaitannya dengan pergerakan dan fenomena astronomis benda-benda langit, khususnya Bumi, Bulan dan Matahari yang dalam hal ini penulis sebut sebagai fatwa-fatwa astronomis. Setelah menelaah pertimbangan sains pada fatwa-fatwa MUI, studi ini akan berupaya memetakan paradigma relasi agama dan sains yang terbangun pada fatwa-fatwa MUI. Untuk memahami peta relasi sains dan agama pada fatwa astronomis MUI, penulis menggunakan tipologi relasi sains dan agama yang dikembangkan oleh Ian G Barbour yaitu relasi konflik, independen,

1 Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia; Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: INIS, 1993), h. 139-146.

2 Asrorun Ni'am Sholeh, dkk, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (*MUI*) *dalam Perspektif Hukum dan Perundang-Undangan* (Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012), h. 579.

3 Istilah paradigma dalam kajian ilmiah dipopulerkan oleh Thomas Kuhn dalam karyanya "The Structure of Scientific Revolutions". Paradigma dipahami Kuhn sebagai seperangkat keyakinan mendasar yang memandu kepada tindakan-tindakan keseharian maupun penyelidikan ilmiah. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2 ed. (London: The University of Chicago Press, 1970), h. 23.

dialog dan integrasi. Oleh karena itu, studi dalam makalah ini bertujuan untuk 2 poin penting. ***Pertama***, mengungkap keterlibatan sains modern dalam konsideran fatwa-fatwa *falakiyah* Majelis Ulama Indonesia (MUI). ***Kedua***, Memotret peta paradigma relasi Agama dan Sains dalam fatwa-fatwa astronomis Majelis Ulama Indonesia (MUI).

II. Pembahasan

Studi Relasi Sains dan Agama

Gregory R. Peterson dalam tulisannya yang berjudul "*Going Public; Science and Religion at A Crossroads*" yang diterbitkan dalam jurnal Zygon yang berspesialisasi pada kajian sains dan agama mengungkap bahwa dasawarsa 1990 merupakan titik balik penting dalam lanskap wacana sains dan agama. Pada dasawarsa tersebut terbit beberapa buku dan tulisan penting yang membahas tentang kajian sains dan agama. Secara bersamaan perbincangan mengenai wacana sains dan agama juga mulai mengemuka ke tengah-tengah publik dan di ruang-ruang akademik. Para ilmuan dan akademisi mulai melibatkan diri untuk berdiskusi secara serius tentang wacana relasi sains dan agama. [4]

Yang lebih menarik, pada akhir dasawarsa 1990-an muncul beberapa liputan penting di media massa dan majalah ilmiah di Amerika seperti "*Nature"* dan "*Scientific American"* yang membawa isu tentang wacana akan kemungkinannya terjalin relasi yang harmonis antara sains dan agama. Bahkan yang cukup mengejutkan publik saat itu datang dari majalah berita ternama di New York, Amerika Serikat yaitu "*Newsweek"* yang di sampul utamanya secara mencolok menampilkan judul "*Science Finds God".* Sebuah tema yang dianggap tabu oleh publik saat itu dan tidak pernah diangkat sebelumnya. Diskusi mengenai sains dan agama pada tiga dasawarsa sebelumnya belum lagi terwujud sebagai sebuah wacana intelektual.

Salah satu tokoh penting yang mempunyai perhatian serius tentang wacana sains dan agama pada saat itu adalah Ian G. Barbour[5]. Berkat karya-karya

4 Gregory R. Peterson, "Going Public; Science and Religion at A Crossroads," *Zygon* 35, no. 1 (Maret 2000): h. 14.

5 Nama lengkapnya adalah Ian Graeme Barbour, lahir di Beijing, Cina pada tanggal 5 Oktober 1923 M. Semua gelar akademinya dari sarjana, master dan doktor adalah di bidang fisika. Barbour juga pernah mengenyam pendidikan di bidang teologi, etika dan filsafat di Yale Divinity School. Ia adalah Guru Besar bidang Fisika dan Teologi Carleton Collage, AS. Karya-karyanya antara lain : *Christianity & the Scientist* (1960), *Issues in Science and Religion* (1966), *Science and Religion* (1968), *Religion in an Age of Science* (1990), *When Science Meets Religion* (2000), *Nature, Human Naturem, and God* (2000), dan karya-karya lainnya. Robert John Russel, "Ian G. Barbour (1923-2013); in Memoriam to the Pioneer of Science and Religion," *Jurnal Theology and Science* 12, no. 2 (2014): h. 123-128.

pentingnya di bidang relasi agama dan sains ini, Barbour kemudian didaulat sebagai tokoh peletak dasar wacana mutakhir tentang relasi agama dan sains. Meskipun Barbour bukan satu-satunya orang yang menaruh perhatian tentang wacana ini, namun dia adalah orang pertama yang sangat serius mengkaji wacana ini dengan materi dan metodologi yang sangat komprehensif.

Dalam pengantar bukunya yang fenomenal "*When Science Meets Religion ; Enemies, Strangers, or Partners* ?" Barbour menjelaskan bahwa interaksi agama dan sains yang kerap berujung pada konflik sebagaimana digambarkan selama ini bukan satu-satunya interaksi yang terbangun diantara keduanya. Barbour memetakan relasi agama dan sains ke dalam empat tipologi yaitu pertentangan (*conflict*), perpisahan (*independent*), perbincangan (*dialog*) hingga ke arah perpaduan (*integration*)[6].

Pertama, relasi konflik. Pada relasi konflik ini agama dan sains dipandang sebagai dua arah yang berlawanan. Keduanya hanya mengakui keabsahan eksistensinya masing-masing dan saling menegasikan eksistensi satu sama lain. Ketika dihadapkan opsi antara agama atau sains, orang harus memilih salah satu diantara keduanya. Menurut Barbour, pandangan ini yang paling banyak mendapatkan sorotan publik dan media karena menyuguhkan isu yang lebih menarik perhatian dibanding pandangan yang berusaha untuk mencari jalan tengah antara relasi sains dan agama. **Kedua**, relasi independensi. Pandangan ini menempatkan agama dan sains sebagai dua entitas yang berada pada wilayah dan kawasan yang berbeda. Agama dipahami berkaitan tentang nilai-nilai dan makna dalam kehidupan, sedangkan sains berhubungan dengan fakta dan realitas di lapangan. Sehingga, menurut pandangan ini keduanya tidak perlu ada konflik, karena keduanya berada pada domain yang berbeda dan berjalan sesuai dengan tugasnya masing-masing. **Ketiga**, relasi dialog. Relasi dialog ini akan terjadi ketika sains mengekplorasi persoalan-persoalan diluar wilayahnya (seperti pertanyaan "mengapa alam semesta ini serba teratur dan dapat dipahami manusia?"). Alternatif lain untuk mewujudkan relasi diantaranya adalah dengan membandingkan masing-masing metode antara sains dan agama untuk menemukan persamaan dan perbedaan antara keduanya. Bentuk dialog yang lain dapat terjadi ketika konsep sains dianalogikan untuk membahas hubungan Tuhan dengan dunia. Saintis dan teolog dalam hal ini merupakan mitra dialog refleksi kritis atas tema-tema tersebut dengan tetap menghargai integritas masing-masing. **Keempat,** relasi integrasi. Dibanding relasi yang lain, relasi integrasi menawarkan kemitraan sains dan agama yang lebih sistematis dan ekstensif bagi kalangan yang berupaya untuk mencari titik

6 Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion; Enemies, Strangers or Partners ?* (New York: HarperCollins Francisco, 2000), h. 2-4.

temu antara keduanya. Menurut Barbour, ada dua model integrasi yaitu teologi natural (*natural theology*) dan teologi alam (*theology of nature*). Pada varian teologi natural, teologi mencari dukungan dan pembenaran pada temuan-temuan ilmiah untuk memperkuat pandangan-pandangan terhadap kitab suci. Sedangkan varian teologi alam, pandangan teologis khususnya tentang alam justru harus diubah dan dirumuskan kembali sesuai dengan temuan-temuan sains yang mutakhir tentang alam. Pandangan ini berangkat dari anggapan bahwa agama dan sains diposisikan sejajar dan saling melengkapi satu sama lain. [7] Bagi Barbour, pendekatan integrasi ini lebih mampu menghadirkan satu kesatuan konsetual antara agama dan sains, sehingga dinilai dapat menghasilkan kebenaran yang valid serta menjadi sumber koheren dalam pandangan dunia[8].

Kajian Barbour tentang relasi sains dan agama ini menginspirasi peneliti-peneliti lain untuk mengkaji lebih lanjut tentang tipologi relasi sains dan agama. John Haugh yang menawarkan tipologi relasi sains dan agama yaitu *conflict* (konflik), *contrast* (kontras), *contact* (kontak) dan *confirmation* (konfirmasi).[9] Tipologi ini relatif tidak jauh berbeda dengan tipologi yang ditawarkan oleh Barbour hanya saja menggunakan istilah-istilah yang lebih mudah dipahami dan diingat karena diawali dengan huruf yang sama. Ted Peters membagi lagi relasi konflik pada tipologi Barbour menjadi tiga kategori terpisah yaitu Saintisme, Kreasionisme Ilmiah dan Otoriterisme Gereja.[10] Disisi lain Pervez Hoodboy membuat tipologi respon umat Islam terhadap sains modern yang terbagi menjadi tiga kelompok, yaitu : Pertama, kelompok restorasionis yang menolak dan pengingkaran sains dalam memahami Islam. Kedua, kelompok rekonstruksionis yang berupaya membangun pemahaman-pemahaman baru tentang Islam yang selaras dengan perkembangan sains dan teknologi modern. Ketiga, kelompok pragmatis yaitu kelompok yang kerap melegitimasi setiap tindakan praktisnya dengan ajaran-ajaran Islam, tanpa ada usaha kritis dan inovatif untuk menjawab segala tantangan zaman dan perkembangan saintek [11]

Berbagai dinamika bentuk relasi yang terbangun oleh agama dan sains sebagaimana disajikan oleh Barbour di atas menyadarkan dunia bahwa agama dan sains tidak selamanya berada dalam hubungan konflik. Selain itu, ambisi besar Barbour untuk melakukan proyek integrasi agama dan sains membuka banyak mata dari berbagai kalangan untuk membicarakan kemungkinan terjalin interaksi yang harmonis antara agama dan sains, baik dari persoalan as-

7 Ian G. Barbour, *Religion in an Age of Science* (New York: HarperCollins Francisco, 1990), h. 30-35.
8 Barbour, *When Science Meets Religion; Enemies, Strangers or Partners ?*, h. 2-4.
9 John F. Haught, *Science & Religion; From Conflict to Conversation* (New York: Paulist Press, 1995), h. 9.
10 Barbour, *Religion in an Age of Science*, h. 6.
11 Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science; Religion Ortodoxy and the Battle for Rationality* (London: Zed Book Ltd, 1991), h. 51-63.

tronomi, penciptaan, evolusi, genetika hingga mekanika kuantum.

B. Telaah Fatwa-Fatwa Astronomis Majelis Ulama Indonesia

Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) secara umum dapat dikategorikan menjadi 2 kelompok. Kategori pertama berdasarkan pada forum yang menetapkannya. Forum ini terbagi 4 bagian yaitu forum komisi fatwa, Dewan Syari'ah Nasional, Musyawarah Nasional dan forum Ijtima' Ulama MUI. Sedangkan kateogi kedua merujuk pada tema pembahasannya. Secara tematik, fatwa-fatwa MUI terdiri atas 3 bagian, yaitu fatwa tentang ekonomi syari'ah, produk halal dan masalah keagamaan. Untuk bagian tema yang terakhir yaitu masalah keagamaan terbagi lagi menjadi beberapa sub-bahasan yaitu fatwa-fatwa yang membahas tentang akidah dan aliran keagamaan, fatwa tentang ibadah, fatwa tentang sosial kemasyarakatan dan kebudayaan, dan fatwa yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan dan teknologi.[12]

Dari semua produk fatwa yang telah dikeluarkan Majelis Ulama Indonesia (MUI) tersebut terdapat fatwa-fatwa yang berkaitan dengan persoalan astronomis[13]. fatwa-fatwa ini membahas persoalan peribadatan kaum muslimin yang berhubungan dengan orbit benda-benda langit dan fenomena-fenonema astronomis yang mengiringinya. Persoalan-persoalan ibadah yang dimaksud antara lain adalah persoalan penentuan arah kiblat, waktu shalat, puasa dan hari raya yang erat kaitannya dengan pergerakan dan fenomena benda-benda langit, khususnya Bumi, Bulan dan Matahari. Dalam hal ini penulis menyebutnya sebagai fatwa-fatwa astronomis atau juga bisa disebut dengan istilah fatwa *falakiyah*.

Sejak tahun 1980 hingga 2011 Majelis Ulama Indonesia (MUI) telah mengeluarkan setidaknya 5 produk fatwa yang berkaitan dengan persoalan astronomis ini, yaitu: 1). Fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang Shalat dan Puasa di Daerah yang Waktu Siang dan Malamnya Tidak Seimbang, 2). Fatwa tentang Penentuan Awal Ramadhan, Awal Syawal/Idul Fitri, Awal Dzulhijjah/

12 Asrorun Ni'am Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia; Penggunaan Prinsip Pencegahan dalam Fatwa* (Jakarta: Emir, 2016), h. 83-84.

13 Dalam literatur Islam, persoalan-persoalan ibadah yang berhubungan dengan fenomena astronomis ini dikenal dalam kajian disiplin Ilmu Falak. Dalam beberapa literature klasik, Ilmu Falak disebut juga dalam istilah lain Ilmu *Hisab*, Ilmu *Haiah,* Ilmu *Miqat* dan Ilmu *Rashd*. Secara terminologi Ilmu Falak adalah ilmu pengetahuan yang mempelajari lintasan benda-benda langit khususnya Bumi, Bulan dan Matahari dengan tujuan untuk mengetahui waktu-waktu ibadah dipermukaan Bumi bagi umat Islam. Yahya Syami, *Ilmu al-Falak; Shafhat min al-Turast al-'Ilmi al-Arabiy wa al-Islamiy* (Beirut: Dar al-Fikr al-Arabiy, 1997), h. 42-48. Menurut Susiknan Azhar, setidaknya ada dua manfaat mengkaji Ilmu Falak yaitu: *Pertama*, sebagai media untuk pengembangan dan penguasaan sains dan teknologi. *Kedua,* sebagai sarana untuk menentukan waktu-waktu ibadah umat Islam, diantaranya penentuan awal Ramadhan, Syawal dan Dzulhijjah, waktu-waktu shalat dan penentuan arah kiblat. Baca juga Susiknan Azhar, *Ilmu Falak; Perjumpaan Khazanah Islam dan Sains Modern* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2007), h. 1-3.

Idul Adha, 3). Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 3 Tahun 2004 tentang Penetapan Awal Ramadhan, Syawal dan Dzulhijjah, 4). Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 2 Tahun 2010 tentang Kiblat. 5). Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 5 Tahun 2010 tentang Arah Kiblat.

Fatwa-fatwa astronomis yang dikeluarkan oleh MUI di atas secara umum membahas 3 persoalan yang terkait ibadah yaitu penentuan waktu shalat, arah kiblat dan awal bulan kamariah. Dari kelima fatwa tersebut, ada masing-masing dua kelompok fatwa astronomis yang sama, yaitu: Pertama, fatwa tahun 1980 tentang penentuan awal bulan Ramadhan, Syawal/ Idul Fitri dan Dzulhijjah/Idul Adha dan fatwa nomor 3 tahun 2004 tentang penetapan awal bulan Ramadhan, Syawal dan Dzulhijjah. Kedua, fatwa nomor 3 tahun 2010 tentang kiblat dan fatwa nomor 5 tahun 2010 tentang arah kiblat.

Secara metodologis, produk fatwa-fatwa astronomis ini tidak sepenuhnya mengikuti pola yang konsisten. Dua fatwa astronomis yang ditetapkan pada Musyawarah Nasional II pada tahun 1980 tidak menyebutkan konsideran fatwa secara lengkap dengan merujuk pada al-Quran, al-Hadis, pendapat ulama atau argument lain, namun langsung saja menyebutkan diktum fatwa. Dua fatwa tersebut yaitu : 1). Fatwa yang berkaitan dengan shalat dan puasa di daerah yang waktu siang dan malamnya tidak seimbang. 2). Fatwa tentang penentuan awal Ramadhan, Syawal dan Dzulhijjah. Sedangkan tiga fatwa yang lain secara lengkap menyebutkan konsideran fatwa mulai dari dasar hukum dari al-Quran, al-Hadis, Kaidah Fiqh, dan pandangan ulama, yaitu : 1). Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 3 Tahun 2004 tentang Penetapan Awal Ramadhan, Syawal dan Dzulhijjah, 2). Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 3 Tahun 2010 tentang Kiblat. 3). Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 5 Tahun 2010 tentang Arah Kiblat. Fatwa-fatwa ini notebenenya ditetapkan belakangan yaitu tahun 2004 dan 2010.

Terkait persoalan ibadah kamu muslimin yang menyangkut persoalan astroonomis ini, Ahmad Izzuddin menyebut permasalahan waktu-waktu ibadah kaum muslimin yang menyangkut persoalan astronomis yaitu yang berkaitan erat dengan pergerakan/orbit benda-benda langit, diperlukan disiplin kajian Ilmu Astronomi sebagai pendekatannya.[14] Senada dengan Izzuddin, Susiknan Azhar menjelaskan bahwa persoalan hisab dan rukyah yang identik dengan persoalan *falakiyah* sangat berkaitan erat dengan persoalan relasi Islam dan sains yang membutuhkan perhatian khusus. Munculnya permasalahan-permasalahan yang berkaitan dengan perbedaan penetapan awal bulan antara ormas Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah selama ini salah satu faktor

14 Ahmad Izzuddin, *Fiqih Hisab Rukyah; Menyatukan NU & Muhammadiyah dalam Penentuan Awal Ramadhan, Idul Fitri dan Idul Adha* (Jakarta: Erlangga, 2007), h. 35-36.

pentingnya adalah sikap atau pandangan masing-masing ormas terhadap ilmu pengetahuan. Selama belum ada kesepakatan paradigma integrasi hukum Islam dan sains, maka selama itu pula perbedaan penetapan awal bulan di Indonesia akan selalu ada. [15]

Eratnya kontak persoalan ibadah kaum muslimin ini dengan sains, sehingga tidak berlebihan, Muhammad Adib dalam tulisannya "*Relasi antara Fikih dan Sains di Era Modern ; Sebuah Refleksi Epistemologis*" menyatakan bahwa persoalan-persoalan falakiyah ini merupakan contoh paling nyata terjalinnya hubungan relasi integrasi antara fikih dan sains yang dikategorikannya sebagai relasi integrasi-mutualistik. Terjalinnya relasi integrasi yang padu dan saling menguntungkan antara fikih dan sains pada persoalan-persoalan falakiyah ini tercermin pada penerapan berbagai bidang sains dan teknologi sebagai instrumen untuk menafsirkan dan membantu dalam pengalaman syariat-syariat Islam yang berkaitan dengan penentuan waktu-waktu ibadah dan arah kiblat.[16]

Hal yang senada juga disampaikan oleh Ebrahim Moosa, dalam sebuah artikelnya ia mengungkap bahwa di masa lampau pada persoalan-persoalan hukum Islam, khususnya persoalan ibadah yang menyangkut persoalan astronomis telah terjalin hubungan begitu harmonis dan padu atau yang ia sebut sebagai koherensi epistemik (*epistemic coheren*) antara hukum Islam dan sains. Meski tidak dijelaskan secara spesifik apa yang ia maksud dengan koherensi epistemik, namun di awal tulisan ia mengklaim bahwa para fuqaha pada era klasik sangat tidak asing dengan disiplin ilmu-ilmu pengetahuan seperti astronomi, fisika, kimia, matematika dan geometri. [17] Dalam persoalan penentuan awal bulan, selain menggunakan cara klasik yaitu rukyah al-hilal, para ulama juga menerapkan hisab astronomis untuk mengetahui posisi bulan. Moosa menulis:

Thus, the position of the Shafi'i school of law, while advocating the view in favor of naked eye sighting, also allows those who know astronomy to follow the certainty of their observations achieved by empirical means.[18]

Moosa menyampaikan bahwa dalam pertimbangan hukum, para fuqaha cukup terbuka dengan pandangan-pandangan sains, dan jarang menemukan

15 Baca selengkapnya Susiknan Azhar, *Kalender Islam; Ke Arah Integrasi Muhammadiyah-NU* (Yogyakarta: Museum Astronomi Islam, 2012), h. 16 & 251-254.

16 Muhammad Adib, "Relasi antara Fikih dan Sains di Era Modern; Sebuah Refleksi Epistemologis," *Jurnal Mazahib* 2, no. 1 (Juni 2014): h. 178-180.

17 Ebrahim Moosa, *Interface of Science and Jurisprudence: Dissonant Gazes at the Body in Modern Muslim Ethics* dalam *God, Life, and the Cosmos; Christian and Islamic Perspectives, Ed. Ted Peters* (Surrey: Ashgate Publisher, 2003), h. 329.

18 Moosa, h. 329.

benturan dengan hukum positif (fikih). Seandainya pun ada pertentangan, keduanya dapat diselesaikan dengan cara yang bersahabat.

Mengingatnya eratnya kontak sains dalam persoalan-persoalan ibadah kaum muslimin sebagaimana disampaikan oleh para ahli dia atas, maka persoalan ini tidak bisa dilepaskan dari kajian beberapa disiplin sains, seperti ilmu astronomi, matematika, trigonometri bola, geodesi, dan sebagainya, sehingga pandangan-pandangan sains ini penting untuk dijadikan pertimbangan dalam mengkaji fatwa-fatwa astronomis yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia. Studi dalam makalah ini juga akan berupaya untuk memetakan dinamika paradigma agama dan sains yang terbangun pada fatwa-fatwa astronomis Majelis Ulama Indonesia (MUI).

C. Paradigma Relasi Sains dan Agama pada Fatwa-Fatwa Astronomis Majelis Ulama Indonesia.

1. Fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang Shalat dan Puasa di Daerah yang Waktu Siang dan Malamnya Tidak Seimbang.

Sebagaimana yang diinformasikan dalam redaksi fatwa, bahwa fatwa ini dirumuskan dari hasil musyawarah Nasional II yang diselenggarakan di Jakarta, tepatnya pada tanggal 26 Mei 1980. Fatwa ini ditetapkan pada 1 Juni 1980 di Jakarta dan ditandatangi langsung oleh Ketua dan Sekretaris Umum Majelis Ulama Indonesia yaitu Prof. Dr. Hamka dan Drs. H. Kafrawi. Diktum fatwanya menyebutkan bahwa waktu ibadah shalat dan puasa di daerah yang malam dan siangnya tidak seimbang disesuaikan dengan waktu daerah *mu'tadilah* (seimbang terdekat).

Fatwa ini sama sekali tidak menyebutkan argumentasi fatwa secara lengkap baik merujuk pada dalil al-Quran, al-Hadis, maupun pendapat ulama atau argumen lain, namun langsung saja menyebutkan diktum fatwa. Hal ini bisa dimaklumi mengingat permasalahan waktu shalat dan puasa di daerah abnormal yang siang dan malamnya tidak teratur seperti daerah kutub dimana siang hari bisa terjadi selama 24 jam, dan sebaliknya juga terjadi pada malam hari, memang belum banyak tersentuh dalam kajian para ulama klasik, hal ini dikarenakan dalil *syara'* baik al-Qur'an maupun Hadis tidak pernah menyinggung persoalan ini. Arab Saudi sebagai wilayah dimana wahyu diturunkan berada disekitaran khatulistiwa yang secara geografis terletak pada posisi 15° LU - 32° LU dan 34° BT – 57° BT , daerah yang waktunya berjalan relatif normal setiap tahunnya, sehingga peristiwa ketidakteraturan waktu siang dan malam tidak terjadi di wilayah ini.

Penjelasan mengenai tata cara dan waktu shalat dan berpuasa di wilayah sekitaran kutub baru ditemukan pendapatnya oleh para *fuqaha* belakangan

yang hanya didasarkan pada hasil ijtihad semata dan tak kunjung ada kesepakatan hingga saat ini. Jika merujuk pada ijtihad ulama fikih pada persoalan ini, sebagaimana yang dipetakan oleh Sayyid Sabiq secara umum terdapat beberapa pendapat ulama :[19] ***Pertama***, shalat dan puasanya tetap wajib namun waktunya mengikuti waktu normal negara terdekat. Kelompok ulama yang berpendapat seperti ini diantaranya Mahmud Syaltut, Wahbah al-Zuhaili, Jaa laluddin al-Suyuthi dan Imam al-Zarkasyi. Dalil yang digunakan adalah dalil qiyas terhadap hadis Nabi riwayat Muslim yang berbunyi:

ذَكَرَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الدَّجَّالَ إِلَى أَنْ قَالَ: قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللهِ وَمَا لُبْثُهُ فِي الْأَرْضِ؟ قَالَ: أَرْبَعُونَ يَوْمًا يَوْمٌ كَسَنَةٍ، وَيَوْمٌ كَشَهْرٍ، وَيَوْمٌ كَجُمُعَةٍ، وَسَائِرُ أَيَّامِهِ كَأَيَّامِكُمْ قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللهِ فَذَلِكَ الْيَوْمُ الَّذِي كَسَنَةٍ تَكْفِينَا فِيهِ صَلَاةُ يَوْمٍ؟ قَالَ: لَا، اقْدُرُوا لَهُ [20]

Hadis ini menceritakan tentang waktu lamanya hari-hari saat kedatangan dajjal ke muka Bumi dimana ada hari dimana terasa seperti satu tahun. Para sahabat kemudian bertanya kepada Nabi Muhammad terkait pelaksanaan shalatnya Ketika waktu itu terjadi. Nabi kemudian menjawab penentuan waktu shalatnya adalah dengan cara diperkirakan sebagaimana waktu-waktu biasa. Dari hadis ini para ulama berkesimpulan bahwa waktu shalat dan puasa di daerah yang waktu siang dan malamnya tidak seimbang mengikuti waktu negara terdekat yang durasi siang dan malamnya relatif normal, sebagaimana Nabi Muhammad menganalogikan waktu shalat pada hari dimana satu hari seperti satu tahun pada waktu kedatangan dajjal seperti penentuan waktu shalat biasanya atau pada umumnya.

Kedua, mengikuti waktu shalat dan puasa di Mekkah atau Madinah sebagai tempat turunnya wahyu perintah shalat dan puasa. Fatwa ini sebagaimana yang dikemukakan oleh Majelis Fatwa al-Azhar al-Syarif dan Darul Ifta Mesir. Alasannya karena ketidakmemungkinan mengikuti negara sekitar karena secara geografis juga memiliki musim dan waktu yang sama-sama tidah teratur, oleh karenanya dipusatkan ke Kota Mekkah yang dijuluki sebagai *umm al-Qurra.*

Selain dua pandangan di atas, ada juga sebagian ulama yang memahami bahwa tidak ada kewajiban shalat dan puasa di daerah yang malam dan siangnya tidak stabil, karena perintah shalat dan puasa berkaitan dengan posisi dan fenomena pergerakan semu matahari di langit, seperti terbit, kulminasi, terbe-

19 Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, vol. 1 (Mesir: Dar al-Fath, 1990), h. 467.

20 Abu Husain Muslim bin al-Hallaj al-Qushairi, *Shahih Muslim*, vol. 9 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2004), h. 53.

nam dan sebagainya sebagai penanda masuknya waktu shalat, serta memulai dan mengakhiri puasa. Ketiadaan fenomena tersebut, secara otomatis kewajian ibadah-pun juga tidak ada. Pendapat yang terakhir ini banyak mendapat kritik dari para ulama. Mahmud Syaltut tidak sepakat dengan pandangan tersebut karena dinilainya bertentangan dengan dalil al-Quran dan Hadis tentang perintah kewajiban shalat dan puasa Ramadhan. Baginya alternatif untuk melaksanakan shalat dan puasa yaitu dengan melakukan perkiraan penentuan waktu shalat dengan mengikuti negara terdekat yang waktu siang dan malamnya normal seimbang. [21]

Pendapat lain mengenai waktu shalat dan puasa di daerah kutub yang bernuansa sains dalam memahami ketentuan *syara'* disampaikan oleh dua tokoh pakar astronomomi/falak Indonesia yaitu Saadoe'ddin Djambek dan Thomas Djamaluddin. Jika sebagian besar para ulama menyamakan waktu shalat daerah abnormal seperti kutub dengan daerah terdekat yang masih terindentifikasi waktu shalatnya, kedua tokoh ini berpendapat bahwa ibadah shalat dan puasa berkaitan dengan ruang dan waktu, sehingga hisab waktu shalat atau waktu puasa suatu daerah tidak bisa mengikuti daerah lain karena perbedaan garis lintang tempat, namun keduanya berbeda pendapat dalam penentuan waktunya.

Saadoe'ddin Djambek berpandangan bahwa ketentuan waktu shalat shalat dan puasa berkaitan dengan fenomena perjalanan semu matahari, mulai dari terbit fajar, hingga terbenam matahari. Daerah yang tidak mengalami terbit fajar dan tenggelam matahari pada bulan-bulan tertentu maka tidak ada kewajiban untuk melaksanakan shalat dan puasa, dan harus di-*qadla* pada bulan lain yang waktu siang dan malamnya bisa terindentifikasi. Ketentuan meng-*qadla* shalat dan puasa berdasarkan pada dalil *qiyas* terhadap orang yang pingsan atau tertidur. Menurutnya, perubahan mega merah di langit sebelah Barat menjadi fajar di langit sebelah Timur terjadi secara tiba-tiba dan tanpa disadari. Kondisi ini seperti orang yang tertidur atau pingsan di waktu maghrib dan terbangun di waktu shubuh. Dalam fikih seseorang mengalami kondisi seperti ini wajib segera melakukan *qadla* shalat isya baru kemudian melaksanakan shalat shubuh. Djambek mempunyai konsepsi tersendiri untuk menentukan ada atau tidaknya waktu shalat dan puasa di daerah abnormal. [22] Menurutnya, ada dua unsur penting untuk mengindentifikasi waktu shalat dan puasa di wilayah kutub, yaitu lintang tempat dan deklinasi matahari. Berdasarkan hasil analisis astronomis, Djambek menyimpulkan bahwa daerah-daerah yang mungkin tidak mengalami matahari terbit dan terbenam pada

21 Mahmud Syaltout, *Fatwa-Fatwa, Terj. Fatawa* (Jakarta: Bulan Bintang, 1972), h. 165.

22 Saadoe'ddin Djambek, *Waktu Shalat dan Puasa di Daerah Kutub* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), h. 35-36.

muslim panas dan harus meng-*qadla* shalatnya pada bulan lain adalah daerah yang lintangnya lebih dari 65,50°. Sedangkan daerah-daerah yang mungkin tidak mengalami terbitnya Matahari dalam musim dingin ialah yang lintang lebih dari 67,50° dan daerah-daerah yang mungkin tidak mengalami waktu Subuh atau terbitnya fajar dalam musim dingin, ialah yang lintangnya lebih dari 86,50°. [23]

Thomas Djamaluddin melihat sisi kelemahan pendapat Djambek di atas. Menurutnya, dengan meng-*qadla* shalat dan puasa Ramadhan maka keutuhan ibadah sudah tidak sempurna lagi. Djamaluddin cenderung mengusulkan untuk pembuatan jadwal waktu shalat dan puasa di daerah sekitar kutub dengan memperkirakan sebagaimana waktu normal setempat sebelumnya dengan jalan interpolasi waktu yaitu sebuah teknik matematis untuk mengisi data kosong dengan dua data yang diketahui. Dalam kasus ini, interpolasi waktu dapat dilakukan dengan memperkirakan waktu normal sebelum dan sesudah waktu ekstrim, sehingga ibadah shalat dan puasa tetap bisa dilakukan pada saat itu tanpa harus meng-*qadla* di waktu lain yang justru semakin memberatkan umat Islam. Menurutnya, cara terbaik untuk menerjemahkan hadis Nabi untuk memperkirakan waktu shalat di waktu yang tidak normal (sebagaimana yang dijelaskan dalam hadis Riwayat muslim di atas) adalah dengan jalan interpolasi waktu . [24]

Ia mencontohkan kasus puasa Ramadhan pada tahun 1997 di kota Tromso, Norwegia. Sejak 2 Desember 1997 hingga 11 Januari 1998 disana selamanya malam, jadi kurang lebih setengah bulan puasa di sana tidak normal. Waktu normal sebelumnya 1 Desember 1997, waktu awal shubuh pukul 05:54 dan maghrib pukul 11:37 (lama berpuasa 5 jam 43 menit). Waktu normal setelahnya 12 Januari 1998 waktu awal shubuh pukul 06:13 dan maghrib pukul 12:24 (lama berpuasa 6 jam 11 menit). Dengan cara interpolasi waktu, awal puasa pada waktu ekstrem dimana tidak ada matahari saat itu adalah antara 05:54 dan 06:13 (tergantung tanggalnya) dan waktu maghrib atau berbuka adalah 11:37 sampai 12:24 (tergantung tanggalnya). Menurutnya, cara ini sangat mudah diperhitungkan dengan perhitungan astronomis. [25]

Dari beberapa pendapat yang dikemukakan di atas, fatwa MUI tentang waktu shalat dan puasa di daerah yang siang dan malamnya tidak seimbang mengikuti pendapat pertama yang merupakan pendapat kebanyakan ulama yaitu menyesuaikan dengan waktu daerah seimbang terdekat. Dimana

23 Djambek, h. 39.

24 Thomas Djamaluddin, *Menggagas Fiqih Astronomi; Telaah Hisab Rukyat dan Pencarian Solusi Perbedaan Hari Raya*, vol. 1 (Bandung: Kaki Langit, t.t.), h. 33-34.

25 Djamaluddin, 1:h. 34-35.

pendapat ini berlandaskan dalil *qiyas* terhadap hadis Nabi tanpa mempertimbangkan atau berusaha mendialogkannya dengan kajian sains, namun juga tidak berusaha mempertentangkan keduanya. Maka dalam fatwa ini, MUI memposisikan sains dan pemahaman agama sebagai hal yang independen yang berada pada domain yang berbeda dan berjalan sesuai dengan cara dan metodenya masing-masing.

2. Fatwa tentang Penentuan Awal Ramadhan, Awal Syawal/Idul Fitri, Awal Dzulhijjah/Idul Adha.

Dalam keterangan fatwa menyebutkan bahwa fatwa ini dihasilkan oleh Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia dalam Musyawarah Nasional II tahun 1980 sebagaimana fatwa sebelumnya tentang shalat dan puasa di daerah yang waktu siang dan malamnya tidak seimbang. Fatwa ini ditetapkan di Jakarta, 27 Juli 1980 M dan ditandatangi oleh Ketua dan Sekretaris Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia yaitu Prof. K.H. Ibrahim Hosen, LML dan H. Musytari Yusuf, LA.

Fatwa ini secara khusus menyinggung persoalan batas geografis keberlakuan hasil rukyah al-hilal awal bulan Ramadhan, Syawal dan Dzulhijjah atau yang disebut dengan *mathla*. Dalam memahami konsep *mathla* ini, komisi fatwa MUI dalam konsideran fatwanya tidak menjelaskan secara lengkap dalil dan dasar hukumnya, komisi fatwa MUI hanya menyebutkan secara ringkas dua pandangan ulama yaitu : Pertama, pendapat Imam Syafi'i yang berpegang pada konsep *ikhtilaf al-mathla* (*mathla'* lokal) yaitu rukyah al-hilal di suatu wilayah tertentu hanya berlaku untuk wilayah tersebut. Kedua, pendapat jumhur yang diwakili oleh pendapat Imam Hanafi, Malik, dan Hambali yang mengusung konsep *ittihad al-mathla'* (mathla global/internasional) maksudnya rukyah al-hilal di suatu wilayah tertentu yang berlaku untuk seluruh wilayah di permukaan bumi.

Dari pertimbangan ini, komisi fatwa MUI menetapkan dua konsep *mathla,* yaitu : Pertama, untuk penetapan awal Ramadhan dan awal Syawal berpedoman pada pendapat jumhur yaitu berlaku *mathla* global artinya rukyah al-hilal suatu wilayah berlaku secara internasional dengan syarat dibentuk lembaga yang berstatus Qadi Internasional yang dipatuhi oleh seluruh negara Muslim. Sebelum terbentuk lembaga tersebut berlaku ketetapan pemerintah masing-masing. Kedua, khusus untuk penetapan awal bulan Dzulhijjah, berlaku *mathla* masing-masing daerah (*mathla* lokal) sebagaimana pendapat jumhur. [26]

Argumen terkait keputusan fatwa ini diterangkan secara lebih lanjut dan

26 Lihat selengkapnya Fatwa tentang Penentuan Awal Bulan Ramadhan, Awal Syawal/Idul Fitri dan Awal Dzulhijjah/Idul Adha, PDF. Diakses disitus www.mui.or.id pada tanggal 3 Juli 2022

lengkap oleh Ibrahim Hosen yang merupakan ketua komisi fatwa MUI periode 1981-2000 dalam tulisannya yang dimuat dalam buku yang berjudul "*Upaya Penyatuan Kalender Hijriyah Indonesia; Sejak 1975 Hingga Kini*". Dalam tulisannya, Hosen berusaha untuk menggambarkan dalil-dalil yang digunakan oleh komisi fatwa MUI dalam menetapkan fatwa tersebut. Poin pertama terkait keberlakuan mathla global untuk rukyah al-hilal awal Ramadhan dan Syawal merujuk pada pendapat mayoritas ulama (kecuali Imam Syafi'i) sebagaimana yang dikutip dalam kitab *al-Fiqh ala al-Mazahib al-Arba'ah* karya al-Jaziri dan kitab *al-Hasyiyah* karya Ibnu Abidin. Jika dilihat dari pertimbangan komisi fatwa MUI, pendapat ini diambil karena lebih berpotensi untuk mewujudkan *ukhuwah Islamiyah* dan keseragaman dalam memulai puasa dan berhari raya umat Islam seluruh dunia. Sedangkan pada poin kedua, komisi fatwa MUI membedakan masalah penetapan bulan Dzulhijjah dengan bulan Ramadhan dan Syawal dari ketentuan *mathla'*-nya. Dalam hal ini rujukannya adalah pendapat jumhur sebagaimana yang dikutip dalam kitab *al-Hasyiyah*, Ibnu Abidin yang menerangkan bahwa untuk penetapan bulan Dzulhijjah berlaku *mathla'* masing-masing wilayah, dan tidak dibenarkan mengikuti wilayah atau negara lain yang berbeda *mathla'*. Alasan pendapat ini membedakan penetapan bulan Ramadhan dan Syawal, dengan bulan Dzulhijjah, karena penetapan bulan Ramadhan dan Syawal berkaitan dengan persoalan ibadah puasa sehingga perlu ada keseragaman, sedangkan untuk bulan Dzulhijjah hanya berkenaan pada persoalan ibadah shalat dan qurban sehingga diqiyaskan dengan shalat *maktubah*, oleh karenanya *mathla'*nya berlaku untuk masing-masing wilayah/negara. [27]

Fatwa ini tidak menunjukkan sama sekali argumentasi dari kajian dan perspektif sains sebagai pertimbangan fatwanya. Padahal persoalan *mathla* ini berkaitan erat dengan persoalan astronomis, sehingga sangat diperlukan perspektif astronomi dalam memahaminya. Hal ini sebagaimana diungkap Mohammad Syawkat Odeh, pakar astronomi dari Yordania bahwa menurutnya persoalan *matha'* tidak bisa dilepaskan dari kajian Ilmu Astronomi. Kaitannya dengan *mathla'* global yang difatwakan MUI pada persoalan penetapan awal bulan Ramadhan dan Syawal, memang disatu sisi memiliki kelebihan dalam penyatuan kalender hijriyah internasional, namun disisi lain konsep ini menimbulkan masalah yang cukup besar. Dalam beberapa kasus, penetapan awal bulan berdasarkan ketentuan kesatuan *mathla'* dimana kesaksian rukyah hilal suatu wilayah berlaku untuk seluruh wilayah di dunia, faktanya ada beberapa wilayah di permukaan Bumi yang belum memasuki bulan baru, baik karena *ijtima'* belum terjadi atau bulan terbenam lebih dahulu dari matahari (hilal

27 Nazaruddin Umar dkk., *Upaya Penyatuan Kalender Hijriyah Indonesia; Sejak 1975 Hingga Kini* (Pamekasan: Duta Media Publishing, 2018), h. 96-102.

di bawah ufuk ketika matahari terbenam). [28] Hal ini sangat mungkin terjadi karena faktor selisih garis lintang dan bujur yang signifikan. Artinya ada beberapa wilayah yang belum terpenuhi syarat masuknya awal bulan, namun dipaksakan mengikuti wilayah lain yang menyaksikan hilal. Persoalan-persoalan seperti ini masih luput dari perhatian MUI, padahal persoalan seperti ini perlu pertimbangan-pertimbangan sains untuk mengkaji dan analisisnya.

Sebagaimana fatwa sebelumnya tentang ketentuan shalat dan puasa di daerah siang dan malamnya tidak seimbang, pada fatwa ini MUI juga terkesan menempatkan kajian sains dan hukum Islam secara terpisah tanpa berusaha untuk mendialogkan keduanya, sehingga relasi yang terjalin menunjukkan adanya relasi independen antara sains dan agama pada fatwa ini.

3. Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 2 Tahun 2004 tentang Penetapan Awal Ramadhan, Syawal dan Dzulhijjah.

Fatwa ini ditetapkan pada tanggal 24 Januari 2004 dan ditandatangani oleh KH. Ma'ruf Amin sebagai ketua Komisi Fatwa dan Drs. H. Hasanuddin, M. Ag sebagai sekretaris. Fatwa ini berangkat dari persoalan penetapan memulai puasa dan hari raya yang kerap terjadi perbedaan dan dinilai menimbulkan citra dan dampak negatif terhadap syiar dan dakwah Islam. Komisi fatwa MUI memandang perlu untuk menetapkan fatwa tentang penetapan awal bulan Ramadhan, Syawal dan Dzulhijjah sebagai pedoman bersama.

Diktum fatwa ini berisi empat poin: 1). Penetapan awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah dilakukan berdasarkan metode ru'yah dan hisab oleh Pemerintah RI cq Menteri Agama dan berlaku secara nasional. 2). Seluruh umat Islam di Indonesia wajib menaati ketetapan Pemerintah RI tentang penetapan awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah. 3). Dalam menetapkan awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah, Menteri Agama wajib berkonsultasi dengan Majelis Ulama Indonesia, ormas-ormas Islam dan Instansi terkait. 4). Hasil rukyat dari daerah yang memungkinkan hilal dirukyat walaupun di luar wilayah Indonesia yang *mathla'nya* sama dengan Indonesia dapat dijadikan pedoman oleh Menteri Agama RI. Dan pada bagian akhir fatwa, komisi fatwa MUI merekomendasikan kepada MUI untuk mengusahakan adanya kriteria penentuan awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah untuk dijadikan pedoman oleh Menteri Agama dengan membahasnya bersama ormas-ormas Islam dan para ahli terkait.[29]

---

28 Muh Nashiruddin, "Tinjauan fikih dan astronomis penyatuan matla': menelusuri pemikiran MS Odeh tentang ragam penyatuan matla'," *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* 12, no. 2 (2012): h. 187-188.

29 Lihat selengkapnya Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 2 Tahun 2004 tentang Penetapan Awal Ramaa dhan, Syawal dan Dzulhijjah PDF. Diakses di situs www.mui.or.id pada tanggal 3 Juli 2022.

Kehadiran fatwa ini penting dalam rangka mendorong dan menyerukan umat Islam di Indonesia untuk mengikuti ketetapan Pemerintah RI dalam hal ini Kementerian Agama RI dalam hal penentuan awal bulan Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah. Hal ini terlihat jelas pada butir fatwa pada poin 1 sampai 3. MUI juga dalam hal ini berupaya untuk memberikan dukungan terhadap kebijakan pemerintah dalam jembatani persoalan perbedaan penetapan awal puasa dan hari raya oleh ormas-ormas Islam di Indonesia, khususnya dua ormas besar di Indonesia yaitu Nahdlatul Ulama yang mengusung metode *rukyah al-hilal* dan Muhammadiyah yang menggunakan metode hisab *wujud al-hilal*. Selama ini, kedua ormas tersebut membuat keputusan masing-masing berdasarkan metode yang dipakai dan kerap berbeda, sehingga membuat bingung umat Islam. Dengan demikian, kehadiran fatwa ini menjadi sangat penting dalam rangka membuka jalan penyatuan dan keseragaman memulai puasa dan hari raya di Indonesia. Meskipun sangat terlihat kehadiran fatwa MUI untuk mendukung kebijakan pemerintah, namun bukan berarti fatwa ini tidak mempunyai dasar yang kuat. Fatwa ini dilandasi dalil al-Qur'an, hadis Nabi, kaidah fikih, dan pendapat ulama antara lain pendapat Imam al-Syarwani dalam kitab *Hasyiyah al-Syarwani*.

Sedangkan diktum fatwa pada poin 4 menyinggung terkait *mathla'* atau garis batas keberlakuan rukyah al-hilal. Jika pada fatwa sebelumnya tentang penentuan awal bulan, MUI merekomendasikan agar menggunakan konsep *mathla'* global (*ittihad al-mathla'*) dimana kesaksian rukyah hilal suatu wilayah berlaku untuk seluruh wilayah secara internasional dalam penentuan awal bulan Ramadhan & Syawal. Pada fatwa ini, MUI memahami konsep *mathla'* pada *scope* yang lebih sempit yaitu keberlakuan kesaksian pengamatan hilal hanya pada *mathla'* yang sama dengan wilayah Indonesia. Tidak dijelaskan lebih lanjut landasan fatwa dan wilayah-wilayah/negara yang *mathla'*-nya sama dengan Indonesia, namun besar kemungkinan wilayah yang dimaksud adalah negara-negara yang tergabung dalam MABIMS (Menteri Agama Brunei, Malaysia, Indonesia dan Singapura) yang semuanya menerapkan kriteria visibilitas hilal/ *imkan al-rukyah* dengan ketentuan parameter tinggi hilal 2°, elongasi 3° dan umur bulan 8 jam).

Jika pada fatwa-fatwa sebelumnya relasi sains dan agama terjalin secara independen. Pada fatwa ini, MUI terlihat melakukan kompromisasi antara sains dan agama ke arah integrasi. Hal ini tergambar pada fatwanya yaitu pada poin 1 yang berbunyi Penetapan awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah dilakukan berdasarkan metode ru'yah dan hisab oleh Pemerintah RI cq Menteri Agama dan berlaku secara nasional.

Ilmu Hisab merupakan teori sains yang lahir dari penalaran analitik mau-

pun empirik yang dihasilkan dari hasil observasi terhadap pergerakan alam semesta secara kontinuitas. Dalam tataran praktis, hisab tetap membutuhkan pembuktian secara empirik dan verifikatif terhadap fakta di lapangan, karena masalah yang dihadapi adalah sesuatu yang real (nyata) yaitu hilal, maka untuk mendapatkan hasil yang lebih meyakinkan dibutuhkan jawabannya pada dunia nyata pula yaitu dengan pembuktian dari hasil rukyah. Bagaimanapun konsistennya suatu teori namun tidak didukung oleh pengujian secara empiris di lapangan tidak dapat diterima kebenarannya secara ilmiah. Hasil hisab yang senantiasa dikonfirmasi dengan hasil rukyah, kualitas dan kevalidannya akan terus meningkat. Metode hisab sebagai prediksi, statusnya masih sebatas hipotesis verifikatif yang masih memerlukan pembuktian rukyat. Sedangkan metode rukyah merupakan metode yang dipraktekkan langsung oleh Rasulullah dan mempunyai landasan yang kuat dalam agama. Rukyah merupakan upaya pengamatan untuk membuktikan fakta di lapangan yaitu kemunculan hilal, membutuhkan pula suatu teori dalam hal ini ilmu hisab untuk melakukan prediksi keberadaan dan posisi hilal di langit. Tanpa hisab, aktivitas rukyah bagaikan berlayar tanpa kompas, sia-sia, tanpa arah dan tujuan yang jelas. Hisab akan memandu aktivitas rukyah akan lebih terarah, hisab akan memberikan batasan dan ketentuan yang jelas tentang posisi dan keberadaan hilal yang akan dirukyah. Rukyah tanpa didukung data-data hisab akan mengalami kesulitan dalam pelaksanaannya. [30]

Dari fatwa MUI Ini menegaskan bahwa metode hisab dan rukyah berkedudukan sejajar. Keduanya merupakan komplemen yang tidak terpisahkan. Masing-masing mempunyai keunggulan, namun juga punya kelemahan kalau berdiri sendiri.

4. Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 3 Tahun 2010 tentang Kiblat.

Fatwa ini dilatarbelakangi terkait beredarnya informasi di tengah-tengah masyarakat tentang adanya temuan hasil penelitian para hali tentang kemelencengan arah kiblat masjid/mushala yang ada di Indonesia. Isu ini membuat banyak kalangan masyarakat resah dan bingung mengenai status arah kiblat masjid/mushala yang dinyatakan melenceng, apakah bangunan masjid/mushala harus dibongkar untuk menyesuaikan arah kiblat yang seharusnya atau tetap dipertahankan sebagaimana adanya? Menanggapi hal ini MUI mengeluarkan sebuah fatwa hukum tentang arah kiblat yang diharapkan dapat dijadikan pegangan dan pedoman bagi masyarakat.

Secara lengkap, diktum Fatwa MUI Nomor 03 Tahun 2010 tentang arah

30 Muhammad Rasyid, *Mengintegrasikan Islam dan Sains; Sebuah Upaya untuk Menyempurnakan Ibadah* (Lamongan: CV. Pustaka Wacana, 2018), h. 184-185.

kiblat berbunyi sebagai berikut: ***Pertama***, tentang ketentuan hukumnya (1) Kiblat bagi orang shalat dan dapat melihat Ka'bah adalah menghadap ke bangunan Ka'bah (*ainul ka'bah*). (2) Kiblat bagi orang yang shalat dan tidak dapat melihat Ka'bah adalah arah Ka'bah (*jihat al-Ka'bah*). (3) Letak geografis Indonesia yang berada di bagian timur Ka'bah/Mekkah, maka kiblat umat Islam Indonesia adalah menghadap ke arah barat. ***Kedua***, rekomendasi. MUI merekomendasikan agar bangunan masjid/mushalla di Indonesia sepanjang kiblatnya menghadap ke arah barat, tidak perlu diubah, dibongkar, dan sebagainya.[31]

Dalil-dalil yang diajukan pada fatwa ini sangat terperinci, mulai dari mengutip beberapa ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi, serta didukung dengan beragam pendapat ulama diantaranya pendapat Imam 'Ala al-Din al-Kasani al-Hanafi, Imam al-Qurtubi, Imam al-Syirazi, Ibnu Qudamah al-Hambali dan makalah dari Prof. Dr. KH. Ali Mustafa Ya'qub, MA yang merupakan wakil ketua komisi fatwa MUI kala itu. Dalam fatwa ini, MUI ingin menegaskan bahwa kiblat umat muslim yang tidak bisa melihat Ka'bah secara langsung, cukup menghadap ke arah Ka'bah (*jihad al-ka'bah*), tidak harus menghadap tepat ke bangunan Ka'bah (*ain al-ka'bah*), sebagaimana posisi geografis Indonesia yang berada di Timur Ka'bah, maka arah kiblatnya cukup menghadap ke arah barat saja tanpa harus disesuaikan kemiringan sudut derajatnya.

Relasi konflik antara sains dan agama pada fatwa ini sangat terasa seiring munculnya statement dari Ali Mustafa Ya'qub yang turut mengusulkan fatwa ini dengan mengatakan bahwa kewajiban untuk menghadap kiblat dengan menyesuaikan kemiringan derajat sesuai dengan letak wilayah masing-masing tidak berdasarkan dalil *syar`i* (al-Quran, Hadis, *ijma*, dan *qiyas*), melainkan hanya berdasarkan teori astronomi belaka. Teori astronomi bukanlah dalil syar`i. Beribadah dengan menggunakan dalil non-syar`i, sangat berbahaya bagi yang bersangkutan karena telah memasuki wilayah rawan yang dapat merusak akidah.

Menanggapi hal ini, Ahmad Izzuddin dalam tulisannya menilai statemen yang dilontarkan oleh Ali Mustafa Yaqub ini seakan membenturkan syariat Islam dengan sains dan tidak memberikan otoritas sedikitpun pada sains dalam ranah agama. Menurut Izzuddin, penentuan arah kiblat seharusnya adalah wilayahnya ilmu falak dan ilmu astronomi yang menginterpretasikan dalil-dalil agama dalam sebuah formulasi sains, untuk memberikan kemudahan dan keyakinan umat dalam beribadah, tanpa meninggalkan ketentuan syar'i yang ada, sebagaimana pula dengan persoalan penentuan waktu-waktu shalat,

31 Baca selengkapnya, Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 3 Tahun 2010 tentang Kiblat. Diakses di situs www.mui.or.id pada tanggal 3 Juli 2022.

awal bulan kamariyah dan dalam hal ini juga adalah arah kiblat. [32]

Fatwa ini pada dasarnya hadir di tengah-tengah masyarakat untuk mendinginkan suasana dan meredam kegaduhan yang sempat mencuat akibat munculnya isu kemelencengan arah kiblat masjid/mushala di berbagai wilayah serta adanya permintaan dari beberapa kalangan masyarakat kepada MUI untuk memberikan fatwa mengenai persoalan ini. Secara prinsip, proses penetapan fatwa MUI bersifat responsif, proaktif, dan antisipatif[33]. Atas dasar ini, pengambilan sikap oleh Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia untuk mengeluarkan fatwa nomor 03 tahun 2010 tentang arah kiblat ini merupakan tindakan yang sudah tepat dilakukan guna mencegah perdebatan dan konflik yang ada agar tidak semakin berlarut-larut. Hanya saja dalam perumusannya terlalu tergesa-gesa dan tanpa melibatkan pihak-pihak lain yang juga berkompeten memahami persoalan arah kiblat ini, yaitu para ahli falak dan ahli astronomi.

5. Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 5 Tahun 2010 tentang Arah Kiblat.

Fatwa ini tidak lama ditetapkan setelah dikeluarkannya fatwa sebelumnya tentang kiblat. Menurut komisi fatwa MUI, fatwa sebelumnya tentang kiblat yaitu fatwa nomor 3 tahun 2010 menimbulkan kesimpangsiuran penafsiran khsusus pada khususnya poin 3 pada diktum fatwa yang menyebut bahwa kiblat Indonesia adalah arah Barat. MUI merasa perlu untuk melakukan kajian ulang terhadap fatwanya demi meluruskan kesalahpaham dari beragam interpretasi oleh sebagian kalangan, serta munculnya tudingan bahwa fatwa tersebut dinilai sama sekali tidak memberikan ruang terhadap peran Ilmu Astronomi dan Ilmu Falak, yang seharusnya bisa dijadikan bahan pertimbangan dalam mengeluarkan fatwa tentang kiblat. Fatwa tersebut dianggap mempertentangkan antara agama dan sains yang seharusnya hal yang tidak perlu dilakukan. Sains semestinya dapat difungsikan untuk memberikan perspektif dalam memahami dan menafsirkan agama serta menyesuaikannya dengan perkembangan zaman.

Guna mengkaji ulang fatwa tersebut, MUI mengundang ahli falak yang diwakili oleh KH. Ahmad Ghozalie Masruri yang mengajukan makalah tentang

32 Sholeh, dkk, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (*MUI*) *dalam Perspektif Hukum dan Perundang-Undangan*, h. 378-379.

33 Yang dimaksud responsif, bahwa MUI memiliki kemampuan untuk beraksi atau merespon; (bersifat) tanggap terhadap situasi yang sedang terjadi di masyarakat. Sedangkan proaktif, adalah giat dan sigap dalam menyelesaikan masalah. Dan antisipatif yaitu MUI melakukan tanggapan terhadap sesuatu yang akan terjadi supaya dapat melakukan tindakan-tindakan pencegahan, penanggulangan, dan sebagainya secara dini. Lihat Majelis Ulama Indonesia Propinsi Jawa Tengah, 2006. *Himpunan Keputusan Musyawarah Daerah VII Majelis Ulama Indonesia Propinsi Jawa Tengah*, hlm. 385

arah kiblat menurut kajian Ilmu Falak untuk ikut serta memberikan argumen yang kemudian menjadi pertimbangan dalam keputusan fatwa. Melalui komisi fatwanya, MUI kembali menerbitkan fatwa kiblat nomor 5 tahun 2010 yang menurut keterangan dalam fatwanya merupakan penjelasan dan penyempurna fatwa mengenai arah kiblat sebelumnya . Fatwa tersebut disahkan pada tanggal 01 Juli 2010. Dalam diktum fatwanya menyebutkan sebagai berikut:

Pertama, tentang ketentuan umum, 1). Kiblat bagi orang yang shalat dan dapat melihat Ka'bah adalah menghadap ke bangunan Ka'bah ('ainul Ka'bah). 2). Kiblat bagi orang yang shalat dan tidak dapat melihat Ka'bah adalah arah Ka'bah (*jihat al-Ka'bah*). 3). Kiblat umat Islam Indonesia adalah menghadap ke barat laut dengan posisi bervariasi sesuai dengan letak kawasan masing-masing. ***Kedua***, rekomendasi : "Bangunan masjid/mushola yang tidak tepat arah kiblatnya, perlu ditata ulang shafnya tanpa membongkar bangunannya". [34]

Ditinjau dari substansinya, fatwa ini sebenarnya tidak bisa dikatakan sebagai penjelasan pada fatwa sebelumnya, namun lebih kepada koreksi dari fatwa sebelumnya, khususnya pada poin arah kiblat untuk Indonesia. Fatwa sebelumnya menyebut bahwa arah kiblat Indonesia adalah menghadap ke arah Barat, sedangkan fatwa terbaru menyebutkan bahwa arah kiblat Indonesia menghadap ke arah Barat Laut dengan posisi bervariasi sesuai dengan letak kawasan masing-masing. Dari kacamata Ilmu Falak/Ilmu Astronomi, menghadap kiblat ke arah Barat dari Indonesia maka yang terjadi arah kiblat seluruh wilayah Indonesia dari Sabang hingga Merauke bukan lagi menghadap ke Ka'bah atau ke kota Mekkah, Arab Saudi tapi malah mengarah ke benua Afrika, tepatnya ke Somalia, Uganda, Kenya, Tanzania, dan lain sebagainya. Sehingga arah yang dituju bukan *jihatul Ka'bah* lagi, tapi *jihatul ifriqiyyah* atau *jihatul habasyiyah.* Sehingga ini sudah keluar dari makna menghadap kiblat sebagaimana yang diisyaratkan dalam al-Quran maupun hadis-hadis Nabi. Dengan menetapkan fatwa arah kiblat Indonesia adalah menghadap ke arah Barat Laut dengan posisi bervariasi sesuai dengan letak kawasan masing-masing menunjukkan ada pertimbangan-pertimbangan Ilmu Astronomi, mengingat posisi lintang dan bujur berbagai wilayah Indonesia yang bervariasi dan berimplikasi pada penentuan sudut dan azimuth arah kiblatnya.

Dengan demikian, pada fatwa ini MUI nampak mulai melakukan rekonsiliasi relasi sains dan agama yang sebelumnya bernuansa konflik ke arah yang lebih harmonis. MUI berusaha melakukan dialog dengan para ahli untuk memahami persoalan kiblat dari sudut pandang Ilmu Astronomi, untuk kemudian menjadi pandangan dalam memahami persoalan kiblat yang mengarah

34 Baca selengkapnya, Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 5 Tahun 2010 tentang Kiblat. Diakses di situs www.mui.or.id pada tanggal 3 Juli 2022.

pada kompromisasi dan integrasi sains dan agama. Hal ini tercermin pada poin fatwa yang menyebut bahwa "kiblat umat Islam Indonesia adalah menghadap ke barat laut dengan posisi bervariasi sesuai dengan letak kawasan masing-masing.

III. Penutup

Relasi agama dan sains pada fatwa-fatwa astronomis Majelis Ulama Indonesia mengambil bentuk yang beragam, mulai dari relasi konflik, independen, dialog hingga integrasi. Relasi konflik tergambar pada fatwa nomor 3 tahun 2010 tentang Kiblat. Relasi independen terjalin pada fatwa tentang Shalat dan Puasa di Daerah yang Waktu Siang dan Malamnya Tidak Seimbang dan fatwa tentang Penentuan Awal Ramadhan, Awal Syawal/Idul Fitri, Awal Dzulhijjah/Idul Adha. Relasi yang mengarah pada nuansa dialog hingga integrasi nampak pada fatwa nomor 5 tahun 2010 tentang arah kiblat. Beragamnya relasi yang terjalin antara sains dan agama pada fatwa-fatwa astronomis MUI menunjukkan bahwa belum adanya paradigma relasi sains dan agama yang terkonsep dan disepakati bersama dalam tubuh MUI. Selama belum ada kesepakatan bersama paradigma relasi sains dan agama yang tertuang dalam metodologi fatwa MUI, maka selama itu pula fatwa-fatwa MUI khususnya yang bersentuhan dengan kajian sains akan mengalami inkonsistensi relasi sains dan agama yang terbangun pada fatwa-fatwa MUI, bahkan tidak menutup kemungkinan terjadi hubungan konflik dengan sains. Pada makalah ini pula penulis merekomendasikan kepada MUI untuk melibatkan para ahli dibidangnya untuk duduk bersama-sama mengkaji dan memberikan masukan kepada MUI sebagai bahan pertimbangan untuk menetapkan fatwa, apalagi persoalan-persoalan yang bersinggungan dengan sains dan teknologi.

Daftar Pustaka

Buku dan Jurnal

Adib, Muhammad. "Relasi antara Fiqh dan Sains di Era Modern; Sebuah Refleksi Epistemologis." *Jurnal Mazahib* 2, no. 1 (Juni 2014): 16.

Azhar, Susiknan. *Ilmu Falak; Perjumpaan Khazanah Islam dan Sains Modern*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2007.

———. *Kalender Islam; Ke Arah Integrasi Muhammadiyah-NU*. Yogyakarta: Museum Astronomi Islam, 2012.

Barbour, Ian G. *Religion in an Age of Science*. New York: HarperCollins Francisco, 1990.

———. *When Science Meets Religion; Enemies, Strangers or Partners ?* New York: HarperCollins Francisco, 2000.

Djamaluddin, Thomas. *Menggagas Fiqih Astronomi; Telaah Hisab Rukyat dan Pencarian Solusi Perbedaan Hari Raya*. Vol. 1. Bandung: Kaki Langit, t.t.

Djambek, Saadoe'ddin. *Waktu Shalat dan Puasa di Daerah Kutub*. Jakarta: Bulan Bintang, 1974.

Haught, John F. *Science & Religion; From Conflict to Conversation*. New York: Paulist Press, 1995.

Hoodbhoy, Pervez. *Islam and Science; Religion Ortodoxy and the Battle for Rationality*. London: Zed Book Ltd, 1991.

Izzuddin, Ahmad. *Fiqih Hisab Rukyah; Menyatukan NU & Muhammadiyah dalam Penentuan Awal Ramadhan, Idul Fitri dan Idul Adha*. Jakarta: Erlangga, 2007.

Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2 ed. London: The University of Chicago Press, 1970.

Majelis Ulama Indonesia Propinsi Jawa Tengah,. *Himpunan Keputusan Musyawarah Daerah VII Majelis Ulama Indonesia Propinsi Jawa Tengah,* 2006

Moosa, Ebrahim. *Interface of Science and Jurisprudence: Dissonant Gazes at the Body in Modern Muslim Ethics dalam God, Life, and the Cosmos; Christian and Islamic Perspectives, Ed. Ted Peters*. Surrey: Ashgate Publisher, 2003.

Mudzhar, Mohammad Atho. *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia; Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: INIS, 1993.

Nashiruddin, Muh. "Tinjauan fikih dan astronomis penyatuan matla': menelusuri pemikiran MS Odeh tentang ragam penyatuan matla'." *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* 12, no. 2 (2012): 179–92.

Peterson, Gregory R. "Going Public; Science and Religion at A Crossroads." *Zygon* 35, no. 1 (Maret 2000).

Qushairi, Abu Husain Muslim bin al-Hallaj al-. *Shahih Muslim*. Vol. 9. Damaskus: Dar al-Fikr, 2004.

Rasyid, Muhammad. *Mengintegrasikan Islam dan Sains; Sebuah Upaya untuk Menyempurnakan Ibadah*. Lamongan: CV. Pustaka Wacana, 2018.

Russel, Robert John. "Ian G. Barbour (1923-2013); in Memoriam to the Pioneer of Science and Religion." *Jurnal Theology and Science* 12, no. 2 (2014).

Sabiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. Vol. 1. Mesir: Dar al-Fath, 1990.

Sholeh, Asrorun Ni'am. *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia; Penggunaan Prinsip Pencegahan dalam Fatwa*. Jakarta: Emir, 2016.

Sholeh, dkk, Asrorun Ni'am. *Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Perspektif Hukum dan Perundang-Undangan*. Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012.

Syaltout, Mahmud. *Fatwa-Fatwa, Terj. Fatawa*. Jakarta: Bulan Bintang, 1972.

Syami, Yahya. *Ilmu al-Falak; Shafhat min al-Turast al-'Ilmi al-Arabiy wa al-Islamiy*. Beirut: Dar al-Fikr al-Arabiy, 1997.

Umar, Nazaruddin, Oman Fathurrahman, Thomas Djamaluddin, dan Ibrahim Hosen. *Upaya Penyatuan Kalender Hijriyah Indonesia; Sejak 1975 Hingga Kini*. Pamekasan: Duta Media Publishing, 2018.

Website

www.mui.or.id

PARTISIPASI INDONESIA DALAM HUKUM INTERNASIONAL: URGENSI PERAN PRO-AKTIF MUI?

Fajri Matahati Muhammadin (S.H., LL.M., Ph.D).
Dosen di Departmen Hukum Internasional, Fakultas Hukum UGM; Visiting Research Fellow di İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi (Turki), Pendiri dan Direktur Pusat Kajian Hukum Internasional Islam, serta Associate Member di International Law and Maritime Affairs (ILMA) Research Unit, Ahmad Ibrahim Kuliyyah of Laws, International Islamic University Malaysia.

Abstrak

Hukum internasional adalah salah satu ranah hukum yang paling sedikit mendapatkan perhatian oleh para 'alim 'ulama. Padahal, hukum internasional sangat berpengaruh dalam membentuk tatanan dunia, lalu berdampak pada hukum nasional, kemudian juga membentuk masyarakat. Pasalnya, 'identitas internasional' sangat berpengaruh dalam membentuk pola pikir dan kehidupan masyarakat termasuk di Indonesia. Banyak potensi gesekan antara hukum internasional dan Syariat Islam yang berpotensi membentuk masyarakat yang buruk, tapi juga banyak potensi dakwah *bi al'ilm* dengan menyuarakan solusi-solusi dari Syariat Islam untuk masalah-masalah dunia dan berpotensi membentuk masyarakat yang baik. Makalah ini menekankan urgensi MUI untuk pro-aktif dalam menasehati pemerintah terkait partisipasi dalam hukum internasional, khususnya perjanjian internasional.

Pendahuluan

Tidak dapat disangkal bahwa peran hukum internasional sangat besar bagi negara-negara di dunia. Hukum internasional itulah salah satu sarana yang digunakan oleh Indonesia untuk mengukuhkan kemerdekaannya dan perannya di dunia sekarang, dan ini salah satu positifnya hukum internasional.

Tapi penjajahan pun boleh terjadi adalah karena hukum internasional, dan ketimpangan dalam perpolitikan internasional pun banyak terfasilitasi oleh hukum internasional.[1] Karena itulah, sangat penting bagi pemerintah Indonesia untuk berhati-hati dalam menapaki perpolitikan internasional, apalagi ketika dampaknya adalah pada hukum yang mengkonstruksi kehidupan masyarakat.

Di sini, penting menilik fatwa Majelis Ulama Indonesia terkait Hak Asasi Manusia tahun 2000.[2] Fatwa MUI tersebut merespon niat pemerintah untuk meratifikasi perjanjian-perjanjian hukum internasional terkait HAM, sebagai langkah formal untuk mengadopsi perjanjian tersebut dalam hukum nasional (saat itu juga dilakukan amandemen UUD 1945 untuk lebih merinci soal HAM) dan memasyarakatkan HAM di Indonesia. Di fatwa tersebut, terlihat urgensi para 'ulama menasehati pemerintah terkait partisipasinya dalam hukum internasional. Sebab, di satu sisi MUI mengapresiasi spirit umum yang dibawa oleh HAM internasional tapi di sisi lain kritis terhadap beberapa aspek HAM internasional yang dianggap tidak sesuai dengan Islam dan berpotensi merusak masyarkat.

Hikmah besar yang dapat dilihat adalah bahwa hukum internasional berpotensi membawa banyak tantangan. Secara umum, penerimaan negara terhadap perjanjian internasional juga bermakna menundukkan diri terhadap aturan-aturan yang diperjanjikan sehingga tentu perlu berhati-hati agar tidak merugikan negara. Secara khusus, sebagaimana dalam kasus HAM, hukum internasional juga berpotensi jadi pintu masuk ideologi-ideologi yang bertentangan dengan Islam.[3] Karena itu, sangat penting untuk mengevaluasi perjanjian-perjanjian internasional yang akan berdampak pada nilai-nilai dan tatanan hukum nasional, untuk menjaga agar tidak merusak umat Islam.

Selain itu, sebenarnya hukum internasional membuka banyak peluang untuk partisipasi membentuk tatanan dunia sebagaimana amanat UUD 1945. Sekarang saja Indonesia sudah beberapa kali berpartisipasi positif sebagai

1 Lihat misalnya: Antony Anghie, *Imperialism, Sovereignty, and the Making of International Law* (New York: Cambridge University Press, 2004); Prabhakar Singh and Benoit Mayer, eds., *Critical International Law: Postrealism, Postcolonialism, and Transnationalism* (New Delhi: Oxford University Press, 2014).

2 "Fatwa Majelis Ulama Indonesia No. 6/MUNAS VI/MUI/2000 Tentang Hak Asasi Manusia" (Jakarta, 2000), http://mui.or.id/wp-content/uploads/files/fatwa/26.-Hak-hak-Asasi-Manusia-HAM.pdf.

3 Referensi lanjut terkait urgensi hati-hati dalam memilah, mengadopsi, dan menafsirkan kaidah-kaidah HAM, antaranya: Sigit Riyanto and Fajri Matahati Muhammadin, "The Urgency to Incorporate the Islamic Concept of Rights into the International Human Rights Law Course in Indonesian Law Schools," *Al-Ihkam: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial* 14, no. 1 (2019): 176–98; Fajri Matahati Muhammadin and Mohd Hisham Mohd Kamal, "The Western Universalism v. Cultural Relativism Debate on Human Rights and Islam: An 'Aqīdah-Based Approach," *Afkar: Journal of 'Aqidah & Islamic Thought* 21, no. 2 (2019): 175–216; Umar Ahmad Kasule, *Contemporary Muslims and Human Rights Discourse: A Critical Assessment* (Selangor Darul Ehsan: IIUM Press, 2009).

anggota tidak tetap Dewan Keamanan PBB, dan salah satu yang paling massif adalah diplomasi Mochtar Kusumaatmadja yang memperjuangkan konsep negara kepulauan dalam negosiasi United Nations Convention on the Law of the Sea 1982.[4] Islam, yang ilmu maqashid syari'ahnya berkembang pesat untuk menjabarkan bagaimana syariat dapat memenuhi kemaslahatan umat manusia, tentunya harus terdepan dalam memberikan solusi bagi masalah-masalah dunia.

Dengan demikian, setidaknya ada dua kepentingan sangat besar bagi umat Islam di Indonesia terkait hukum internasional. Pertama, menyaring supaya hukum internasional yang diterima oleh Indonesia tidak bertentangan dengan Syariat Islam. Kedua, melakukan dakwah di kancah internasional dengan mengajukan solusi dari syariat Islam untuk menyelesaikan masalah-masalah dunia. Siapa lagi yang memiliki kewajiban untuk menjadi garda terdepan umat Islam Indonesia dalam hal ini, kalau bukan para 'alim dan 'ulama?

Karena itu, makalah ini saya susun untuk menjelaskan peran penting Majelis Ulama Indonesia untuk pro-aktif dalam menasehati pemerintah dalam (a) melakukan saringan dalam penerimaan hukum internasional ke hukum nasional, dan (b) menyampaikan solusi berbasis syariat Islam untuk menyelesaikan masalah-masalah dunia.

Hukum Internasional dan Perjanjian Internasional

Biasanya para pakar hukum mendefinisikan 'hukum internasional' sebagai sistem hukum yang mengikat dan mengatur hubungan antar negara.[5] Tapi, mereka juga memberikan banyak pengecualian karena nyatanya hukum internasional sekarang juga mengatur hubungan negara dengan lingkungan, juga ada organisasi internasional (misalnya ASEAN), individu manusia (misalnya HAM), dan lain sebagainya. Maka sejatinya hukum internasional di era sekarang harus difahami sebagai sistem hukum yang mengatur kehidupan masyarakat internasional.

Sumber-sumber hukum internasional tradisionalnya mencakup (a) perjanjian internasional, (b) hukum kebiasaan internasional, (c) prinsip-prinsip umum hukum, (d) putusan-putusan hakim terdahulu, dan (e) karya-karya pakar, di mana poin a-c bersifat mengikat formal sedangkan sisanya tidak mengikat tapi membantu memahami yang mengikat.[6] Dalam perkembangan

4 Probo Darono Yakti and Joko Susanto, "Poros Maritim Dunia Sebagai Pendekatan Strategi Maritim Indoo nesia: Antara Perubahan Atau Kesinambungan Strategi?," *Global Strategis* 11, no. 2 (2017): 112.

5 Lassa Francis Lawrence Oppenheim, *Oppenheim's International Law* (*Volume 1: Peace*), ed. Sir Robert Jennings and Sir Arthur Watts (London and New York: Longman, 1996), 4.

6 Lihat Pasal 38(1) Statuta Mahkamah Internasional.

kontemporer, dikenal dua sumber yang baru yaitu (i) *jus cogens* dan (ii) instrumen-instrumen lainnya yang biasa dikelompokkan dalam kategori *soft law*.[7]

Kajian dalam makalah ini saya khususkan pada perjanjian internasional saja, karena lebih jelas secara legal-formal proses adopsinya ke dalam hukum nasional.[8] Prinsipnya, perjanjian internasional akan mengikat sebuah negara apabila telah disetujui untuk mengikat oleh negara tersebut.

Dari sudut posisi para negara terhadap dampak hukum perjanjiannya, perjanjian internasional dapat diklasifikasi menjadi dua macam:

Pertama, perjanjian internasional kontraktual. Perjanjian semacam ini sekedar merupakan pertukaran hak dan kewajiban antara negara-negara pihaknya yang kedudukannya sejajar, tidak jauh berbeda dengan perjanjian biasa antar manusia seperti jual beli. Contoh perjanjian semacam ini adalah perjanjian ekstradisi antara Indonesia dan Singapura tahun 2022 baru-baru ini. Banyak perjanjian yang pihaknya sedikit (misalnya dua) yang masuk jenis ini.

Kedua, ada perjanjian yang disebut dengan *law-making treaty*. Perjanjian internasional jenis ini bertujuan membuat hukum yang berposisi 'di atas' negara-negara, sehingga fungsinya mirip dengan sebuah hukum negara di mana sebuah undang-undang berdaulat dan membawahi rakyat di dalam sebuah negara. Tujuannya adalah membentuk hukum-hukum internasional yang 'universal' berlaku ke seluruh penjuru dunia.[9] Contohnya adalah Konvensi Wina tentang Hubungan Konsuler tahun 1961, dan perjanjian-perjanjian terkait HAM. Biasanya perjanjian-perjanjian semacam ini negara pihaknya banyak sekali, dan ada upaya aktif untuk mengajak sebanyak mungkin negara untuk bergabung.

Cara Indonesia menerima perjanjian internasional, menurut Pasal 3 UU No. 24 tahun 2000 tentang Perjanjian Internasional, ada empat tergantung jenis perjanjiannya yang disepakati para pihaknya: penandatanganan, pengesahan (ratifikasi), pertikaran dokumen perjanjian/nota diplomatik, atau 'cara-cara lain'. Lebih lanjut, pengesahan perjanjian internasional yang dampaknya sangat besar adalah harus melalui UU (berarti, melalui persetujuan DPR), dan

7 Untuk kajian yang lebih mendalam tentang sumber-sumber hukum internasional, lihat: Atip Latipulhayat, *Hukum Internasional: Sumber-Sumber Hukum* (Jakarta: Sinar Grafika, 2021).

8 Akan tetapi, sangat penting juga melakukan kajian lebih lanjut terhadap sumber-sumber hukum internasional lainnya apalagi *soft law* yang sangat kuat perannya di hukum internasional kontemporer. Lihat: Gregory C Shaffer and Mark A Pollack, "Hard vs. Soft Law: Alternatives, Complements and Antagonists in International Governance," *Minnesota Law Review* 94 (2010): 706–99; Alan Boyle, "Soft Law in International Law-Making," in *International Law*, ed. Malcolm David Evans, Fourth (Oxford: Oxford University Press, 2014).

9 Catherine Brölmann, "Law-Making Treaties: Form and Function in International Law," *Nordic Journal of International Law* 74, no. 3–4 (2005): 384–86.

selainnya bisa melalui Keputusan Presiden.[10] Di sini, hukum pun memandang pentingnya 'menyaring' perjanjian mana yang diterima maupun tidak terutama yang akan memiliki dampak yang besar bagi masyarakat dan negara. Dengan demikian, perjanjian internasional pun akan menjadi instrument hukum yang mengatur masyarakat di Indonesia.

Nafi: Peran MUI Menyaring Mudharat Dalam Menerima Perjanjian Internasional

Secara umum, Syariat Islam mewajibkan seorang Muslim untuk mematuhi perjanjian yang telah disepakatinya. Firman Allah dalam Surah al-Ma'idah (5) ayat 1:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ

"Wahai orang-orang yang beriman! Sempurnakanlah 'Uqud!"

Terkait potongan ayat di atas, Buya Hamka *rahimahullah* menjelaskan dalam Tafsir Al-Azhar bahwa wajib bagi seorang mu'min untuk memenuhi perjanjian dengan Allah, dengan dirinya sendiri, juga dengan manusia lain, dan khusus juga beliau menjelaskan pentingnya perjanjian dalam hubungan antar bangsa.[11] Dalam sejarah hukum internasional dunia, mengikatnya perjanjian dalam konteks hukum internasional justru pertama kali dikenalkan oleh Islam.[12]

Akan tetapi, mengikatnya perjanjian bukan tanpa batasan. Nabi Muhammad bersabda:

مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللهِ، مَنِ اشْتَرَطَ شَرْطًا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللهِ فَلَيْسَ لَهُ ، وَإِنِ اشْتَرَطَ مِائَةَ مَرَّةٍ

"Mengapa bisa ada kaum yang membuat suatu persyaratan yang menyelisihi Kitabullah. Siapa yang membuat syarat lantas syarat tersebut bertentangan dengan Kitabullah, maka ia tidak pantas mendapatkan syarat

10 Lihat Pasal 10-11 UU No. 24 tahun 2000, sekaligus Pasal 10 ayat 1(c) UU No. 12 tahun 2011 beserta penjelasan ayat tersebut.

11 Haji Abdulmalik Abdulkarim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, vol. 3 (Singapore: Pustaka Nasional PTE Ltd, n.d.), 1592–93.

12 Khaled Ramadan Bashir, *Islamic International Law: Historical Foundations and Al-Shaybani's Siyar* (Cheltenham: Edward Elgar Publishing Ltd, 2018), 64. Bangsa Eropa baru menyusul menerapkan asas *pacta sunt servanda* (asas hukum Romawi tentang kontrak umum) pada hukum internasional pada era Hugo Grotius di abad ke-17. Lihat: John T. Parry, "What Is the Grotian Tradition in International Law?," *University of Pennsylvania Journal of International Law* 35, no. 2 (2013): 337–39.

tersebut walaupun ia telah membuat seratus syarat."[13]

Hadits tersebut oleh Imam Al-Bukhari dalam bab "باب الْمُكَاتَبِ وَمَا لاَ يَحِلُّ مِنَ الشُّرُوطِ الَّتِي تُخَالِفُ كِتَابَ اللهِ؟" yang diawali dengan kalam Ibn 'Umar atau 'Umar: "كُلُّ شَرْطٍ خَالَفَ كِتَابَ اللهِ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنِ اشْتَرَطَ مِائَةَ شَرْطٍ؟" yang bermakna "syarat (atau butir perjanjian) yang bertentangan dengan hukum Allah adalah tidak sah, meskipun seseorang (dalam perjanjian) memberikan seratus syarat semacam itu".[14] Karena itulah, para 'ulama menjelaskan bahwa perjanjian-perjanjian yang isinya bertentangan dengan syariat adalah batal.[15] Maka ini pun penting difahami dan diterapkan dalam praktek berperjanjian, bukan hanya pada tingkat personal melainkan juga oleh pemerintah.

Sebagai perbandingan: dalam penerapan prinsip ini di Malaysia, ada peran penting sebuah lembaga bernama Attorney General Chambers (AGC) khususnya pada divisi *International Affairs* yang tugasnya antara lain mengkaji dan memberi masukan kepada pemerintah dalam proses ratifikasi perjanjian internasional.[16] AGC juga memiliki divisi *Syariah and Harmonisation of Law* yang tugasnya antara lain mengkaji kesesuaian hukum dengan Syariah di Malaysia.[17] Maka, apabila ada perjanjian internasional yang berpotensi bergesekan dengan Syariah, akan dikaji dulu dan akan diberikan rekomendasi pada pemerintah dalam ratifikasi. Di antara hasilnya, meratifikasi, adalah Malaysia melakukan pengecualian terhadap beberapa pasal-pasal *the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women* 1980 (CEDAW) yang dianggap bertentangan dengan Syariat Islam dan konstitusi Malaysia.[18]

Sebagai catatan, dalam terminology hukum perjanjian internasional, pengecualian terhadap sebagian pasal disebut sebagai *reservation*. Ia dapat dilakukan dalam perjanjian-perjanjian yang multilateral (banyak negara pihaknya) sepanjang tidak secara khusus dilarang oleh perjanjian tersebut dan tidak bertentangan dengan maksud dan tujuan perjanjian tersebut. Hal ini

13 Muḥammad ibn Ismā'īl Al-Bukhārī, *Sahih Al-Bukhari*, vol. 3 (Riyadh: Darussalam, 1997), hadits No. 2735.

14 Al-Bukhārī, *Sahih Al-Bukhari*, 3:538.

15 Aḥmad ibn `Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyyah, *Majmu' Al-Fatāwa*, vol. 31 (Dar al-Wafa, 1426), 19; Abdul Rahman Ghazaly, Ghufron Ihsan, and Sapiudin Shidiq, *Fiqh Muamalat* (Jakarta: Kencana and Prenada Media Group, 2010), 54–55.

16 "International Affairs Division," Attorney General's Chamber Malaysia, accessed May 29, 2022, https://www.agc.gov.my/agcportal/frontend/web/index.php?r=portal%2Fleft-accordian&menu=ZjUwT1liMk9rTW1uNjlCcjRFcTRYdz09.

17 "Syariah & Harmonisation of Law Division," Attorney General's Chamber Malaysia, n.d., https://www.agc.gov.my/agcportal/frontend/web/index.php?r=portal%2Fleft-accordian&menu=dzFtT05saCtHQzR4bHdWY2xyT2lSdz09.

18 "Declarations, Reservations, Objections and Notifications of Withdrawal of Reservations Relating to the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women," 2006, https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N06/309/97/PDF/N0630997.pdf?OpenElement.

disebut dengan *reservation*.[19] Perlu dicatat bahwa memang CEDAW tersebut mengusung ideologi feminis sekuler yang bertentangan dengan Syariat Islam, termasuk penghapusan menyuarakan kesetaraan yang tidak proporsional dan tidak harmonis antara laki-laki dan perempuan.[20]

Karena itulah, selain Malaysia ada banyak negara mayoritas Muslim yang mengecualikan sebagian pasal CEDAW dengan alasan serupa, misalnya: Bahrain, Bangladesh, Oman, Saudi Arabia.[21] Perlu dicatat juga bahwa banyak negara mayoritas Muslim yang mengecualikan sebagian pasal pada perjanjian-perjanjian internasional terkait HAM lainnya yang dianggap bertentangan dengan Syariat.[22] Bukannya Islam tidak mengenal hak-hak mendasar yang dimiliki oleh manusia, tapi konsep HAM internasional yang dibawa oleh perjanjian-perjanjian seperti CEDAW dan lainnya mencerminkan buah pikiran sekuler liberal yang mana isinya memiliki beberapa pertentangan mendasar dengan Syariat Islam sebagaimana Fatwa Majelis Ulama Indonesia tahun 2000 dan juga pendapat banyak 'ulama dan pakar lainnya.[23]

Herannya, Indonesia sebagai negara mayoritas Muslim terbesar tidak melakukan pengecualian pada pasal-pasal substantif di CEDAW ataupun perjanjian-perjanjian internasional HAM lainnya. Dalam Penjelasan UU No. 7 tahun 1984 tentang CEDAW, disebutkan bahwa pelaksanaan CEDAW disesuaikan dengan "*... nilai-nilai budaya, adat istiadat serta norma-norma keagamaan*", namun di database di United Nations Treaty Collection tidak ada *reservation* yang dimasukkan oleh Indonesia. Sedangkan dalam Penjelasan UU No. 12 tahun 2005 tentang ratifikasi ICCPR, tidak ada catatan yang semisal.[24]

---

19 Pasal 19 Konvensi Wina tahun 1969, juga Pasal 1 ayat 5 UU No. 24 tahun 2000.

20 Ananda Luthfiyyah Azwan, "Memaknai Pemenuhan Hak-Hak Perempuan Dalam Implementasi CEDAW Terhadap Pembagian Waris Islam," *Al-Imarah: Jurnal Pemerintahan Dan Politik Islam* 6, no. 1 (2021): 122–42; Rira Nurmaida and Anita, "Konsep Dan Implementasi Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW)," in *Delusi Kesetaraan Gender: Tinjauan Kritis Konsep Gender*, ed. Dinar Dewi Kania (Jakarta: Yayasan AILA Indonesia, 2018).

21 "Reservations to CEDAW," United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women, accessed October 26, 2017, http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/reservations.htm.

22 Misalnya ICCPR: "The International Covenant on Civil and Political Rights," United Nations Treaty Collection, accessed May 29, 2022, https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?chapter=4&clang=_en&mtdsg_no=IV-4&src=IND.

23 Banyak sekali contohnya, misalnya: Abul Ala Al-Maududi, "Human Rights in Islam" (Leicester: Islamic Foundation, 1980); Muhammadin and Mohd Kamal, "The Western Universalism v. Cultural Relativism Debate on Human Rights and Islam: An 'Aqīdah-Based Approach"; Kasule, *Contemporary Muslims and Human Rights Discourse: A Critical Assessment*; Zara Khan, "Refractions Through the Secular: Islam, Human Rights, and Universality" (Ph.D Dissertation, The City University of New York, 2016); Lejla Delagic and Bouheda Ghalia, "Human Rights in the Light of Maqāṣid Al-Sharī'ah," *AL-ITQAN: JOURNAL OF ISLAMIC SCIENCES AND COMPARATIVE STUDIES* 2, no. 2 (2018): 83–107. Sebenarnya banyak sekali literatur tentang ini.

24 Meskipun, setidaknya definisi HAM dalam Pasal 1 ayat 1 UU No. 39 tahun 1999 tentang HAM sudah menegaskan bahwa HAM berasal dari Tuhan, sedangkan hal tersebut bertentangan dengan teori HAM yang

Kita harus mengapresiasi MUI yang telah mengeluarkan fatwa pada tahun 2000 yang telah menyampaikan kritik yang cukup konstruktif terkait HAM. Tanpa mengurangi sedikitpun rasa hormat dan takzim kepada para 'ulama di MUI, ada setidaknya dua poin yang dapat lebih ditingkatkan lagi.

Pertama, sebenarnya bisa lebih komprehensif lagi dalam mengurai permasalahan dalam Deklarasi Universal HAM yang menjadi objek kritik fatwa tersebut. Misalnya, permasalahan pemikiran sekuler liberal yang melekat pada HAM dan soal kebebasan berpendapat yang dapat mengarah pada penistaan agama atau berbicara tanpa ilmu, dan banyak lagi.[25] Apalagi, Deklarasi Universal HAM (yang dikritik oleh MUI) dikeluarkan tahun 1948, sedangkan selama 52 tahun kemudian telah lahir banyak sekali perjanjian internasional terkait HAM yang merinci dengan sangat detil dan masing-masingnya berpotensi bertentangan dengan Syariat Islam.

Kedua, belum ada rekomendasi kepada pemerintah dalam ratifikasi perjanjian-perjanjian internasional terkait HAM. Padahal melalui ratifikasi itulah terjadi penerimaan norma-norma HAM interasional ke dalam hukum positif sebagaimana dijelaskan di atas.

Khususnya terkait poin kedua, sejauh ini makalah ini banyak menggunakan HAM sebagai studi kasus. Padahal sejatinya ada banyak sekali perjanjian internasional yang berpotensi beririsan dengan Syariat Islam. Misalnya, perjanjian-perjanjian internasional terkait hukum humaniter internasional (konflik bersenjata),[26] perdagangan internasional,[27] perdata internasional,[28] dan lain sebagainya. Nampaknya Kementrian Luar Negeri yang menjadi ujung tombak negosiasi dan ratifikasi perjanjian internasional tidak memiliki divisi Syariah sebagaimana Malaysia. Sedangkan Kementrian Agama nampaknya belum mengambil peran aktif dalam mengawal pemerintah khusus soal penerimaan perjanjian internasional.

Hal ini bisa menjadi masukan bagi Kementrian Agama. Akan tetapi, san-

---

mainstream tentang asal-usul HAM yang menyatakan bahwa HAM bersifat kodrati dan tidak diberikan oleh siapapun. Lihat: Jack Donnelly, *International Human Rights* (New York: Routledge, 2018), 18.

25 Lihat catatan kaki nomor 23 di atas, ada banyak contoh-contoh isu turunan di mana terjadi pertentangan antara HAM ala sekuler liberal dan Islam.

26 Fajri Matahati Muhammadin and Thara Kunarti Wahab, "Fiqh Al-Jihād in Modern Warfare: Analyzing Prospects and Challenges with Reference to International Humanitarian Law," *IIUM Law Journal* 26, no. 2 (2018): 241–74.

27 Raj Bhala and Shannon B Keating, "Diversity within Unity: Import Laws of Islamic Countries on" Ḥarām"(Forbidden) Products," *The International Lawyer*, 2013, 343–406; Raj Bhala, "The Intersection of Islam and the WTO: Three Shari'a Issues in the WTO Accession of Saudi Arabia," *Law Context: A Socio-Legal J.* 21 (2003): 152; Syazatul Akhyar binti Saifulyazan, "International Norms on the Trade of Halal Food: Conflicts and Prospect of Harmonization" (Masters Thesis, International Islamic University Malaysia, 2019).

28 Kilian Balz, "Islamic Law as Governing Law under the Rome Convention-Universalist Lex Mercatoria v. Regional Unification of Law," *Uniform Law Review* 6 (2001): 37.

gat penting bagi para 'alim ulama untuk maju di garis terdepan dalam menasehati pemerintah apabila ada potensi potensi kebijakan yang bisa membawa mudharat. Salah satunya adalah dalam penerimaan perjanjian internasional. Ketika aktivitas hubungan internasional seringkali mengharuskan pemerintah mempertimbangkan dan mengikatkan diri pada perjanjian internasional, maka barangkali para 'alim 'ulama yang sebaiknya bangkit untuk proaktif memberikan nasehat.

Selain itu, ada sebuah peran lain yang dapat dilakukan para 'ulama MUI. Khususnya terkait perjanjian-perjanjian internasional yang berpotensi dengan Syariat Islam tapi sudah terlanjur diratifikasi, MUI bisa memberikan penjelasan atau arahan untuk mengurangi mudharat. Terkadang bisa jadi MUI memberikan jalan kompromi. Misalnya ketika muncul Putusan Mahkamah Konstitusi (MK) Nomor 46/PUU-VIII/2010 terkait anak luar kawin, secara prognosis nampak bertentangan dengan Syariat Islam karena memberikan hubungan keperdataan antara seorang ayah biologis dengan anak luar kawinnya. Kemudian MUI mengeluarkan fatwa yang memberikan ruang agar putusan MK tadi bisa dilaksanakan tanpa bertentangan dengan Syariat, yaitu melalui wasiat wajibah alih-alih hubungan nasab.[29]

Apabila ada pertentangan yang sulit dikompromi, maka MUI juga dapat mengeluarkan fatwa yang menegaskan hal tersebut dan menghimbau umat Islam untuk memilih menjaga agamanya daripada mengikuti ketentuan perjanjian internasional yang batil. Contohnya adalah Fatwa MUI tentang HAM, yang imbauannya akan tetap relevan terhadap semua perjanjian HAM yang diratifikasi oleh pemerintah.

ITSBAT: Peran MUI Dalam Pengembangan Hukum Internasional

Firman Allah dalam Surah Ali 'Imran (3) ayat 110:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ
وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

"Kamu adalah sebaik-baik ummat yang telah dikeluarkan antara manusia; (*karena*) *kamu menyuruh berbuat yang ma'ruf dan melarang perbuatan yang munkar serta percaya kepada Allah. Dan kalau sekiranya berimanlah ahlul-kitab sesungguhnya itulah yang baik bagi mereka,* (*tetapi*) *antara mereka ada yang beriman dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik."*

29 "Fatwa No. 11 Tahun 2012: Kedudukan Anak Hasil Zina Dan Perlakuan Terhadapnya," Majelis Ulama Indonesia, 2012, http://mui.or.id/wp-content/uploads/files/fatwa/Kedudukan-Anak-Hasil-Zina-dan-Perlakuan-Terhadapnya-final.pdf.

Buya Hamka memperingatkan bahwa amar ma'ruf nahi munkar serta iman kepada Allah adalah syaratnya agar umat Islam menjadi خَيْرَ أُمَّةٍ tadi, dan betapa ahli kitab (yaitu bukan Muslim) akan mendapat kebaikan kalau mengikuti jalan tersebut.[30] Syaikh 'Abdulrahman Al-Sa'di mengaitkan ayat ini dengan dakwah, dan menyebutkan betapa memprihatinkannya bahwa para ahli kitab kebanyakannya tidak mengikuti kebaikan yang ditawarkan oleh Islam.[31] Khususnya, Al-Sa'di mengutip Surah Ali 'Imran (3) ayat 104 yang menyebutkan keutamaan besar bagi mereka yang berdakwah.

Penting untuk menekankan lagi apa yang telah disebutkan di bagian "Hukum Internasional dan Perjanjian Internasional", yaitu bahwa hukum internasional bukanlah lagi sekedar mengatur hubungan antar negara sebagaimana wujudnya hingga abad ke-19 dulu.[32] Penjelasan *law-making treaty* di bagian yang sama menunjukkan bahwa, terutama di abad ke-20 hingga sekarang, hukum internasional semakin mengarah pada 'proses konstitutif' membentuk tata hukum yang menaungi masyarakat internasional.[33] Sekali lagi tanpa mengurangi sedikitpun rasa hormat dan takzim, para 'ulama kontemporer yang menulis tentang *fiqh al-siyar* atau hukum internasional Islam kebanyakannya belum mempertimbangkan perkembangan hukum internasional ini.[34]

Dengan demikian, tentu menyiratkan cita-cita membuat hukum internasional yang bersifat 'internasional' atau universal dan diterima oleh semua. Akan tetapi, selama ratusan tahun sejak era penjajahan di berbagai belahan dunia dan diteruskan bahkan setelah era dekolonisasi, hukum internasional –baik dalam karya-karya akademis maupun praktek politik internasional— didominasi oleh hegemoni yang bersifat Eurosentris. Maksudnya, mengkiblat kepada peradaban Barat, di mana negara-negara barat berposisi superior dan negara-negara lain (termasuk negara-negara Islam) berposisi inferior dan dipaksa mengikuti.[35] Agak menyakitkan bagi umat Islam yang seharusnya merupakan *khaira ummatin*. Hal ini bukan sekadar 'konspirasi' belaka, tapi dalam beberapa dekade belakangan ini 'Eurosentrisme' telah menjadi bahasan

30 Haji Abdulmalik Abdulkarim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, vol. 2 (Singapore: Pustaka Nasional PTE Ltd, n.d.), 886–92.

31 Abd al-Raḥmān Al-Sa'di, *Tafseer As-Sa'di*, vol. 2 (Riyadh: International Islamic Publishing House, 2018), 35–36.

32 Anghie, *Imperialism, Sovereignty, and the Making of International Law*, 43–44.

33 Lihat: Alan Boyle and Christine Chinkin, *The Making of International Law* (New York: Oxford University Press, 2007); Brölmann, "Law-Making Treaties: Form and Function in International Law."

34 Lihat antaranya: Ali Ali Mansur, *Syari'at Islam Dan Hukum Internasional Umum* (Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1973); Ahmad Azhar Basyir, *Ikhtisar Hukum Internasional Islam* (Yogyakarta: UII Press, 2010); Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct of State* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 2011).

35 Prof. Dr. Syed Muhammad Naquib Al-Attas telah lama menjelaskan permasalahan superiority-complex Barat dan inferiority-complex (sebagian) umat Islam pada tingkat pemikiran. Lihat: Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), 25, 125–26.

serius akademisi di berbagai belahan dunia.[36] Akhirnya, dunia internasional baik pada tingkat antar-negara maupun masyarakat akar rumput dikonstruksi dan diekspektasikan untuk mengikuti nilai-nilai yang diklaim sebagai 'internasional' padahal ia bernuansa 'Eurosentris' yang bersifat sekuler dan seringkali merusak.

Maka sekarang banyak gerakan untuk melawan Eurosentrisme secara akademik, dan lebih memunculkan pemikiran-pemikiran hukum lain untuk turut membentuk hukum internasional yang 'universal'. Islam pun turut dilirik, misalnya pengutipan kaidah fiqih di Mahkamah Internasional pada sengketa yang bahkan tidak melibatkan negara Muslim sama sekali.[37] Apalagi, baru tahun 2021, Penuntut Umum pada *the International Criminal Court* (ICC) menunjuk seorang pakar hukum Islam sebagai salah satu penasehat dalam bidang hukum Islam yaitu Prof. Intisar A. Rabb dari Harvard University.[38]

Apakah Syariat Islam dapat mentolerir sebuah tatanan hukum yang "universal" bercampur-campur seperti itu? Agak sulit, mengingat Surah Al-Baqarah (2) ayat 42 yang tegas menolak mencampur haq dan batil. Perlu juga mengingat fatwa ulama yang menentang kaum Tatar yang hukum ilyasiqnya mencampur-campur beraneka ajaran termasuk (tapi bukan hanya) Islam.[39] Perlu juga difahami bahwa gerakan-gerakan kritis ini adalah berlandaskan pemikiran *postcolonialism* yang pada titik ekstrimnya dapat mengarah kepada relativisme.[40] Relativisme, yang merupakan pondasi pluralisme, sudah jelas kesesatannya sebagaimana Fatwa MUI tahun 2005.[41]

Akan tetapi, tatanan dunia sudah terlanjur larut dalam Eurosentrisme dan gerakan perlawanan akademik masih belum terlalu lama dimulai. Sudah

36 Antaranya: Ntina Tzouvala, "The Specter of Eurocentrism in International Legal History," *Yale Journal of Law & the Humanities* 31, no. 2 (2021): 413–34; Antony Anghie et al., eds., *The TWAIL Handbook* (Edward Elgar Publishing, 2020); Singh and Mayer, *Critical International Law: Postrealism, Postcolonialism, and Transnationalism*; James Thuo Gathii, "International Law and Eurocentricity," *European Journal of International Law* 9, no. 1 (1998): 184–211; Jochen von Bernstorff and Philipp Dann, eds., *The Battle for International Law: South-North Perspectives on the Decolonization Era* (Oxford: Oxford University Press, 2019).

37 ICJ, *Pulp Mills on the River Uruguay* (*Argentina v. Uruguay*), *Oral Proceedings, CRT 2009/14* (The Hague, 1989). Untuk menunjang argumennya, utusan Argentina mengutip kaidah fiqih درء المفاسد مقدم على جلب المصالح (menutup mafasid lebih utama daripada meraih masalih).

38 "ICC Prosecutor Mr Karim A.A. Khan QC Appoints Seventeen Special Advisers," International Criminal Court, 2021, https://www.icc-cpi.int/Pages/item.aspx?name=pr1611.

39 Imam ibn Katsir, *Shahih Tafsir Ibnu Katsir*, ed. Safiurrahman Al-Mubarakfuri, vol. 3 (Jakarta: Pustaka Ibnu Katsir, 2016), 149.

40 Faisal Nazir, "Humanism with a Difference: Universality and Cultural Difference in Postcolonial Theory," *Journal of Contemporary Poetics* 2, no. 1 (2018): 1–18; Stefan Helgesson, "Radicalizing Temporal Difference: Anthropology, Postcolonial Theory, and Literary Time," *History and Theory* 53, no. 4 (2014): 545–62.

41 "Fatwa MUI No. 7/MUNAS VII/MUI/11/2005: Pluralisme, Liberalisme Dan Sekulerisme Agama," Majelis Ulama Indonesia, 2005, http://mui.or.id/wp-content/uploads/files/fatwa/12.-Pluralisme-Liberalisme-dan-Sekularisme-Agama.pdf. Lihat juga: Muhammadin and Mohd Kamal, "The Western Universalism v. Cultural Relativism Debate on Human Rights and Islam: An 'Aqīdah-Based Approach," 192–201.

ada sebagian pakar (tidak semuanya Muslim) yang mengambil inisiatif untuk mengusulkan hukum Islam untuk turut dipertimbangkan dalam pembentukan hukum internasional.[42] Akan tetapi ia hanya menjadi satu bab saja di antara kalangan-kalangan lain yang ingin juga suaranya ikut didengar dan bercampur dalam pembentukan hukum internasional yang lebih 'internasional'.[43]

Maka penting untuk menerapkan kaidah fiqih إذا اجتمع الضرران أسقط الأكبر للأصغر (jika dua mudharat bertemu, maka yang lebih besar harus dihilangkan dengan yang lebih kecil). Penting untuk ikut memberikan kontribusi ilmiah pada gerakan ini agar setidaknya kalangan-kalangan melihat apa yang Islam boleh tawarkan untuk menyelesaikan masalah-masalah dunia. Di sinilah tempatnya dakwah *bi al-'ilm*, barangkali masyarakat internasional –yang bukan Muslim sekalipun—bisa tertarik dan memanfaatkan ajaran Islam, baik sebagian ataupun seluruhnya.

Kita tidak akan menyangkal bahwa Syariat Islam menawarkan solusi untuk seluruh masalah umat manusia. Firman Allah dalam Surah Anbiya (21) ayat 107:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ

> *"Dan tidaklah Kami utus engkau, melainkan sebagai rahmat bagi seluruh alam."*

Buya Hamka menjelaskan terkait ini betapa sempurnanya ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad untuk segala aspek hidup manusia dan tidak akan lekang ditelan zaman, baik berupa pokok-pokok yang telah diasaskan dalam Syariat secara langsung dan tidak berubah maupun kebolehan untuk

42 Lihat antaranya: Awn S. Al-Khasawneh, "Islam and International Law," in *Islam and International Law: Engaging Self-Centrism from a Plurality of Perspectives*, ed. Marie-Luisa Frick and Andreas Th Müller (Martinus Nijhoff Publishers, 2013), 29–44; Julie Fraser, "A Seat at the Table: Islamic Law's Neglected Potential in Universalising International Humanitarian Law," in *Human Rights and International Humanitarian Law: Challenges Ahead*, ed. Norman Weiss and Andreas Zimmermann (Edward Elgar Publishing, 2021); Salim Farrar, "The Organisation of Islamic Cooperation: Forever on the Periphery of Public International Law?," *Chinese Journal of International Law* 13, no. 4 (2014): 787–817; Julie Fraser, "Exploring Legal Compatibilities and Pursuing Cultural Legitimacy: Islamic Law and the International Criminal Court," in *Intersections of Law and Culture at the International Criminal Court*, ed. Julie Fraser and Brianne McGonigle Leyh (Edward Elgar Publishing, 2020).

43 Misalnya pemikiran Hindu, Buddha, feminis, Marxsist, bahkan 'queer': D. Kelly Weisberg, *Feminist Legal Theory-Foundation* (Philadelphia: Temple University Press, 1993); Alakh Niranjan Singh and Prabhakar Singh, "What Can International Law Learn from Indian Mythology, Hinduism and History," *JE Asia & Int'l L.* 2 (2009): 239; Philipp Kastner and Elisabeth Roy Trudel, "Unsettling International Law and Peace-Making: An Encounter with Queer Theory," *Leiden Journal of International Law* 33, no. 4 (2020): 911–30; Atip Latipulhayat, "New Face of International Law From Western to Global Construct," *Padjadjaran Jurnal Ilmu Hukum* (*Journal of Law*) 7, no. 1 (2020): 55–56; Brad R Roth, "Marxian Insights for the Human Rights Project," in *International Law on the Left: Re-Examining Marxist Legacies*, ed. Susan Marks (New York: Cambridge University Press, 2008).

berijtihad (tentu dengan syarat).[44]

Di sisi lain, para 'alim 'ulama dan pakar-pakar Muslim telah lama mengkaji berbagai aspek dalam Syariat Islam untuk mencoba menyelesaikan beraneka persoalan dalam hidup. Misalnya terkait energi terbaharukan,[45] perlindungan lingkungan,[46] perekonomian,[47] sistem keuangan,[48] dan banyak lagi termasuk kaidah-kaidah hukum yang sangat praktis dan kaya.[49] Bahkan sebagai alternatif dari HAM sekuler Barat, para 'ulama telah merumuskan hakikat kodrati manusia dan bagaimana memahami dan menyeimbangkan hak dan kewajiban atas dasar hal tersebut.[50] Belum lagi mempertimbangkan *maqashid syari'ah* yang terus berkembang pesat selama beberapa dekade ini dan menjadi metode baru dalam ijtihad menyelesaikan beraneka ragam masalah.[51]

Lantas apa yang masih kurang? Jawabnya adalah sama dengan sebelumnya, yaitu belum nampak adanya interaksi aktif antara pemerintah dan 'ulama dalam proses hubungan internasional, khususnya terkait negosiasi perjanjian internasional. Sebab, pembentukan hukum internasional masih banyak yang dilakukan melalui negosiasi dan interaksi antar negara khususnya dalam penyusunan *law-making treaty*.[52] Maka apabila tidak ada komunikasi antara 'alim 'ulama dengan perwakilan Indonesia yang maju dalam negosiasi atau turut dalam mengkaji draft perjanjian, sulit membayangkan solusi-solusi dari Syari-

44 Haji Abdulmalik Abdulkarim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, vol. 6 (Singapore: Pustaka Nasional PTE Ltd, n.d.), 4650.

45 Marzuki Wahid, ed., *Fikih Energi Terbaharukan: Pandangan Dan Respons Islam Atas Pembangkit Listrik Tenaga Surya* (*PLTS*) (Jakarta: LAKPESDAM-PBNU, 2017).

46 Yūsuf Al-Qaraḍāwi, *Ri'āyat Al-Bī'ah Fi Al-Sharī'ah Al-Islām* (Beirut: Dar Al-Shurūq, 2001).

47 Nurizal Ismail, *Maqashid Syariah Dalam Ekonomi Islam* (Yogyakarta: Smart WR, 2014).

48 Daud Vicary Abdullah and Keon Chee, *Islamic Finance: Why It Makes Sense* (Singapore: Marshall Cavendish Business, 2010); Ugi Suharto, "Financial Instability Hypothesis (FIH) of Minsky: Contextualizing the Roles of Islamic Commercial and Social Finance," *Journal of Islamic Monetary Economics and Finance* 2, no. 2 (2017): 145–72.

49 Yaitu *qawa'id fiqhiyyah*. Lihat: Sa'd bin Nāṣir Al-Shathri, *Sharḥ Al-Manẓumatu Al-Sa'diyah Fî Al-Qawā'id Al-Fiqhiyyah*, 2nd ed. (al-Riyāḍ: Dar Kanuz Ishbiliya, 1426); Vina Berliana Kimberly, Novita Dwi Lestari, and Fajri Matahati Muhammadin, "Inkorporasi 'Qawaidh Fiqhiyyah' Pada Bab Asas Hukum Dalam Mata Kuliah Pengantar Ilmu Hukum," *Jurnal Mimbar Hukum* 32, no. 3 (2020).

50 Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *On Justice and the Nature of Man: A Commentary on Surah Al-Nisa' (4):58 and Surah Al-Mu'minun (23):12-14* (Kuala Lumpur: IBFIM, 2015); Umar Ahmad Kasule, *Pursuit of Human Dignity and Justice : Islamic Alternative Values to Human Rights* (Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 2008); Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam* (Kuala Lumpur: Institute for the Study of Islamic Thought and Civilizations, 1995).

51 Lihat misalnya Maqasid Institute (https://maqasid.org) yang khusus bertujuan untuk melakukan pengembangan *maqashid al-syari'ah* agar dapat menyentuh sebanyak mungkin aspek hidup manusia.

52 Hal ini tanpa menafikan banyaknya jalur-jalur lain untuk berpartisipasi dalam proses pembentukan hukum internasional 'konstitutif', sebagaimana dijelaskan dalam: Boyle and Chinkin, *The Making of International Law*. Inilah PR bagi umat Islam dari berbagai kalangan, firqah, dan kelompok untuk berupaya sesuai kapasitasnya masing-masing. Tapi makalah ini khusus membahas tentang perjanjian internasional.

at Islam akan sampai ke meja-meja perundingan. Di sisi lain, apabila para 'alim 'ulama secara proaktif menyampaikan nasehat berbasis kajian ilmiah kepada Kementrian Luar Negeri, dengan seizin Allah akan ada jejaknya.

Kesimpulan dan Saran-Saran

Berdasarkan uraian di atas, sangat penting bagi para 'alim 'ulama untuk berperan aktif dalam *nafi* terhadap keburukan-keburukan hukum internasional bagi masyarakat, dan meng-*itsbat* maslahat yang dibawa oleh Syariat Islam untuk menyuarakan solusi-solusi permasalahan dunia yang ingin dipecahkan oleh hukum internasional. Mengingat status-quo pemerintah yang tidak secara aktif berkonsultasi dengan 'alim 'ulama terkait hukum internasional (khususnya dalam berperjanjian), ada urgensi yang besar bagi para 'alim 'ulama tersebut untuk 'jemput bola' dan proaktif menasehati pemerintah. Di sisi lain, MUI berisi kumpulan 'alim 'ulama yang paling otoritatif di Indonesia.

Dengan demikian, ada beberapa hal yang saya usulkan kepada MUI:

Pertama, menginisiasi komunikasi dengan pihak-pihak yang terkait dengan proses negosiasi dan penerimaan perjanjian international. Komunikasi ini bisa bersifat 'satu arah' yaitu dengan mengeluarkan fatwa, maupun 'dua arah' dengan pro-aktif mengajukan audiensi rutin dengan Kementrian Luar Negeri, Presiden, Dewan Perwakilan Rakyat, atau lembaga terkait lainnya. Audiensi ini adalah untuk menyampaikan kajian-kajian ilmiah sebagaimana pada usulan-usulan selanjutnya di bawah ini.

Kedua, kajian ilmiah rutin terhadap perjanjian-perjanjian internasional yang berpotensi bergesekan dengan Syariat Islam, khususnya yang belum mengikat bagi Indonesia tetapi sudah dalam tahap negosiasi atau proses ratifikasi. Dalam kajian-kajian ini, dipetakan pasal-pasal apa saja yang berpotensi bermasalah dan diberikan usulan penyelesaian: tidak meratifikasi sama sekali, melakukan *reservation,* penafsiran penerapan, dan lain sebagainya.

Ketiga, kajian ilmiah rutin terhadap perjanjian-perjanjian internasional yang berpotensi bergesekan dengan Syariat Islam, khususnya yang sudah mengikat bagi Indonesia. Kajian-kajian ini memetakan pasal-pasal yang bermasalah beserta peraturan-peraturan turunannya (jika sudah ada) dan diberikan usulan penyelesaian: pencabutan, revisi, penafsiran, dan lain sebagainya.

Keempat, kajian ilmiah rutin dan/atau pengumpulan kajian-kajian yang sudah ada, khususnya yang membahas solusi-solusi dari Syariat Islam terhadap masalah-masalah umat manusia. Kemudian, solusi-solusi tersebut dikontekskan dengan perjanjian-perjanjian internasional yang Indonesia dapat atau sedang berperan dalam negosiasinya, atau bahkan pada masalah-masalah yang belum ada perjanjian internasionalnya sehingga Indonesia bisa menjadi

pionir.

Kelima, menyusun pedoman hukum dan politik internasional dalam Islam. Dahulu para 'ulama Islam terdepan di dunia dalam mengembangkan hukum internasional,[53] tapi telah saya sebutkan betapa di era kontemporer kita cukup tertinggal. Diperlukan kitab *Siyar al-Mu'ashirah* yang dengan akurat menganalisa hukum internasional kontemporer dan bagaimana Syariat Islam harus meresponnya.[54] Barangkali buku tersebut dapat menjadi rujukan bukan hanya bagi pemerintah, tapi juga umat Islam secara luas dalam kapasitas mereka masing-masing.

Di sini Komite Fatwa MUI dapat bekerjasama dengan Komisi Hukum dan Hak Asasi Manusia serta Komisi Hubungan Luar Negeri dan Kerjasama Internasional. Fungsi yang direkomendasikan ini juga dapat dilakukan melalui komite atau sub-lembaga khusus, dengan berkoordinasi dengan pakar-pakar hukum internasional dan hukum Islam yang relevan, baik per individu maupun Lembaga.[55]

Dengan demikian, diharapkan umat Islam di Indonesia dapat sejauh mungkin terhindarkan dari kemudaratan yang dibawa oleh hukum internasional dalam mengkonstruksi masyarakat Indonesia berdasarkan 'nilai-nilai internasional'. Selain itu, langkah-langkah yang diusulkan di atas diharapkan dapat berkontribusi pada dakwah *bi al-'ilm* ke dunia internasional untuk sebaliknya turut mengkonstruksi masyarakat Indonesia atau bahkan internasional ke arah yang lebih baik dan bernafaskan Syariat Islam.

53 Bashir, *Islamic International Law: Historical Foundations and Al-Shaybani's Siyar*; Mashood A. Baderin, "Muhammad Al-Shaybani (749/50-805)," in *The Oxford Handbook of the History of International Law*, ed. Bardo Fassbender and Anne Peters (Oxford: Oxford University Press, 2013).

54 Saya telah mencoba menulis sebuah buku kecil 'pengantar' untuk ini: Fajri Matahati Muhammadin, *Mukadimah Fikih Siyar: Pokok-Pokok Hukum Internasional Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Bentala Tamadun Nusantara, 2021). Akan tetapi, buku ini hanya menyentuh permukaan saja dan memerlukan kajian dan umpan balik yang banyak.

55 Misalnya, saya baru saja mendirikan Pusat Studi Hukum Internasional Islam, dan ini pertama di Indoo nesia. Selain itu, di Fakultas Hukum Universitas Indonesia memiliki Lembaga Kajian Islam dan Hukum Islam, juga Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia memiliki Pusat Studi Hukum Islam, dan lain sebagainya.

PERAN MAJELIS ULAMA INDONESIA DALAM MENCIPTAKAN *INDONESIA ORGANIZED RELIGION* SELAMA MASA PANDEMI (KAJIAN EPISTEMOLOGI PENETAPAN FATWA TENTANG PENYELENGGARAAN IBADAH DALAM SITUASI WABAH COVID-19)

Nabila Huringiin[1]
nabilahuringin@unida.gontor.ac.id

Abstrak

Artikel ini mendeskripsikan dan menganalisa makna Pandemi berdasarkan epistemologi penetapan fatwa dalam masa pandemi menurut organisasi kemasyarakatan berbasis kemasyarakatan terbesar di Indonesia yaitu MUI. Kajian Epistemologi menjadi sebuah ketertarikan sendiri oleh peneliti dikarenakan urgensinya dalam menentukan kevalidan sebuah ilmu pengetahuan. Hal ini berdasarkan fenomena bahwa MUI sebagai organisasi kemasyarakatan yang mempunyai peran penting dalam menetapkan fatwa-fatwa yang berpengaruh kepada aktivitas kehidupan Umat Islam di Indonesia khususnya. Peneliti menggunakan jenis penelitian kualitatif, maka data-data yang digunakan adalah data berbetuk narasi dan deskriptif bukan berbentuk angka. Sumber data primer didalam penelitian ini menggunakan fatwa-fatwa MUI terkait peraturan pelaksanaan ritual keagamaan dimasa pandemic COVID-19 ini. Definisi dan profil umum MUI menjadi data-data yang digunakan untuk penunjang hasil analisa dari penelitian ini. Fokus pembahasan utama didalam artikel ini adalah Epistemologi penetapan fatwa MUI dalam masa Pandemi
Kata Kunci :Pandemi, MUI, Fatwa, Ibadah

Abstract

This article describes and analyzes the concept of a pandemic based on the epistemology of determining fatwas during the pandemic according to the largest com-

1 Mahasiswi Program Doktoral Universitas Darussalam Gontor Ponorogo, Jl. Raya Siman Demangan Poo norogo Jawa Timur Indonesia

munity-based social organization in Indonesia, MUI. Epistemological studies are of particular interest to researchers because of it urgency in determining the validity of a science. This is based on the phenomenon that the MUI as a social organization has an important role in determining fatwas which affect the life activities of Muslims in Indonesia in particular. The researcher use the qualitative research types, so the data used are narrative and descriptive data, not numbers. The primary data source in this study used MUI fatwas related to the regulations for implementing religious rituals during the COVID-19 pandemic. The definitions and general profile of MUI are the data used to support the analysis results of this study. The main focus of the discussion in this article is the concept of pandemic based on the MUI's epistemology of the determination fatwa
Keyword : Pandemi, MUI, Fatwa, Ibadah

Pendahuluan

Organisasi Kesehatan Dunia (WHO) menetapkan status Virus COVID-19 sebagai pandemi global. Perkembangan COVID-19 terbilang sangat serius dan cukup menarik perhatian khusus, terutama di Indonesia. Menurut data di situs resmi perkembangan COVID-19 di Indonesia, saat ini tercatat 118.753 kasus positif dengan rincian 37.587 dalam perawatan, 75.645 sembuh dan 5.521 meninggal. [2] Berdasarkan fakta-fakta tersebut maka pemerintah menyikapi hal-hal tersebut dengan penerapan *social distancing, physical distancing* hingga *lockdown* beberapa daerah. Mengingat bahwa virus ini menular dan menyebar secara masif melalui droplet saluran pernapasan manusia. Maka, kontak secara langsung dengan penderita akan mempercepat dan mempermudah penyebarannya dalam skala yang lebih luas. Partikel kecil atau yang lebih dikenali dengan istilah droplet dari mulut pasien positif COVID-19 dapat menular melalui bersin, batuk bahkan sekedar berbicara. Maka aturan pemakaian masker menjadi sangat penting dalam kondisi saat ini.

Aturan-aturan yang ditetapkan pemerintah terkait COVID-19 ini mencakup banyak hal. Baik kebijakan didalam bidang perekonomian, seperti aturan buka tutup pasar, mall, pabrik hingga industri-industri besar yang berpengaruh dalam perkembangan ekonomi daerah ataupun Negara. Kebijakan didalam bidang pendidikan pun cukup menarik perhatian, dikarenakan *learning from home* menjadi tantangan baru bagi para penyelenggara lembaga pendidikan dan siapapun yang terkait didalamnya. *Do Everything From Home* menjadi kode etik yang harus dilaksanakan didalam menyikapi Pandemi ini. Pemerintah juga menetapkan aturan dalam melaksanakan aktivitas ibadah atau ritual keagamaan yang melibatkan banyak individu. Aturan-aturan pemerintah dalam hal ini berdasarkan fatwa yang telah dikeluarkan oleh MUI;

2 Covid19.go.id/peta-sebaran diakses pada pukul 10:15 WIB, Kamis 06 Agustus 2020

organisasi keagamaan atas nama Indonesia. MUI telah mengeluarkan kebijakan dan fatwa yang berkaitan dengan penyelenggaraan ibadah dalam situasi COVID-19.

Masyarakat Indonesia mempunyai respon yang berbeda-beda dalam menyikapi aturan-aturan yang telah ditetapkan pemerintah terkait Pandemi, hal ini dikarenakan cara pandang yang berbeda-beda dalam memaknai pandemi ini. Beberapa orang gelisah berlebihan, mawas diri dengan mematuhi protocol-protokol kesehatan, atau bahkan menyikapi pandemi ini dengan sikap fatalistik; seakan-akan usaha manusia tidak akan berpengaruh apapun terhadap penyebaran wabah ini. Bahkan beberapa menyikapi dengan pernyataan bahwa takut dengan virus Corona sama dengan menyekutukan Allah, karena yang berhak untuk ditakuti hanyalah Allah [3] maka dapat disimpulkan bahwa terdapat respon yang bermacam-macam dalam menyikapi aturan pemerintah atau bahkan fatwa-fatwa MUI terkait ritual keagamaan dalam masa Pandemi ini.

Hal ini menjadi ketertarikan peneliti untuk memahami lebih dalam tentang bagaimana Epistemologi Pandemi dalam perspektif MUI. Hal-hal yang melatarbelakangi MUI dalam merumuskan fatwa-fatwa tentunya layak untuk dikaji lebih lanjut guna menentukan sikap terhadap fatwa-fatwa MUI, khususnya terkait aturan pelaksanaan ritual keagamaan didalam masa pandemi. Maka, tulisan ini akan secara spesifik mengkaji pandangan MUI sebagai organisasi masyarakat berbasis keagamaan dalam lingkup nasional. Sehingga pertanyaan didalam artikel ini adalah Apakah sumber-sumber ketetapan MUI dalam menentukan fatwa dalam masa Pandemi? Bagaimanakan metode MUI dalam mengeluarkan fatwa dan kebijakan terkait penyelenggaraan kegiatan peribadatan dimasa Pandemi?

Pembahasan

Ruang Lingkup MUI : Hak, Kewajiban dan Susunan Kenegaraan

Majelis Ulama Indonesia adalah organisasi kemasyarakatan yang berbasis keagamaan sebagai wadah ulama, zu'ama dan cendekiawan muslim. Lembaga Swadaya Masyarakat ini berdiri pada tanggal, 7 Rajab 1395 Hijriah, bertepatan dengan tanggal 26 Juli 1975 di Jakarta, Indonesia.[4] MUI dilahirkan sesuai aspirasi ulama-ulama didaerah, maka MUI daerah terlebih dahulu lahir dibandingan MUI Pusat (bottom up). Pembukaan MUNAS MUI I pada tanggal

3 https://www.suara.com/news/2020/04/20/170248/takut-virus-corona-sama-dengan-menyekutukan-allah-ini-jawaban-mui?page=all diakses pada pukul 11:08 WIB, Kamis 06 Agustus 2020

4 mui.or.id

21 Juli 1975 di Istana Negara, Presiden H. Soeharto mengemukakan bahwasanya:[5]

> "Tugas para ulama adalah „amar ma"ruf nahi munkar. Majelis Ulama Indonesia hendaknya menjadi penterjemah yang menyampaikan pikiran-pikiran dan kegiatan-kegiatan pembangunan nasional maupun pembangunan daerah kepada masyarakat. MUI hendaknya mendorong memberi arah dan menggerakkan masyarakat dalam membangun diri dan masa depannya; MUI hendaknya memberikan bahan-bahan pertimbangan mengenai kehidupan"

Pernyataan ini kemudian dijabarkan dan dirumuskan kedalam pedoman penyelenggaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia terkait peran MUI [6] Maka manifestasti dari ungkapan *Al-Ulama Warastatul Anbiya* (Ulama adalah pewaris dari Nabi) adalah jati diri MUI dalam memutuskan dan mengeluarkan fatwa-fatwa terkait fenomena sosial dan keagamaan. Fatwa-fatwa yang diputuskan MUI berupa pernyataan yang diumumkan oleh komisi fatwa atau bahkan oleh MUI secara langsung. Prosedurnya dimulai dari keterangan bahwa telah diadakan sidang pada saat tertentu perihal permasalahan yang dipetanyakan oleh sebagian orang atau instansi-instansi tertentu. Lalu dilanjutkan dengan argumentasi berdasarkan dalil-dalil sebagai akan pembuatan kebijakan dan fatwa. [7] Prosedur pembuatan fatwa ini adalah salah satu bukti kehati-hatian para ulama dalam menentukan sikap terhadap suatu fenomena tertentu.

Hukum di Indonesia, khususnya hukum Islam telah berkembang den-

---

5 Majelis Ulama Indonesia Provinsi Jawa Timur, Pedoman Penyelenggaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia, 2013, 8

6 Lihat Majelis Ulama Indonesia Provinsi Jawa Timur, Pedoman Penyelenggaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia, 2013, 22-24 tentang peran MUI sebagai berikut : a. Sebagai ahli waris tugas para Nabi (waratsat al-anbiyaa) Yaitu, menyebarkan ajaran Islam serta memperjuangkan terwujudnya suatu kehidupan sehari-hari secara arif dan bijaksana berdasarkan Islam. b. Sebagai pemberi fatwa (Mufti) Majelis Ulama Indonesia berperan sebagai pemberi fatwa bagi umat Islam, baik diminta atau tidak diminta. Sebagai lembaga pemberi fatwa, Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengakomodasikan dan menyalurkan aspirasi umat Islam Indonesia yang sangat beragam aliran paham dan pemikiran serta organisasi keagamaannya. c. Sebagai pembimbing dan pelayan umat (Ra'iy wa Khadim al ummah) Yaitu, melayani umat dan bangsa dalam memenuhi harapan, aspirasi dan tuntutan mereka. Dalam kaitan ini, Majelis Ulama Indonesia senantiasa berikhtiar memenuhi permintaan umat, baik langsung maupun tidak langsung, akan bimbingan dan fatwa keagamaan. d. Sebagai penegak amar makruf dan nahi mungkar Yaitu, dengan menegaskan kebenaran sebagai kebenaran dan kebatilan sebagai kebatilan dengan penuh hikmah dan istiqamah. e. Sebagai pelopor gerakan pembaruan (al-tajdid) Yaitu, gerakan pembaruan pemikiran Islam melalui gerakan pemurnian (tashfiyah) dan dinamisasi (tathwir) f. Sebagai pelopor gerakan perbaikan umat (ishlah al-ummah) Yaitu, sebagai pendamai terhadap perbedaan pendapat dan gerakan yang terjadi dikalangan umat g. Sebagai pengemban kepemimpinan umat (qiyadah al-ummah) Yaitu, MUI sebagai elemen bangsa Indonesia ikut bertanggung jawab atas maju mundurnya kehidupan bangsa (syirkat al-mas'uliyyah) terutama dalam hal: terciptanya kerukunan intern dan antar umat beragama, perbaikan akhlaq bangsa, pemberdayaan umat Islam dalam semua segi kehidupan.

7 Mudzhar, M. Atho, Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia "Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988", (Jakarta: INIS, 1993), 53

gan pengawalan MUI melalui fatwa-fatwanya. Fatwa-fatwa yang dikeluarkan MUI berdasarkan pada hal-hal yang telah dilampirkan dalam Prosedur Rapat dalam Pedoman dan Posedur Penetapan Fatwa [8] Alqur'an, Sunnah (hadist), Ijma' dan Qiyas adalah pondasi-pondasi yang digunakan dalam penetapan fatwa. Sehingga penetapan fatwa bersifat antisipatif, proaktif dan responsive. Penetapan Fatwa ini telah dijelaskan secara metodologis dalam buku Pedoman Penyelenggaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia [9]. Peninjauan terhadap pendapat imam madzhab berikut dalil-dalil yang digunakan menjadi prosedur pertama yang harus dilaksanakan guna mendapatkan hasil akhir yang memuaskan dan miminimalkan terjadinya perselisihan dalam masyarakat. Sehingga didalam metode penetapan fatwa juga dicantumkan perihal kemaslahatan umum (mashalih 'ammah) dan maqasid syari'ah.

Fatwa-fatwa MUI bersifat nasehat ataupun anjuran yang bersifat nonpaksaan, walaupun begitu keberadaan fatwa-fatwa MUI tidak berarti dikesampingkan dalam menyikapi fenomena-fenomena tertentu. Dikarenakan hal ini berkaitan dengan proses penyelesaian sebuah permasalahan dilevel peradilan tentang kekuatan hukum yang akan dipertimbangan oleh hakim dalam proses pengadilan. [10] Hal ini cukup menjelaskan hubungan antara MUI dan pemerintah yang cukup rumit. Pemerintah yang selalu memberikan apresiasi dan penghargaan kepada MUI bahkan memberikan dukungan finansial akan tetapi disisi lain MUI dibawah tekanan untuk membenarkan politik pemerintah dari perspektif agama. [11] Akan tetapi untuk menghubungkan kedua pihak

8 Angka 3 Bab IV tentang Prosedur Rapat dalam Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa MUI Tahun 2001 : a. Permintaan atau pertanyaan dari masyarakat yang oleh Dewan Pimpinan dianggap perlu dibahas dan diberikan fatwanya b. Permintaan atau pertanyaan dari pemerintah, lembaga/organisasi sosial atau MUI sendiri c. Perkembangan dan semua masalah-masalah keagamaan yang muncul akibat perubahan masyarakat dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi.

9 Majelis Ulama Indonesia Provinsi Jawa Timur, Pedoman Penyelenggaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia, 2013, 118-119 (red:metode penetapan fatwa) a. Sebelum fatwa ditetapkan hendaklah ditinjau lebih dahulu pendapat para imam madzhab tentang masalah yang akan difatwakan tersebut secara seksama, berikut dalil-dalinya.b. Masalah yang telah jelas hukumnya (al-ahkam al-qath"iyyat) hendaklah disampaikan sebagaimana adanya. c. Dalam masalah yang terjadi khilafiyah dikalangan madzhab maka: 1) Penetapan fatwa didasarkan pada hasil usaha penemuan titik temu diantara pendapat-pendapat madzhab melalui metode aljam'u wa al-taufiq, dan 2) Jika usaha penemuan titik temu tidak berhasil dilakukan, penetapan fatwa didasarkan pada hasil tarjih melalui metode muqaranah al-madzhab dengan menggunakan kaidah-kaidah Ushul Fiqh Muqaran d. Dalam masalah yang tidak ditemukan pendapat hukumnya dikalangan madzhab, penetapan fatwa didasarkan pada hasil ijtihad jama"I (kolektif) melalui metode bayani, ta'lili (qiyasi, istihsani, ilhaqi), istishlahi, dan sad al-dzari'ah. e. Penetapan fatwa harus senantiasa memperhatikan kemaslahatan umum (mashalih 'ammah) dan maqashid al-syari'ah.

10 Yeni Salma Barinti, Fatwa MUI Tentang Ekonomi Syariah Dalam Sistem Hukum Indonesia. Puslitbang Lektur dan Khazana Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI Tahun 2012, 463-464

11 Salah satu contoh terjadi pada tahun 1971 sekelompok ulama telah mengeluarkan fatwa, yang menyatakan bahwa alat kotrasepsi IUD (Intra Uterine Devices) dalam pelaksanaan keluar-

ini, maka MUI mengadakan program kerjasama dengan Departemen-departemen Dalam Negeri, Penerangan, Kesehatan, dan Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional (BKKBN) untuk menjalin hubungan lebih lanjut dengan pemerintah. [12] Bahkan adanya komite bersama yang dibentuk oleh hubungan antara MUI dengan ABRI yang dikenal dengan komunikasi sosial untuk menangani perkara perihal keagamaan dan stabilitas nasional.

Berdasarkan fenomena ini dapat dinyatakan bahwa ditinjau dari kelembagaan Negara, MUI berada dalam lingkup kawasan infra struktur politik. Dikarenakan MUI adalah lembaga yang terdapat didalam masyarakat dan hadir ditengah-tengah kehidupan sosial. Maka, dapat dinyatakan lebih lanjut bahwa MUI adalah organisasi yang memberdayakan masyarakat pada umumnya dan umat islam pada khususnya dan bukan memrepresentasikan pemerintah ataupun sebagai lembaga milik Negara. Artinya Fatwa MUI bukanlah hukum Negara yang mengikat sehingga terdapat sanksi sebagai konsekuensi pelanggarannya. Hukum yang tidak mengikat secara kelembagaan ini hanya mampu mengikat komunitas muslim yang merasa mempunyai ikatan dengan MUI saja. Legalitas Fatwa MUI tidak mampu mengikat umat muslim secara keseluruhan apalagi memaksa untuk ditaati seluruh warna Negara Indonesia yang tidak hanya Muslim saja,

Majelis Ulama Indonesia mengeluarkan fatwa tentang aturan penyelenggaraan ibadah di ruang publik selama masa pandemi ini [13] Fatwa ini dikeluarkan setelah adanya pertimbangan bahwa Covid-19 dinyatakan sebagai Pandemi oleh WHO dan penyebarannya masif ke berbagai Negara termasuk Indonesia. MUI juga mempertimbangkan bahwa perlu diambil langkah-langkah keagamaan dan menjadikannya pedoman dalam penyelengaraan ibadah dalam masa pandemi ini guna pencegahan dan penanggulangan COVID-19 agar tidak meluas.[14] Penetapan fatwa-fatwa ini berkaitan erat dengan pandan-

ga berencana dilarang dalam Islam, karena pemasangannya melanggar aurat kaum wanita. Pemerintah menganggap fatwa tersebut dapat merugikan keberhasilan program keluarga berencana nasional, oleh karena itu sekuat-kuatnya untuk membujuk para ulama untuk menarik kembali fatwa tersebut, bahwa pemerintah selalu memberikan desakan pada MUI untuk memberikan kebenaran agama pada kebijakan pemerintah. Baru dua belas tahun kemudian, akhirnya pemerintah berhasil membujuk para ulama tersebut. Dengan bantuan keuangan dari Departemen Agama dan Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional, telah diadakan konferensi para ulama Jakarta pada tahun 1983, dimana larangan terhadap penggunaan IUD dicabut oleh para ulama lihat Basamalah, "Perkembangan Majelis Ulama Indonesia" hlm. 194

12 Mudzhar, M. Atho, Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia "Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988", (Jakarta: INIS, 1993), 69-71

13 Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor : 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaran Ibadah dalam situasi terjadi wabah Covid-19

14 Pertimbangan MUI didalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor : 14 Tahun 2020 Tentang Penyelengg garan Ibadah dalam situasi terjadi wabah Covid-19-red;menimbang

gan MUI terhadap makna pandemi lebih dalam.

Keyakinan akan Ketetapan Allah

MUI dalam fatwanya menyatakan bahwa segala sesuatu akan selalu terdapat keterlibatan Allah didalamnya, termasuk pandemi ini[15] Poin pertimbangan yang menjadikan Surat Attaghabun sebagai landasannya menjelaskan bahwa izin Allah meliputi segala hal termasuk musibah. Hal ini senada dengan apa yang dinyatakan MUI didalam salah satu pertimbangan fatwanya [16] yang menggunakan surat Attaubah sebagai inti dari salah satu poin pertimbangannya. Akan tetapi jika dikaji lebih dalam maka adanya keterkaitan "iman" dengan "tawakal" dan "hidayah". Maka, sejatinya MUI menyatakan bahwa keyakinan akan ketetapannya harus diikuti dengan tawakkal sehingga akan datang hidayah Allah. Hal ini diperkuat dengan ketentuan hukum didalam fatwa MUI [17] yang menyatakan bahwa pendekatan secara spiritual perlu diperkuat dan diusahakan guna menyikapi pandemi ini. Maka Pandemi memiliki dimensi 'fitrah' yang berasal dari Tuhan, manusia tetap memiliki kesempatan untuk berupaya (ikhtiyar) dalam memperjuangkan nasibnya[18] dengan sebaik-sebaik pendekatan.

Rizal Maulana didalam artikelnya menyatakan bahwa ada dua hal terpenting yang patut kita jadikan catatan untuk refleksi; Pertama,Pandemi sudah ada semenjak zaman dahulu kala dan; Kedua,Tradisi Medis yang canggih dalam Sejarah Peradaban Islam[19] dari artikel tersebut peneliti memahami bahwa Pandemi adalah sebuah ketetapan Allah yang harus disikapi dengan sebaik-baiknya. Bukan hanya ketetapan yang hanya diratapi tanpa instropeksi

15 Lihat Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor : 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaran Ibadah dalam situasi terjadi wabah Covid-19- mengingat poin kedua : Tidak ada suatu musibah pun yang menimpa seseorang kecuali dengan ijin Allah; dan barangsiapa yang beriman kepada Allah niscaya Dia akan memberi petunjuk kepada hatinya. Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. (QS. al-Taghabun [64]: 11)

16 Lihat Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor : 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaran Ibadah dalam situasi terjadi wabah Covid-19- mengingat poin ketiga : Katakanlah: "Sekali-kali tidak akan menimpa kami melainkan apa yang telah ditetapkan Allah untuk kami. Dialah Pelindung kami, dan hanya kepada Allah orang-orang yang beriman harus bertawakal". (QS. Al-Taubah [9] : 51)

17 Lihat Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor : 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaran Ibadah dalam situasi terjadi wabah Covid-19- menetapkan ketentuan hukum poin kesembilan : Umat Islam agar semakin mendekatkan diri kepada Allah SWT dengan memperbanyak ibadah, taubat, istighfar, dzikir, membaca *Qunut Nazilah* di setiap shalat fardhu, memperbanyak shalawat, sedekah, serta senantiasa berdoa kepada Allah SWT agar diberikan perlindungan dan keselamatan dari musibah dan marabahaya (*daf'u al-bala'*), khususnya dari wabah COVID-19

18 Hamid Fahmy Zarkasyi, Al-Ghazali's Concept of Causality with Reference to His Interpretation of Reality and Knowledge(Kuala Lumpur: IIUM Press, 2010), 217

19 Abdullah Muslich Rizal Maulana, Pandemi dalam Worldview Islam Tribakti, Jurnal Pemikiran Keislaman Volume 31 Nomor 2 Juli 2020, peneliti menjelaskan dua contoh pandemi yaitu *the Palgue of Justinian* dan *Thaa'uun* atau *Thaa'uun Anwas* serta mendeskripiskan kegemilangan kemajuan sains dan teknologi dalam peradaban Islam serta terobosan-terobosan dunia medis.

dan refleksi diri. Secara konseptual, Pandemi atau musibah dalam pandangan hidup Islam adalah 'sudah pasti benar' sesuai dengan sunnatullah yang terjadi hanya dengan izin Allah semata[20] Jika difahami lebih dalam lagi maka sejatinya apapun kehendakNya adalah kemudahan dan bukan kesukaran bagi umat manusia, sesuai dengan landasan pertimbangan MUI dalam menetapkan Fatwa ini [21].

Pandemi : Musibah dan Penyakit

Selain diartikan sebagai ketetapan Allah yang diliputi dengan kebaikan-Nya, pandemi juga dapat diartikan sebagai musibah yang harus dihindari. Maka didalam fatwanya, MUI menggunakan landasan surat Al-Anfal [22] yang secara eksplisit menjelaskan bahwa terdapat siksaan-siksaan atau musibah yang menimpa umat manusia secara umumnya dan diharuskan untuk memelihara diri daripada musibah tersebut. Hal ini diperkuat dengan salah satu Hadist yang dijadikan MUI sebagai landasan penetapan fatwa[23]. Hadist ini menjelaskan larangan untuk mendekati daerah yang terjangkit wabah dan larangan untuk keluar dari daerah wabah jika sudah ada didalamnya. Landasan-landasan serupa juga digunakan MUI dalam penetapan fatwanya [24] Maka berdasarkan landasan-landasan yang digunakan, dapat dikatakan bahwa MUI memaknai pandemi ini sebagai musibah yang harus dihindari guna meminimalisir penyebaran wabah.

---

20 Abu al-Fadhl Jamaal al-Diin Muhammad Muhammad ibn Mukrim ibn Manzhuur, Lisaan Al-'Arab, Vol. 1, 15 vols. (Beirut: Daar Shaadir, 2010), 535.

21 Lihat Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor : 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaran Ibadah dalam situasi terjadi wabah Covid-19- mengingat poin kedelapan ... Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu... (QS. al-Baqarah [2]: 185)

22 Lihat Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor : 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaran Ibadah dalam situasi terjadi wabah Covid-19- mengingat poin keenam : *Dan peliharalah dirimu dari pada siksaan yang tidak khusus menimpa orang-orang yang zalim saja di antara kamu. Dan ketahuilah bahwa Allah amat keras siksaan-Nya.* (QS. Al-Anfal [8]: 25)

23 Lihat Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor : 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaran Ibadah dalam situasi terjadi wabah Covid-19- mengingat poin hadist pertama : dari Nabi saw sesungguhnya beliau bersabda: "Jika kamu mendengar wabah di suatu wilayah, maka janganlah kalian memasukinya. Tapi jika terjadi wabah di tempat kamu berada, maka jangan tinggalkan tempat itu." (HR. al-Bukhari)

24 Lihat : Poin pertimbangan Fatwa MUI (1)... dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan ... (QS. al-Baqarah [2]: 195), (2)Sesungguhnya Umar sedang dalam perjalanan menuju Syam,saat sampai di wilyaah bernama Sargh. Saat itu Umar mendapat kabar adanya wabah di wilayah Syam. Abdurrahman bin Auf kemudian mengatakan pada Umar jika Nabi Muhammad saw pernah berkata, "Jika kamu mendengar wabah di suatu wilayah, maka janganlah kalian memasukinya. Tapi jika terjadi wabah di tempat kamu berada, maka jangan tinggalkan tempat itu." (HR. al-Bukhari), (3) Rasulullah saw bersabda: "Wabah Tha'un adalah suatu ayat, tanda kekuasaan Allah Azza Wajall yang sangat menyakitkan, yang ditimpakan kepada orang-orang dari hambaNya. Jika kalian mendengar berita dengan adanya wabah Tha'un, maka jangan sekali-kali memasuki daerahnya, jika Tha'un telah terjadi pada suatu daerah dan kalian disana, maka janganlah kalian keluar darinya." (HR. Muslim),

Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, bahwa fatwa MUI tidak mengikat aturan secara hukum. Akan tetapi ikatan MUI adalah kepada masyarakat muslim yang merasa mempunyai ikatan-ikatan moral dengan MUI dan hukum Islam. maka, tidak heran jika MUI menjadikan landasan dari sebuah hadist [25] yang menjelaskan bahwa kehancuran umat-umat terdahulu disebabkan tidak adanya kepatuhan dan ketaatan terhadap perintah Allah dan Rasul-Nya. Pertimbangan Fatwa MUI menggunakan salah satu Hadist[26] dan *Qoidah Ushul-Fiqhiyah* [27]*yang* mengibaratkan bahwa menghindari musibah dengan cara yang paling sungguh-sungguh. Sehingga salah satu ketetapan MUI menekankan bahwa aktifitas ibadah yang melibatkan banyak individu hukumnya haram bagi penderita yang terpapar virus COVID-19[28] hingga aturan ini juga harus diterapkan kepada suatu daerah yang kondisi penyebaran COVID-19 tidak terkendali[29]aturan-aturan ini juga meliputi tatacara perawatan jenazah terpapar COVID-19[30]

Selain dimaknai sebagai suatu ketetapan Allah dan suatu musibah, Pandemi juga dimaknai oleh MUI sebagai suatu penyakit yang mana umat manu-

25 Lihat Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor : 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaran Ibadah dalam situasi terjadi wabah Covid-19- mengingat poin hadist kedelapan : *Abu Hurairah berkata : Aku mendengar Rasulullah bersabda : "Apa saja yang aku larang kamu melaksanakannya, hendaklah kamu jauhi dan apa saja yang aku perintahkan kepadamu maka lakukanlah menurut kemampuan kamu. Sesungguhnya kehancuran umat-umat sebelum kamu adalah karena banyak bertanya dan menyalahi nabi-nabi mereka* (*tidak mau taat dan patuh*)*".* (HR. al-Bukhari dan Muslim)

26 Lihat Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor : 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaran Ibadah dalam situasi terjadi wabah Covid-19- mengingat poin hadist kelima : *Rasulullah saw bersabda: "Tidak ada penyakit menular, thiyarah dan burung hantu dan shafar* (*yang dianggap membawa kesialan*). *Dan larilah dari penyakit kusta seperti engkau lari dari singa*." (HR. al-Bukhari)

27 *"Bahaya harus ditolak"Qoidah Ushul Fiqhi*yah keempat

28 Lihat Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor : 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaran Ibadah dalam situasi terjadi wabah Covid-19- Ketentuan Hukum Poin kedua : Orang yang telah terpapar virus Corona, wajib menjaga dan mengisolasi diri agar tidak terjadi penularan kepada orang lain. Baginya shalat Jumat dapat diganti dengan shalat zuhur, karena shalat jumat merupakan ibadah wajib yang melibatkan banyak orang sehingga berpeluang terjadinya penularan virus secara massal. Baginya haram melakukan aktifitas ibadah sunnah yang membuka peluang terjadinya penularan, seperti jamaah shalat lima waktu/rawatib, shalat Tarawih dan Ied di masjid atau tempat umum lainnya, serta menghadiri pengajian umum dan tabligh akbar

29 Lihat Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor : 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaran Ibadah dalam situasi terjadi wabah Covid-19- Ketentuan Hukum Poin Keempat : Dalam kondisi penyebaran COVID-19 tidak terkendali di suatu kawasan yang mengancam jiwa, umat Islam tidak boleh menyelenggarakan shalat jumat di kawasan tersebut, sampai keadaan menjadi normal kembali dan wajib menggantikannya dengan shalat zuhur di tempat masing-masing. Demikian juga tidak boleh menyelenggarakan aktifitas ibadah yang melibatkan orang banyak dan diyakini dapat menjadi media penyebaran COVID-19, seperti jamaah shalat lima waktu/rawatib, shalat Tarawih dan Ied di masjid atau tempat umum lainnya, serta menghadiri pengajian umum dan majelis taklim

30 Lihat Ketentuan Hukum Poin ketujuh : Pengurusan jenazah (*tajhiz al-janaiz*) yang terpapar COVID-19, terutama dalam memandikan dan mengafani harus dilakukan sesuai protokol medis dan dilakukan oleh pihak yang berwenang, dengan tetap memperhatikan ketentuan syariat. Sedangkan untuk menshalatkan dan menguburkannya dilakukan sebagaimana biasa dengan tetap menjaga agar tidak terpapar COVID-19

sia berkewajiban untuk mengikhtiyarkan kesembuhannya. Didalam teks fatwanya[31] MUI menetapkan sebuah hukum yang mewajibkan masyarakat untuk berikhtiyar dalam keadaan pandemi ini. Salah satunya adalah meminimalisir kegiatan yang terdapat banyak interaksi masyarakat didalamnya, MUI menjadikan hadist [32] yang menjelaskan bahwa terdapat larangan untuk menempatkan penyakit dengan yang tidak sakit didalam satu tempat. Ketentuan untuk tidak mencampur keduanya didalam satu tempat sesuai dengan hadist Rasul[33] yang menjelaskan bahwa membiarkan penyakit diruang publik adalah amal terburuk. Sehingga menyingkirkan penyakit adalah salah satu bentuk ikhtiyar dalam menyikapinya.

Penyakit juga tidak sekedar adzab, namun juga merupakan proses dari pertaubatan manusia[34] Ibn Hibban juga menambahkan, bahwa dengan melewati musibah, seorang hamba tidak hanya akan mendapatkan penghapusan dosa, namun juga meningkatnya derajat dirinya.[35] Sikap dan Ikhtiyar seorang Hamba dalam menghadapi penyakit menjadi perantara dalam penghapusan dosa dan peningkatan derajat.

Kesimpulan

Berdasarkan kajian berikut maka peneliti menyimpulkan bahwa MUI menjadikan landasan dalil-dalil Qur'an, Hadist dan Qiyas guna memahami makna pandemi secara universal. Metode penalaran terhadap otoritas text menjadi sarana MUI dalam mengeluarkan fatwa atau kebijakan terkait hal keagamaan. Sehingga fatwa-fatwa yang dihasilkan mempunyai landasan kokoh dan mampu meminimalisirkan perbedaan pendapat antar umat. Fatwa MUI terkait kegiatan keagamaan dalam masa Pandemi ini perlu diberi perhatian khusus karena berdampak kepada stabilitas sosial, ekonomi hingga politik didalam sebuah masyarakat. Peneliti menyimpulkan bahwa MUI memaknai pandemi kedalam dua fokus pembahasan yaitu ketetapan Allah yang tidak bisa dihindari dan musibah serta penyakit yang harus diikhtiyari. MUI meng-

31 Lihat Ketentuan Hukum Poin pertama : Setiap orang wajib melakukan ikhtiar menjaga kesehatan dan menjauhi setiap hal yang dapat menyebabkan terpapar penyakit, karena hal itu merupakan bagian dari menjaga tujuan pokok beragama (*al-Dharuriyat al-Khams*)

32 Lihat : Mengingat Poin Hadist Ketujuh : Rasulullah saw bersabda: *Jangan campurkan* (*onta*) *yang sakit ke dalam* (*onta*) *yang sehat."* [HR Muslim]

33 Lihat Mengingat Poin hadist Kedelapan : *Nabi saw. bersabda: "Amal-amal umatku disampaikan kepadaku, amal baik atau amal buruknya. Kutemukan diantara amal terbaik adalah menyingkirkan hal membahayan dari jalan. Dan kutemukan diantara amal terburuknya adalah dahak di masjid yang tidak dibersihkan*" (HR Muslim)

34 Imam Ibn Abi Dunya, Kitaab Al-Maradh Wa al-Kaffaraat (Bombay: Al-Darissalafiyyah, 1991).

35 Imam Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar 'Asqalaani, Fath Al-Bari Bi Syarhi Sahiih al-Imaam Abi 'Abdillah Muhammad Ibn Ismaa'il al-Bukhaari, Vol. 10, (Cairo: al-Maktabah al-Salafiyah, 2015), 106.

gunakan sumber-sumber Al-Qur'an, Al-Hadist dan Kaidh Fiqhiyah yang rasional dinamis untuk menetapkan alternative-alternatif yang sesuai dengan kedua makna pandemi tersebut. Motif-motif penetapan fatwa tersebut telah menjadikan MUI mempunyai kharismatik yang mendominasi masyarakat. Melihat dari fakta pluralitas masyarakat Muslim di Indonesia yang banyak bersikap fatalistic dan kaku dalam beragama maka MUI berperan penting dalam menciptakan Indonesia yang *organized religion.*

Referensi

Barinti , Yeni Salma, Fatwa MUI Tentang Ekonomi Syariah Dalam Sistem Hukum Indonesia. Puslitbang Lektur dan Khazana Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI Tahun 2012

Dunya , Imam Ibn Abi, Kitaab Al-Maradh Wa al-Kaffaraat (Bombay: Al-Darissalafiyyah, 1991

Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor : 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaran Ibadah dalam situasi terjadi wabah Covid-19

Hajar , Imam Ahmad ibn 'Ali ibn 'Asqalaani, Fath Al-Bari Bi Syarhi Sahiih al-Imaam Abi 'Abdillah Muhammad Ibn Ismaa'il al-Bukhaari, Vol. 10, (Cairo: al-Maktabah al-Salafiyah, 2015)

https://mui.or.id

https://www.suara.com/news/2020/04/20/170248/takut-virus-corona-sama-dengan-menyekutukan-allah-ini-jawaban-mui?page=all

Majelis Ulama Indonesia Provinsi Jawa Timur, Pedoman Penyelenggaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia, 2013

Manzhuur , Abu al-Fadhl Jamaal al-Diin Muhammad Muhammad ibn Mukrim ibn , Lisaan Al-'Arab, Vol. 1, 15 vols. (Beirut: Daar Shaadir, 2010)

Maulana , Abdullah Muslich Rizal, Pandemi dalam Worldview Islam Tribakti, Jurnal Pemikiran Keislaman Volume 31 Nomor 2 Juli 2020

Mudzhar, M. Atho, Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia "Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988", (Jakarta: INIS, 1993)

Prosedur Rapat dalam Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa MUI Tahun 2001

Zarkasyi , Hamid Fahmy, Al-Ghazali's Concept of Causality with Reference to His Interpretation of Reality and Knowledge(Kuala Lumpur: IIUM Press, 2010

PERAN MAJELIS ULAMA INDONESIA DALAM MENANGKAL PAHAM RADIKALISME DAN IMPLEMENTASINYA KEPADA MASYARAKAT MELALUI KHUTBAH JUM'AT

Imam Syafi'i

Universitas Islam Zainul Hasan (*UNZAH*) *Genggong*
Probolinggo, Indonesia
e-mail: afafzuhri@gmail.com

Abstrak

Penyebab utama adanya paham radikalisme adalah dangkalnya pemahaman agama khususnya mengenai ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis yang hanya dipahami secara tekstual dan terpotong serta kurang mengkaji secara komprehensif. Bahkan dapat memunculkan pemahaman atau penyalahgunaan suatu dalil. Disini, peran Majelis Ulama Indonesia (MUI) melalui fatwa-fatwanya untuk memberikan pemahaman kepada masyarakat. Fatwa tersebut diantaranya tentang Pendangkalan Agama Dan **Penyalahgunaan Dalil tahun 1980, fatwa tentang terorisme tahun 2004 dan fatwa tentang Plura**lisme, Liberalisme Dan Sekularisme Agama tahun 2005. Selain itu MUI perlu melakukan tranformasi nilai-nilai keilmuan dan keteladanan untuk menyampaikan ilmu keagamaan ditengah-tengah masyarakat diantaranya isi khutbah jum'at yang sudah menjadi rutin setiap pelaksanaan shalat jum'at. Dimana dimungkinkan hanya pada kesempatan mingguan ini masyarakat bisa berkumpul dan menghadiri Majelis ditengah-tengah kesibukannya. MUI dapat menggagas tema khutbah jum'at yang disampaikan berkaitan dengan penjelasan terkait teks agama (al-Qur'an dan Hadis) baik yang berkaitan dengan moderasi beragama dan radikalisme yang banyak disalah pahami. Selain itu dapat menyatukan umat islam dalam mengikuti kaidah yang benar memahami al-Qur`an dan Hadis.
Kata Kunci: Khutbah Jum'at, Wawasan al-Qur'an dan Hadis, Peran MUI

Pendahuluan

Di era saat ini, melemahnya semangat keilmuan keagamaan tidak dapat dipungkiri dialami umat islam. Merosotnya nilai-nilai moral dan etika serta pemahaman keagamaan merupakan penyebab utama lahirnya gerakan radikal tanpa mengabaikan aspek sosial dan ekonomi masyarakat. Banyak bermunculan sebagai legitimasi berbagai tindakan yang mereka lakukan didasarkan terhadap teks-teks keagamaan. Akibatnya pemahaman secara tekstual dan tidak komprehensif dari ayat-ayat al-Qur'an dan al-Hadis, melahirkan wawasan yang dangkal, terperangkap dalam pandangan sempit dan bahkan tidak mampu untuk kontekstualisasi di dalam kehidupan yang konkret.[1]

Menurut Nasir Abas, seorang mantan anggota Jamaah Islamiyah (JI) bahwa gerakan-gerakan dan pemahaman mereka banyak terjadi kesalahan khususnya ketika mengamalkan ajaran Islam disebabkan penafsiran ajaran Islam yang dangkal dan sepotong-potong. Akibatnya, mereka melakukan tindakan-tindakan anti humanisme dengan melakukan kekerasan agama yang disangkanya benar, padahal sesungguhnya hal itu bertentangan dengan ajaran Islam yang mengagungkan keselamatan.[2]

Menurut Muta'ali, adanya pemahaman Islam garis keras dan tindakan radikalisme dengan membawa agama (teroris) adalah akibat dari kesalahan dalam menafsirkan kitab suci Al-Qur'an terutama dari aspek gramatikal (susunan struktur kebahasaan, dalam hal ini Bahasa Arab), dan aspek budaya. Menurut Abdul Muta'ali terdapat Sembilan puluh ayat dalam al-Qur'an yang salah ditafsirkan, sehingga memunculkan pemahaman Islam yang salah. Ayat-ayat yang salah ditafsirkan tersebut umumnya membicarakan tentang pengertian Islam, berbagai isu tentang non muslim dan keburukan orang-orang kafir. Muta'ali berpendapat, berbagai kesalahan dalam menafsirkan kitab suci inilah yang menjadi dasar ideologi lahirnya Islam garis keras, bahkan memicu lahirnya tindakan radikalisme atas nama agama yang semakin banyak kita jumpai seiring dengan masuknya era reformasi[3]

Al-Qur'an merupakan petunjuk, jalan hidup bagi manusia yang tidak ada keraguan di dalamnya. Petunjuk menuju ke arah kebahagian, kebahagiaan dunia dan kebahagiaan akhirat. Al-Qur'an juga mengajarkan pada kita untuk selalu berbuat baik dan untuk selalu menjaga perdamaian dan kerukunan antar umat beragama. Mengingat betapa penting dan urgennya memahami kitab

1 Abdul A'la, *Melampaui Dialog Agama,* (Jakarta: Kompas, 2002), 17.

2 Nasir Abas, *Membongkar Jamaah Islamiyah: Pengakuan Mantan Anggota JI,* (Jakarta: Grafindo Khasanah Ilmu, 2005), 21

3 Abdul Muta'ali, "The Repercussion of Gramatically and Cultural Culpability of the Holy Qur'an Translaa tion to Religious Harmony in Indonesia", *Journal of Indonesian Islam, 8,* (*1*), Juni 2014, 59-60

suci umat islam (al-Qur`an dan Hadis), tentu peran Majelis Ulama Indonesia (MUI) baik secara kelembagaan melalui fatwanya maupun individu sebagai pioner tokoh agama untuk menjelaskan pengetahuan tentang agamanya sendiri, terutama al-Qur`an dan Hadis. Sehingga masyarakat tidak parsial (terpotong) dalam memahami al-Qur`an dan as-Sunnah. Dalam kitab al-Muwattha` dijelaskan,

وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ اَنَّهُ بَلَغَهُ اَنَّ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَ سَلَّمِ قَالَ: تَرَكْتُ فِيْكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوْا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا : كِتَابَ اللهِ وَ سُنَّةَ رَسُوْلِهِ

Dari Malik bahwasannya Rosulullah Saw. Bersabda: Aku telah tinggalkan kepadamu dua perkara, kamu tidak akan tersesat selama berpegang kepada keduanya, (*yaitu*) *Kitab Allah dan Sunnah Rasul-Nya.* (*H.R. Malik*)[4]

Dari sini menarik untuk mengkaji bagaimana peran MUI melalui fatwa-fatwanya dalam memberikan pemahaman agama khususnya berkaitan dengan moderasi beragama dan radikalisme yang banyak disalah pahami. Selanjutnya perlunya untuk disampaikan kepada masyarakat diantaranya melalui khutbah jum'at sehingga khutbah jum'at bernilai dan memberikan dampak kepada masyarakat dan bagaimana seharusnya materi yang disampaikan dalam khutbah jum'at tersebut. Majelis Ulama Indonesia merupakan lembaga sebagai pusat keilmuan dan penyiaran ajaran agama Islam. Dengan ilmu akan menjadi bekal kelak dalam mengumandangkan dakwah, dari dakwah inilah MUI menjadi tameng dan teladan bagi masyarakat yang mengakibatkan terbangunnya masyarakat yang madani.

Metode Penilitan

Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library reseach*), karena obyek yang menjadi kajian dalam penelitian ini adalah data-data pustaka yang berkenaan dengan fatwa-fatwa MUI dan peranannya dalam menyatukan umat islam dalam mengikuti kaidah yang benar memahami al-Qur`an dan Hadis khususnya yang berkaitan dengan moderasi dan radikalisme. Selanjutnya untuk disampaikan kepada masyarakat dengan mengimplementasikannya dalam khutbah jum'at. Sementara dilihat dari paradigmanya penelitian ini masuk pada penelitian *kualitatif deskriptif*.[5] Secara definitif menurut Whitney dalam M. Nasir mendefinisikan metode *deskriptif* sebagai pencarian fakta dengan *interpretasi* yang tepat. Tujuan dari penelitian *deskriptif* ini adalah untuk

4 Malik bin Anas, *Al-Muwaththa',* (Beirut: Dar al-Fikr, 2005), 549

5 Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif,* (Bandung: Rosdakarya, 2010), 17.

membuat deskripsi, gambaran secara sistematis, faktual dan akurat mengenai data-data berdasarkan fakta.[6]

Penelitian kualitatif ini dipilih karena penelitian ini berlatar alamiah dan data yang dikumpulkan adalah berupa kata-kata bukan angka-angka. Sehingga dengan demikian, penyajian data dari penelitian ini nantinya akan berisi kutipan-kutipan data-data yang diperoleh dari hasil dokumentasi baik berupa sumber-sumber primer dan sekunder.

Pembahasan

Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Menangkal Paham Radikalisme

Pada tahun 1980 tepatnya tanggal 1 Juni, dalam MUNAS Majelis Ulama mengeluarkan fatwa tentang pendangkalan agama dan Penyalahgunaan dalil. Disebutkan bahwa segala hal yang melahirkan pendangkalan agama dan mengakibatkan penyalahgunaan dalil-dalil merupakan perbuatan yang merusak kemurnian dan kemantapan hidup beragama. Oleh sebab itu, MUI bertekad menjaga kemurnian pemahaman keagamaan dan bertekad untuk menangani secara serius dan terus menerus. Fatwa ini menunjukkan bahwa MUI sebagai lembaga keagamaan memiliki peran vital dalam memberikan penjelasan dan kaidah yang benar dalam memahami al-Qur`an dan Hadis. [7]

Pada tahap berikutya, MUI mengeluarkan fatwa Nomor 3 Tahun 2004 tentang terorisme. Dijelaskan dalam fatwa tersebut perbedaan antara terorisme dengan jihad yang disalah pahami dan bagi pelaku teror menganggap sebagai jihad. Dalam terorisme Sifatnya adalah merusak dan anarkhis, dimana tujuan dari teror adalah memberikan rasa takut dan ingin menghancurkan pihak lain. Dan Dilakukan tanpa aturan dan sasaran tanpa batas. Sementara jihad sifatnya adalah untuk melakukan perbaikan walaupun dengan melalui peperangan. Tujuan daripada jihad adalah untuk menegakkan agama Allah dan membela hak-hak pihak yang terdhalimi. Selain itu pelaksanaannya mengikuti aturan yang ditentukan oleh syari'at dengan sasaran musuh yang sudah jelas.[8]

Pada tahun 2005, MUI mengeluarkan fatwa Tentang Pluralisme, Liberalisme Dan Sekularisme Agama. Paham tersebut telah menyimpang dari ajaran Islam dan merusak keyakinan serta pemahaman masyarakat terhadap ajaran agama Islam dan merubah ajaran Islam sehingga men-

6 Moh. Nasir, *Metode Penelitian*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2009), 54.

7 Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Pendangkalan Agama Dan Penyalahgunaan Dalil, (1 Juni 1980), 43

8 Fatwa Majelis Ulama Indonesia No. 3 tahun 2004 Tentang Terorisme, (24 Januari 2004), 82

imbulkan keraguan umat terhadap akidah dan sya'riat Islam. Dari hal ini, MUI bersikap tegas terhadap berkembangnya pemikiran sekuler dan liberal di Indonesia. Dengan fatwa ini, MUI mengecam paham tersebut karena mendangkalkan keyakinan masyarakat.[9]

Khutbah Jum'at Di Masa Rasulullah

Jika kita menengok sejarah, perintah sholat jum`at pertama kali tatkala Nabi masih berada di Makkah dan sedang dalam persiapan hijrah ke Madinah. Namun perintah tersebut belum bisa dilaksanakan mengingat pada saat itu Nabi dalam masa sengketa dengan orang kafir Quraish dan sangat sulit mengumpulkan umatnya secara bersama-sama di dalam satu tempat dan dalam waktu yang sama pula. Namun begitu, nabi telah mengutus salah satu sahabatnya, Mush`ah bin Umair bin Hasyim yang tinggal di Madinah agar ia mengajarkan al-Qur`an pada penduduk disana[10]. Pada saat itulah sejarah sholat Jum`at dimulai seraya mengajarkan dan menjelaskan al-Qur`an. Selain mengajarkan Al-Qur'an, sahabat setia Nabi tersebut juga meminta ijin pada beliau untuk menyelenggarakan ibadah shalat Jumat. Rasul dengan senang hati mengijinkannya. Jadi Mush'ab bin Umair bin Hasyim adalah orang yang pertama kali melakukannya[11]

Dalam riwayat Muhammad ibn Sirin, bahwa umat Islam yang tinggal di Madinah berkumpul di rumah sahabat As'ad bin Zararah dan mengadakan shalat dua rakaat. Riwayat lain ini yang menyatakan shalat Jum'at pertama dalam Islam dimana nabi tidak ikut. Sementara Nabi melakukan shalat Jumat pertama ketika beliau berada di kota Madinah. Saat itu beliau ada berada di Quba' dan menemui sahabat dekatnya yang bernama Bani 'Amr bin 'Auf[12]. Nabi bertemu 'Amr bin 'Auf yang akan mengadakan shalat Jum'at di sebuah lembah yang telah dijadikan masjid. Mengetahui hal tersebut maka Nabi Muhammad memutuskan untuk ikut melakukan shalat Jumat sekaligus berkhutbah. Inilah khutbah pertama yang dilakukan oleh Rasul ketika berada di kota Madinah[13].

Nabi memberikan teladan tatkala melaksanakan khutbah jum'at, Nabi Muhammad berdiri Ketika berkhutbah, sebagaimana ditegaskan dalam al-

9 Fatwa Majelis Ulama Indonesia No. 7/MUNAS VII/MUI/11/2005 Tentang Tentang Pluralisme, Liberalisme Dan Sekularisme Agama, (28 Juli 2005), 97

10 H. M. Ridwan Hasbi, "Paradigma Shalat Jum'at dalam Hadits Nabi", *Jurnal Ushuluddin, XVIII* (*1*), Januari 2012

11 Ali ibn Ahmad ibn Hazam al-Zhohiri, *Jawami' al-Sirah wa Khamsa Rasail Ukhra libni Hazam, jld. 1,* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1900), 72

12 Mahmud Abdullah al-Makazi, *Adwa' al-bayan fi Ahkam al-Quran*, (Kairo: Kulliyah asy-Syariah Wa al-Qanun, 1996), 163

13 Abd al-Salam Harun, *Tahzib Sirah Ibnu Hisyam*, (Bairut: Muassasah ar-Risalah, 1993), hal. 98

Qur'an dalam surat al-Jumu'ah: 11, Rasulullah berdiri diatas mimbar berkhutbah. Pelaksanaan khutbah dilakukan diatas mimbar. Selain itu beliau menjiwai khutbahnya dalam berkhutbah, disebutkan terkadang sampai memerah matanya dan tinggi tekanan suaranya, dan terlihat kemarahannya. Sehingga bagaikan pemberi semangat pasukan tentara yang sedang bertempur. Dalam berkhutbah nabi menghadapkan wajahnya pada jama'ah kemudian memberi salam. Rasulullah SAW dalam khutbahnya menghimpun kalimat-kalimat yang mempunyai arti yang luas, dan dari mulut beliau berhamburan kata-kata yang mengandung hikmah. Oleh karena itu wasiat yang diberikan oleh Rasulullah kepada sahabat beliau dengan menggunakan khutbah yang singkat, dan terutama sekali khutbah jum'at. Nabi mengangkat kedua tangannya diatas mimbar pada waktu berdoa meminta hujan.

Dalam khutbah-khutbahnya setiap sholat Jum`at, juga banyak dimanfaatkan oleh beliau sebagi media membaca al-Qur`an untuk disampaikan kepada para sahabat-sahabatnya. Rasulullah dalam khutbahnya menghimpun kalimat yang mempunyai arti yang luas, dan dari mulut beliau berhamburan kata-kata hikmah. Oleh karena itu wasiat yang diberikan oleh Nabi kepada sahabatnya dengan menggunakan khutbah yang singkat, dan terutama sekali khutbah jum'at.[14]

Fungsi khutbah jum`at

Khutbah merupakan masdar dari kata *khataba yakhtubu khutbatan*[15], artinya berpidato, yakni ungkapan pikiran yang disampaikan kepada banyak orang dengan bentuk kata-kata[16]. Dalam referensi lain disebutkan terkait definisi khutbah, diantaranya:

اَلْخُطْبَةُ اَلْكَلَامُ اَلْمُؤَلَّفُ اَلْمُتَضَمِّنُ وَعْظًا وَاِبْلَاغًا

Khutbah adalah sebuah perkataan yang tersusun dan terkandung didalamnya sebuah nasehat[17].

Dari definisi ini khutbah harus mengandung nasehat dan memberikan pemahaman dimana tujuannya adalah untuk mengajak manusia kepada berbuat baik dan juga sebagai sarana untuk menyampaikan dan mengajar-

14 Ahmad Hartono Jaiz, *Khutbah Jum'at Pilihan Setahun*, (Jakarta: Dar al-Haq, 2001), 1-6

15 Ahmad Warson Munawir, *al-Munawir Kamus Arab-Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 348

16 Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2008), 1071

17 Mahmud Abdurrahman, *Mu'jamu al-Musthalahat al-Alfadz l-Fiqhiyyah, Jld. 2*, (Kairo: Alimu Kutub, 2008), 660

kan islam kepada manusia untuk dijadikan pedoman dalam kehidupannya. Oleh sebab itu, *khatib* harus memiliki kompetensi dasar sebagai pijakan bagi *khatib* agar apa yang disampaikan dapat memberikan nasehat dan petunjuk yang baik. Karena khutbah merupakan kegiatan penyampaian informasi dari seorang kepada orang lainnya, seorang *khatib* juga harus menyampaikan yang benar[18].

Sementara kata jum'at dari akar kata *jama'a yajma'u* yang aertinya berkumpul atau menghimpun, jum'at merupakan bagian hari yakni hari ke-6 dalam waktu satu minggu[19]. Dalam sejarahnya hari jum'at pada awalnya disebut hari Arubah, pada suatu waktu masyarakat Madinah sedang berkumpul membicarakan tentang hari dimana umat Islam seyogyanya berkumpul untuk berdzikir bersama dan bersyukur kepada Allah. Orang-orang Yahudi berkumpul pada hari sabtu, demikian juga orang Nasrani memakai hari Ahad, maka orang-orang Islam menggunakan hari Arubah sebagai hari untuk berkumpul (Jum'at)[20].

Mayoritas ulama sepakat bahwa khutbah jum'at merupakan syarat bagi keesahan sholat jum'at. Hal ini didasarkan pada firman Allah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٩) [الجمعة/٩]

"Hai orang-orang beriman, apabila diseru untuk menunaikan shalat Jum'at, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui". [21]

Pada lafadz (فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ) para ulama berpendapat bahwa yang dimaksud *dzikrillah* adalah khutbah, dimana di iringi dengan lafadz *amar* (perintah) yang menghendaki makna wajib [22]. Sementara dari madzhab Hanafi memandang secara dhohir ayat, yang terpenting adalah dzikir (ingat) kepada Allah sudah dianggap cukup. Namun pada esensinya dari pebedaan tersebut adalah sama, yaitu di dalam pelaksanaan sholat jum'at harus ada moment dimana jama'ah harus ingat kepada Allah, baik itu dengan adanya khutbah dengan persyaratan-persyaratannya maupun hal lain yang didalamnya mengandung unsur nasehat dan

18 Rubiyanah Ade Matsuri, *Pengantar Ilmu Dakwah*, (Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah, 2010), 3

19 Ahmad Warson Munawir, *al-Munawir Kamus Arab-Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 209

20 Muhammad Ali as-Shabuni, *Rawa'iu al-Bayan Tafsir Ayat Ahkam Min al-Qur'an, jld. 2*, (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2001), 463

21 Depag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 933

22 Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid,* jld. 1, (Bairut: Dar Ibnu Ashoshoh, 2005), 129

peringatan untuk selalu ingat kepada Allah. Dan inilah esensi dari adanya khutbah tersebut. [23]

Dari hal ini, tujuan pelaksanaan khutbah jum'at adalah untuk menyampaikan pengetahuan dan pemahaman atas ayat al-Quran dan hadits Nabi, sebab dari dua sumber tersebut terdapat pedoman dan petunjuk hidup umat muslim[24]. Secara rinci, tujuan daripada khutbah; ajakan bertaqwa, ajakan untuk semangat melakukan *amar ma'ruf* dan *nahi munkar*, membangun persatuan dan persaudaraan sesama umat manusia, menggapai masyarakat yang sejahtera secara bersama-sama, adanya adil makmur di bawah *magfirah* dan *ridha* Allah dan mempererat tali silaturrahim.[25]

Oleh sebab itu, seorang yang berkhutbah harus memahami tujuan khutbah. Karena ia harus mengetahui tujuan daripada apa yang dilakukan. Sebab tanpa mengetahui tujuan dari aktivitas khutbah tersebut, maka khutbah tidak akan mempunyai makna apa-apa.[26]

Secara umum tujuan dari pelaksanaan khutbah adalah tercapainya kebahagiaan dan kesejahteraan hidup manusia di dunia dan di akhirat yang diridhai oleh Allah Swt. Secara rinci tujuan khutbah diantaranya; Menanamkan nilai keagamaan ,mengenalkan ajaran Islam, melatih diri untuk mentaati ajaran Islam, memupuk diri agar terbiasa berakhlak mulia, mengajar dan mengamalkan kandungan isi al-Qur'an sebagai pedoman hidup, dan aspek lain yang intinya mengajarkan ajaran Islam kepada seseorang.[27]

Pentingnya Memahami Al-Qur'an Secara Utuh

Radikalisme senantiasa menghadirkan ideologi agama karena kekuatan ini sangat berpengaruh dan dapat melebihi statemen-stamen dari otoritas politik. Hal ini mengingat bahwa ideologi agama mencapai pada tingkat supranatural. Dari teks-teks keagamaan semangat radikalisme ini bahkan dapat menjustifikasi semua tindakan manusia. Mohammed Arkoun pernah menyinggung bahwa al-Qur'an saat ini telah digunakan sebagai alat oleh umat Islam untuk mengabsahkan perilaku kekerasan, menjustifikasi tindakan untuk memerangi, memelihara berbagai keinginan, dan untuk menguatkan identitas

23 Muhammad Ali Ash-Shobuni, *Rawai'ul Bayan Tafsir Ayat Ahkam min al-Qur'an,* jld. 2 (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah), 466

24 Muhammad Khalil, *Khutbah-khutbah Rasulullah*, (Jakarta: Darul Falah, 2003), 21.

25 Fitriani, "Kontribusi Khutbah Jum'at Dalam Pembinaan Kerukunan Antar Umat Beragama Di Masyarakat (Studi Kasus Di Desa Anamina Kecamatan Manggelewa Kabupaten Dompu)", *Palapa: Jurnal Studi Keislaman dan Ilmu Pendidikan*, 5 (1), (2017), 155-173

26 Samsul Munir Amin, *Ilmu Dakwah*, (Jakarta: Amzah, 2009), 59

27 Samsul Munir Amin, *Ilmu Dakwah*, (Jakarta: Amzah, 2009), 88

kelompoknya.[28]

Munculnya kelompok-kelompok radikal semisal *Islamic State of Iraq and Syria* (ISIS) menurut para pakar adalah akibat dari adanya kekeliruan memaknai ayat al-Qur'an khususnya mengenai jihad. Sahiron Syamsudin menjelaskan, berdasar dari apa yang dipahami oleh mereka, Islam dianggap melegitimasi kekerasan. Menurut Sahiron, mereka memahami ayat-ayat al-Qur'an hanya pada aspek tekstual namun mengabaikan *asbab an-nuzul* atau yang melatar belakangi turunnya ayat dan *maqosid* (pesan utama) dari ayat tersebut. Padahal, di dalam al-Qur'an banyak menjelaskan mengajarkan perdamaian, kelembutan, dan moralitas. Untuk menafsirkan ayat al-Qur'an, selain memahami dari aspek bahasa (linguistik), juga harus memahami aspek sejarahnya.[29]

Dalam sejarah, teks-teks agama sering di jadikan alat untuk kepentingan politik yang pada akhirnya melahirkan sikap radikalisme agama. Misalnya peristiwa *mihnah* saat pemerintahan al-Ma'mun, dimana aliran Mu'tazilah menjadi paham negara dan masyarakat harus tunduk dan patuh. Banyak para ulama yang tidak sepaham dipenjara dan di siksa bahkan dihukum mati. Ada juga aliran Khawarij dengan prinsip-prinsip radikal dan ekstrim yang lahir di akhir pemerintah Ali ibn Abi Thalib. Dengan semboyan *la hukma illa lilllah, la hakama illa Allah*[30].

Di Indonesia, Gerakan Islam radikal disebabkan dua faktor, yaitu faktor internal dan faktor eksternal. *Pertama*, faktor internal adalah sebagai efek dari adanya penyimpangan norma agama khususnya munculnya faham sekuler dalam kehidupan yang mengakibatkan umat Islam melakukan jargon gerakan kembali kepada otentitas Islam. Paham ini karakternya lebih kepada totalitas dalam pemahaman agama dan formalistik, tekstual dalam memahami teks, sehingga pedomannya adalah merujuk pada perilaku nabi di Makkah dan Madinah secara literal. *Kedua,* faktor eksternal baik dari penguasa maupun pengaruh Barat. [31]

Dari hal ini, perlu ditegaskan bahwa al-Qur'an adalah universal, dalam memahaminya harus secara komprehensif dan tidak terpotong (atomistik). Oleh sebab itu, pemahaman dengan secara *munasabah* antar ayat, melihat latar belakang (*asbab nuzul*) mutlak harus diketahui. Berbagai pendekatan tersebut diharapkan al-Qur'an dapat dimengerti dan sesuai di setiap tempat

28 Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an terj. Machasin,* (Jakarta: INIS, 1997), 9.

29 Republika Online.html, *Salah Memahami Al-Qur'an Lahirkan Radikalisme*, 15 Agustus 2019

30 Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam,* (Bandung: Mizan, 1999), 112-113; Junaidi Abdillah, "Radikalisme Agama: Dekonstruksi Tafsir Ayat-Ayat Kekerasan Dalam Al-Qur'an", *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam, 8,* (2), (2014), 281-300

31 Muhammad Harfin Zuhdi, "Fundamentalisme dan Upaya Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an dan Hadis", *Religia, 13,* (*1*), (*2010*), 81-102

dan waktu untuk menggapai tujuan utama ajaran islam yaitu mencapai kedamaian dan kemaslahatan. Sehingga pada akhirnya al-Qur'an akan menjadi *Rahmatan lil a'alamin* sepanjang masa.

Sebaik-baik manusia adalah yang belajar al-Qur'an dan mengajarkannya. Al-Qur'an sebagai kitab suci telah memberi banyak hal kepada manusia. Memberi petunjuk tentang hidup, mengisi ruang kosong pengetahuan manusia dengan ilmu, mengisi ruang hampa di dalam kalbu dengan keyakinan yang teguh dan memberikan solusi dari berbagai problematika kehidupan yang dihadapi. Namun tidak cukup hanya membacanya berkali-kali. Al-Qur'an harus dipahami isi kandungannya, isyarat-isyaratnya dan pesan atau hikmah-hikmah yang terkandung didalamnya. Sehingga tidak disalahpahami dan disalahgunakan demi kepentingan tertentu.[32]

Menguatnya gerakan Islam radikal merupakan fakta yang terjadi di Indonesia akhir-akhir ini. Oleh karena itu, diperlukan upaya untuk menelusuri substansi mendasar pendidikan Islam. Radikalisme atas nama agama dapat ditangkal dengan memahami substansi mendasar pendidikan agama Islam berupa 3 hal pokok, yakni Pertama, tidak salah dalam menafsirkan kitab suci Al-Qur'an. Kedua, tidak terjebak pada formalisasi agama. Upaya berbagai kelompok untuk mendirikan Khilafah Islamiyah yang seringkali disertai kekerasan dalam mewujudkannya, dikategorikan sebagai bentuk keterjebakan pada formalisasi agama. Ketiga, menjalankan kehidupan beragama dengan hanif, yakni menjalankan kehidupan beragama dengan sikap yang lurus, tulus dan bersemangat kebenaran, sesuai dengan apa yang dicontohkan Nabi Ibrahim sebagai bapak monotheis, dan sesuai dengan kandungan Q.S. ar-Rum ayat 30.[33]

Term Radikalisme

Secara bahasa, radikalisme berasal dari bahasa Latin, radix, yang berarti "akar". Ia adalah paham yang menghendaki adanya perubahan dan perombakan besar untuk mencapai kemajuan. Dalam perspektif ilmu sosial, radikalisme erat kaitannya dengan sikap atau posisi yang mendambakan perubahan terhadap status quo dengan cara menggantinya dengan sesuatu yang sama sekali baru dan berbeda. Radikalisme merupakan respons terhadap kondisi yang sedang berlangsung yang muncul dalam bentuk evaluasi, penolakan, atau bahkan perlawanan terhadap ide, asumsi, kelembagaan, atau nilai[34]

32 Didin Saefuddin Buchori, *Pedoman Memahami al-Qur'an*, (Bogor: Granada Sarana Pustaka, 2005), 13

33 Nanang Hasan Susanto, "Menangkal Radikalisme Atas Nama Agama Melalui Pendidikan Islam Substantif", *Nadwa : Jurnal Pendidikan Islam, 12* (*1*), 2018, 65-88

34 Edi Susanto, "Kemungkinan Munculnya Paham Islam Radikal di Pesantren", *Jurnal Tadris, 2* (*1*), (2007),

Secara sederhana, radikalisme adalah pemikiran atau sikap yang ditandai oleh empat hal yang sekaligus menjadi karakteristiknya, yaitu: Pertama, sikap tidak toleran dan tidak mau menghargai pendapat atau keyakinan orang lain. Kedua, sikap fanatik, yakni sikap yang membenarkan diri sendiri dan menyalahkan orang lain. Ketiga, sikap eksklusif, yakni sikap tertutup dan berusaha berbeda dengan kebiasaan orang banyak. Keempat, sikap revolusioner, yakni kecenderungan untuk menggunakan kekerasan dalam mencapai tujuan.[35]

Menurut Azyumardi Azra, radikalisme merupakan bentuk ekstrem dari revivalisme. Revivalisme merupakan intensifikasi keislaman yang lebih berorientasi ke dalam (inward oriented), dengan artian pengaplikasian dari sebuah kepercayaan hanya diterapkan untuk diri pribadi. Adapun bentuk radikalisme yang cenderung berorientasi keluar (outward oriented), atau kadang dalam penerapannya cenderung menggunakan aksi kekerasan lazim disebut fundamentalisme[36]

Dalam bahasa Arab, kekerasan dan radikalisme disebut dengan beberapa istilah, antara lain *al-'unf*, *at-tat}arruf, al-guluww*, dan *al-irha>b. Al-'unf* adalah antonim dari *ar-rifq* yang berarti lemah lembut dan kasih sayang. Abdullah an-Najjar mendefiniskan *al-'unf* dengan penggunaan kekuatan secara ilegal (main hakim sendiri) untuk memaksanakan kehendak dan pendapat. Sekalipun kata ini tidak digunakan dalam al-Qur'an, tetapi beberapa hadis Nabi saw. menyebutnya, baik kata *al-'unf* maupun lawannya (*ar-rifq*). Dari penggunaan kata tersebut dalam hadis-hadis, tampak jelas bahwa Islam adalah agama yang tidak menyukai kekerasan terhadap siapa pun, termasuk penganut agama yang berbeda. Sebaliknya Islam adalah agama yang penuh dengan kelembutan[37].

Dari penggunaan berbagai kata yang menunjuk radikalisme dan kekerasan dalam teks keagamaan (al-Qur'an dan hadis), terlihat dengan jelas bahwa pada prinsipnya Islam sangat menentang kekerasan dan radikalisme dalam berbagai bentuknya. Sebaliknya, sejak awal kemunculannya Islam telah memproklamirkan dirinya sebagai agama yang sarat dengan ajaran moderat (*wasat}iyah*) yang senantiasa mengajarkan perdamaian, kedamaian, dan koeksistensi.

Peran MUI Dalam Menangkal Paham Radikalisme Melalui Khutbah Jum'at

1-23

35 Dede Rodin, "ISLAM DAN RADIKALISME: Telaah atas Ayat-ayat "Kekerasan" dalam al-Qur'an", *ADDIN, 10 (1)*, (Februari 2016), 29-60

36 14Azyumardi Azra, *Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), 46-47

37 Muchlis M. Hanafi, "Konsep al-Wasathiyyah dalam Islam", *Harmoni: Jurnal Multikultural dan Multireligius,* VIII (32), 2009, 39

Sebagaimana dimaklumi, MUI merupakan lembaga yang menaung para pakar dan ahli dalam bidang agama. Untuk itu MUI memainkan peran sosial yang penting sebagai tranformasi nilai-nilai keilmuan dan keteladanan untuk menyampaikan ilmu keagamaan ditengah-tengah masyarakat. Dengan adanya lembaga struktur-struktur ide dan pemikiran dalam masyarakat serta berbagai budaya yang ada dalam masyarakat dapat diubah.[38] Dalam membangun masyarakat yang tertata dan ideal baik di dunia maupun akhirat, maka peran seorang ulama yang memberikan pencerahan terhadap masyarakat sangat dibutuhkan, karena ulama hamba Allah yang paling takut dan taat, Allah berfirman:

اِنَّمَا يَخْشَي اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَائُوا (٢٨)

Sesungguhnya yang paling takut kepada Allah dari hamba-hamba-Nya adalah ulama (*Qs. Fatir/35:28*)

Ulama dinilai dapat memberikan tatanan masyarakat yang damai dan merupakan sentral sebagai figur dalam kehidupan. Ulama merupakan penerus risalah nabi, rasa tanggungjawab untuk terus dan istiqomah mengemban misi kenabian adalah para ulama, para nabi dan rosul adalah sosok yang gigih dalam membawa amanah Allah, para nabi diturunkan untuk mengentaskan manusia dari kebodohan, ketertindasan, dan berbagai bentuk tindakan amoral ditengah kehidupan manusia. Mereka dituntut untuk mencurahkan segenap hidupnya untuk mengajak dan memberikan suri tauladan bagi umat manusia. Mereka diharapkan untuk bisa menerangi lorong kegelapan dalam kehidupan, dan melawan penindasan dan tirani dengan taruhan nyawa sekalipun. Ini merupakan cerminan dari para nabi dan rosul. Selain itu ulama dituntut untuk mengaplikasikan serta mengamalkan ilmunya. Dari sinilah cahaya ketuhanan dan tata nilai agama memberikan pencerahan terhadap manusia.

MUI baik sebagai lembaga maupun individu memainkan peran diantaranya dalam wujud *Tafaqquh fi al-din* melalui lembaga fatwa dan dakwah dan penanaman akhlak al-karimah dalam lingkungan masyarakat sekitarnya

Khutbah jum'at merupakan kesempatan untuk memberikan nasihat kepada jama'ah dalam rangka peningkatan ketakwaan kepada Allah swt. Khutbah ini menjadi sangat penting dan strategis karena dihadiri oleh jamaah dalam jumlah yang banyak sehingga banyak sekali masjid yang tidak mampu menampung jamaah jum"at yang berasal dari berbagai kalangan, baik tua maupun muda, kaya maupun miskin, berpendidikan tinggi maupun rendah,

38 Akramun Nisa Harisah, "Pesantren Sebagai Lembaga Dakwah Perubahan Sosial Budaya", *Al-Riwayah: Jurnal Kependidikan, 12* (*1*), April 2020, 1-22

yang berpangkat maupun orang biasa, begitulah seterusnya.

Penutup

Berdasar paparan diatas, mengembalikan esensi daripada fungsi khutbah adalah suatu keniscayaan. Dimana isi dan tema khutbah jum'at yang disampaikan berkaitan dengan penjelasan dan uraian terhadap teks agama (al-Qur'an dan hadis). Hal tersebut perlunya peran dari Ulama untuk memberikan dakwah melalui isi khutbah jum'at dengan menjelaskan kandungan al-Qur'an khususnya yang berkaitan dengan radikalisme yang banyak disalah pahami. Selain itu perlunya menyatukan umat islam mengikuti kaidah yang benar dalam memahami al-Qur`an dan Hadis.

Sehingga dengan tanpa maksud mengabaikan dan menganggap remeh ilmu pengetahuan yang lain, dalam momen khutbah shalat jum`at tentu alangkah lebih berguna dan bermanfaat jika ayat-ayat al-Qur'an diurai secara komprehensif, sehingga tidak hanya menjadi pelengkap saja dan jama`ah dapat memahami dan mengerti terhadap al-Qur`an. Dimana mungkin hanya kesempatan mingguan ini mereka bisa berkumpul dan menghadiri Majelis ditengah-tengah kesibukannya.

Daftar Pustaka

Abas, Nasir. *Membongkar Jamaah Islamiyah: Pengakuan Mantan Anggota JI,* Jakarta: Grafindo Khasanah Ilmu, 2005

Abdillah, Junaidi. "Radikalisme Agama: Dekonstruksi Tafsir Ayat-Ayat Kekerasan Dalam Al-Qur'an", *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam, 8* (2). 2014

Abdul A'la. *Melampaui Dialog Agama.* Jakarta: Kompas, 2002

Abdul Muta'ali, "The Repercussion of Gramatically and Cultural Culpability of the Holy Qur'an Translation to Religious Harmony in Indonesia", *Journal of Indonesian Islam, 8,* (1), Juni 2014

Abdurrahman, Mahmud. *Mu'jamu al-Musthalahat al-Alfadz l-Fiqhiyyah, Jld. 2*, Kairo: Alimu Kutub, 2008

al-Makazi, Mahmud Abdullah. *Adwa' al-bayan fi Ahkam al-Quran*. Kairo: Kulliyah asy-Syariah Wa al-Qanun, 1996

al-Zhohiri, Ali ibn Ahmad ibn Hazam. *Jawami' al-Sirah wa Khamsa Rasail Ukhra libni Hazam, jld. 1,* Mesir: Dar al-Ma'arif, 1900

Amin, Samsul Munir. *Ilmu Dakwah*. Jakarta: Amzah, 2009

Arkoun, Mohammad. *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an terj. Machasin.* Jakarta: INIS, 1997

Ash-Shobuni, Muhammad Ali. *Rawai'ul Bayan Tafsir Ayat Ahkam min al-Qur'an,* jld. 2 (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2001.

az-Zhahiri, Ali ibn Ahmad ibn Hazam. *Jawami' al-Sirah wa Khamsa Rasail Ukhra libni Hazam, jld. 1,* .Mesir: Dar al-Ma'arif, 1900

Azra, Azyumardi. *Pergolakan Politik Islam.* Bandung: Mizan, 1999

_____. *Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999

bin Anas, Malik. *Al-Muwaththa'.* Beirut: Dar al-Fikr, 2005

Buchori, Didin Saefuddin. *Pedoman Memahami al-Qur'an*, Bogor: Granada Sarana Pustaka, 2005

Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2008

Depag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*

Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Pendangkalan Agama Dan Penyalahgunaan Dalil, 1 Juni 1980

Fatwa Majelis Ulama Indonesia No. 3 tahun 2004 Tentang Terorisme, 24 Januari 2004

Fatwa Majelis Ulama Indonesia No. 7/MUNAS VII/MUI/11/2005 Tentang Tentang Pluralisme, Liberalisme Dan Sekularisme Agama, 28 Juli 2005

Fitriani. "Kontribusi Khutbah Jum'at Dalam Pembinaan Kerukunan Antar Umat Beragama Di Masyarakat (Studi Kasus Di Desa Anamina Kecamatan Manggelewa Kabupaten Dompu)", *Palapa: Jurnal Studi Keislaman dan Ilmu Pendidikan*, 5 (1). 2017

Hanafi, Muchlis M. "Konsep al-Wasathiyyah dalam Islam", *Harmoni: Jurnal Multikultural dan Multireligius,* VIII (32), 2009

Harisah, Akramun Nisa. "Pesantren Sebagai Lembaga Dakwah Perubahan Sosial Budaya", *Al-Riwayah: Jurnal Kependidikan, 12* (1), April 2020

Harun, Abd al-Salam. *Tahzib Sirah Ibnu Hisyam*. Bairut: Muassasah ar-Risalah, 1993

Hasbi, H. M. Ridwan. "Paradigma Shalat Jum'at dalam Hadits Nabi", *Jurnal Ushuluddin, XVIII* (1). Januari 2012.

Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid,* jld. 1. Bairut: Dar Ibnu Ashoshoh, 2005

Jaiz, Ahmad Hartono. *Khutbah Jum'at Pilihan Setahun*. Jakarta: Dar al-Haq, 2001

Khalil, Muhammad. *Khutbah-khutbah Rasulullah*. Jakarta: Darul Falah, 2003

Matsuri, Rubiyanah Ade. *Pengantar Ilmu Dakwah*, Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah, 2010

Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Rosdakarya, 2010

Munawir, Ahmad Warson. *al-Munawir Kamus Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
Nasir, Moh. *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 2009
Republika Online.html, *Salah Memahami Al-Qur'an Lahirkan Radikalisme*, 15 Agustus 2019
Rodin, Dede. "ISLAM DAN RADIKALISME: Telaah atas Ayat-ayat "Kekerasan" dalam al-Qur'an", *ADDIN, 10* (*1*), Februari 2016
Susanto, Edi. "Kemungkinan Munculnya Paham Islam Radikal di Pesantren", *Jurnal Tadris, 2* (*1*), 2007
Susanto, Nanang Hasan. " Menangkal Radikalisme Atas Nama Agama Melalui Pendidikan Islam Substantif", *Nadwa : Jurnal Pendidikan Islam, 12* (*1*), 2018
Toni, Hariya. "Pesantren Sebagai Potensi Pengembangan Dakwah Islam", *Jurnal Dakwah dan Komunikasi, 1* (*1*), 2016
Zuhdi, Muhammad Harfin. "Fundamentalisme dan Upaya Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an dan Hadis", *Religia, 13* (*1*). 2010

4

AQIDAH & IBADAH

GAGASAN PEMBERIAN HAK GUNA BANGUNAN DI ATAS TANAH WAKAF DALAM PEMBERDAYAAN WAKAF TANAH SECARA PRODUKTIF[1]

Lutfi Djoko Djumeno[1], Fahrul Fauzi[2]

[1] *Pegawai Purnatugas PT Kawasan Berikat Nusantara (Persero), lutfidjoko@gmail.com*
[2] *Mahasiswa Pascasarjana Fakultas Hukum Universitas Indonesia, fahrul.fauzi@ui.ac.id*

Abstrak:

Wakaf adalah ajaran Islam yang memiliki dimensi sosial dan strategis untuk kesejahteraan umat apabila dikelola secara produktif. Namun kenyataan bahwa saat ini masih banyak tanah wakaf yang dikelola secara tidak produktif. Penelitian ini menggagas suatu konsep yakni pemberian hak atas tanah berupa hak guna bangunan di atas tanah wakaf layaknya hak guna bangunan yang diberikan di atas tanah hak pengelolaan. Metode penelitian yang digunakan adalah penelitian yuridis normatif dengan metode analisis kualitatif. Penelitian ini menemukan bahwa gagasan ini memiliki potensi untuk mengatasi tanah wakaf terlantar, dimana memiliki manfaat baik itu dari sisi pengembang dan nazhir. Manfaat yang dapat dirasakan oleh pengembang ialah kebebasan biaya pengadaan tanah yang relatif tinggi dan modal tambahan karena dapat menjaminkan hak guna bangunan di atas tanah wakaf. Di sisi yang lain, nazhir sebagai pengelola tanah wakaf yang di atasnya diberikan HGB akan mendapatkan manfaat berupa biaya pemanfaatan dan biaya rekomendasi yang diberikan oleh pengembang dalam rangka pemanfaatan tanah

1 Artikel ini merupakan pengembangan dari artikel "Hak Guna Bangunan di atas Tanah Wakaf sebagai Terobosan Baru Pemberdayaan Tanah Wakaf Secara Produktif" yang dipublikasikan di Al-Awqaf: Jurnal Wakaf dan Ekonomi Islam Vol 14 No 1 (2022).

wakaf yang bersangkutan. Manfaat yang diperoleh oleh nazhir dapat diperuntukkan untuk kepentingan umum sesuai dengan ikrar wakaf.

Kata Kunci: Wakaf, Tanah Wakaf, Hak Guna Bangunan, Hak Pengelolaan

A. Pendahuluan

Agama Islam mengatur secara komprehensif hubungan vertikal antara manusia dengan sang Khalik dan horizontal antar manusia. Dimensi horizontal dapat dilihat dari adanya perintah untuk melaksanakan zakaf, infak, sedekah, dan wakaf. Wakaf memiliki peran yang signifikan dalam membawa umat Islam pada era emas di berbagai lini kehidupan baik sosial, ekonomi, politik, dan ilmu pengetahuan.

Wakaf (*waqf*) berasal dari bahasa arab yaitu dari kata "*waqofa-yaqifu-waqfan*" memiliki arti "*ragu-ragu, berhenti, memberhentikan, memahami, mencegah, menahan, mengatakan, memperlihatkan, meletakkan, memperhatikan, mengabdi dan tetap berdiri* (Munawwir, 1984)." Dikutip dari kitab *Ahkam al-Waqf,* Abdul Wahhab Khallaf mendefinisikan "*wakaf sebagai menahan sesuatu yang baik hissi maupun maknawi*." Kata wakaf menurutnya juga digunakan untuk objeknya yakni dalam arti sesuatu yang ditahan. Kemudian dari kitab *Subul as-Salam*, Muhammad Ibn Ismail as-San'any menyebut bahwa wakaf memiliki arti "*menahan harta yang mungkin diambil manfaatnya tanpa menghabiskan atau merusak bendanya dan digunakan untuk kebaikan*" (Prihatini et al., 2005).

Wakaf ialah sarana penyaluran limpahan rezeki untuk muslim yang telah diberikan nikmat padanya. Perkembangan wakaf di Indonesia sejalan dengan perkembangan penyebaran Islam. Pada awal-awal penyebaran Islam, wakaf dalam hal ini adalah wakaf benda tak bergerak (tanah dan bangunan) digunakan untuk pendirian masjid, pesantren, madrasah, dan rumah sakit. Hal ini mendukung para *da'i* saat itu untuk menyebarkan ajaran Islam di Nusantara. Indonesia merupakan salah satu negara yang mendukung keberadaan lembaga wakaf. Bentuk konkret dukungan pemerintah adalah telah terbentuknya undang-undang tentang wakaf yakni Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf. Peraturan tersebut mendefinisikan wakaf sebagai "perbuatan hukum wakif (orang yang mewakafkan) untuk memisahkan dan/atau menyerahkan sebagian harta benda miliknya untuk dimanfaatkan selamanya atau untuk jangka waktu tertentu sesuai dengan kepentingannya guna keperluan ibadah dan/atau kesejahteraan umum menurut syariah." Objek wakaf berupa tanah dan bangunan masih menjadi objek utama atau objek yang paling lazim dianggap objek wakaf oleh masyarakat.

Namun, praktik di lapangan ternyata masih banyak tanah wakaf yang terlantar atau tidak digunakan secara produktif. Berdasarkan data Badan Wakaf Indonesia, potensi aset wakaf per tahun mencapai Rp 2.000 triliun dengan luas tanah wakaf mencapai 420.000 ha (Intan, 2019). Sangat disayangkan apabila dari potensi tanah wakaf yang begitu luas dan menempati beberapa lokasi strategis tidak dimanfaatkan dan dikelola secara produktif. Padahal tanah wakaf yang luas dan strategis di berbagai lokasi sangat dimungkinkan untuk dikelola dan dikembangkan secara produktif. Misalnya tanah wakaf dapat disewakan pada pengembang untuk dibangun kawasan perkantoran, apartemen, rumah susun, dan lain sebagainya. Hasil dari penyewaan tersebut dapat digunakan untuk perawatan gedung wakaf atau pemberdayaan pada masyarakat dengan kondisi ekonomi lemah yang ada di sekitarnya.

Permasalahan tanah wakaf terlantar pernah dikeluarkan Fatwa Tarjih tentang Tanah Wakaf Terlantar atas pertanyaan Majelis Wakaf dan ZIS PP Muhammadiyah, bahwa terdapat dua persoalan utama yang menyebabkan tanah wakaf menjadi terlantar, yaitu (Hidayati, 2012):

(1) Tanah wakaf yang terlantar karena belum/tidak ada dana untuk membangun sesuai dengan niat wakaf. Pada persoalan ini nampaknya tujuan wakaf yang diniatkan atau diikrarkan oleh *wakif* sebenarnya memiliki nilai *maslahat* bagi masyarakat, hanya saja untuk mewujudkannya belum tersedia dana, yang menyebabkan tanah wakaf menjadi terlantar.
(2) Tanah wakaf yang terlantar karena tujuan wakaf yang diniatkan atau diikrarkan oleh *wakif* kurang *maslahat* sebab di tempat itu telah tersedia sarana yang sama dengan yang diniatkan atau diikrarkan oleh *wakif*. Dalam kasus ini, apabila tujuan wakaf yang diniatkan *wakif* tetap dilakukan maka dapat dipastikan bahwa harta wakaf baik tanah maupun bangunannya tidak akan mendatangkan manfaat dan kebaikan secara optimal.

Permasalahan mengenai dana yang belum tersedia terjadi karena developer tidak tertarik untuk mendirikan bangunan atas dasar tanah wakaf yang disewakan sebab developer tidak akan dapat menjaminkan tanah tersebut. Akan berbeda ceritanya apabila di atas tanah wakaf tersebut dapat diberikan Hak Guna Bangunan (HGB) sebagaimana halnya tanah Hak Pengelolaan (HPL). Pada tanah HPL, pemegang HPL diberikan kewenangan untuk memberikan hak-hak atas tanah di atas tanah HPL seperti Hak Guna Bangunan (HGB) dan Hak Pakai (HP), bahkan dalam PP No. 18/2021 Hak Guna Usaha (HGU) juga dapat diberikan di atas tanah HPL.

Konsep tanah wakaf yang sebenarnya hampir serupa dengan tanah Hak Pengelolaan, keduanya merupakan perincian status tanah tanah negara. Boedi Harsono dalam bukunya menyatakan bahwa ditinjau dari segi kewenangan

penguasaannya, terdapat kecenderungan untuk lebih memperinci status-status tanah yang semula tercakup dalam pengertian tanah-tanah Negara itu menjadi (1) tanah-tanah Wakaf; (2) tanah-tanah Hak Pengelolaan; (3) tanah-tanah Hak Ulayat; (4) tanah-tanah Kaum; (5) tanah-tanah Kawasan Hutan; (6) tanah-tanah sisanya (tanah negara dalam arti sempit) (Harsono, 2018). Ditinjau dari segi kewenangan penguasaannya antara HPL dan tanah wakaf memiliki kesamaan yaitu sama-sama perincian dari tanah negara, mengapa hanya di atas tanah HPL saja yang di atasnya dapat diberikan hak atas tanah lainnya.

Potensi untuk dikembangkannya konsep pemberian HGB di atas tanah wakaf tersebutlah yang meningkatkan rasa ingin tahu penulis untuk mendalami dan menemukan konsep pemberian HGB di atas tanah wakaf yang mungkin dapat diterapkan kemudian hari di Indonesia sehingga dapat mengoptimalkan potensi wakaf tanah secara produktif dan dapat pula membantu perekonomian bangsa atau kesejahteraan masyarakat yang saat ini tengah krisis berkepanjangan yang disebabkan pandemi.

B. Metode Penelitian

Metode penelitian yang digunakan penulisan artikel ini adalah metode penelitian hukum normatif. Penelitian hukum merupakan kegiatan ilmiah berdasarkan pada metode, sistematika, dan pemikiran tertentu yang memiliki tujuan untuk mempelajari satu atau beberapa gejala hukum tertentu dengan cara menganalisisnya. Pada penelitian hukum normatif, peneliti hanya menggunakan bahan pustaka atau data sekunder yang terdiri dari bahan hukum primer, bahan hukum sekunder, dan bahan hukum tersier yang mengatur atau membahas mengenai Tanah Wakaf yaitu Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf (UU Wakaf), Hak Guna Bangunan yaitu Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1960 tentang Peraturan Dasar Pokok-Pokok Agraria (UUPA), dan Hak Pengelolaan yaitu Peraturan Menteri Negara Agraria/Kepala Badan Pertanahan Nomor 9 Tahun 1999 tentang Tata Cara Pemberian dan Pembatalan Hak Atas Tanah Negara dan Hak Pengelolaan (Soekanto, 1986).

Teknis analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah teknis analisis data kualitatif. Upaya yang dilakukan dengan jalan bekerja dengan data, mengorganisasikan data, memilahnya menjadi satuan yang dapat dikelola, mensintesiskan, mencari dan menemukan pola, menemukan sesuatu yang penting untuk dipelajari, dan memutuskan apa yang dapat dituliskan untuk dibaca oleh orang lain (Moleong, 2017).

C. Pembahasan

1. Mewujudkan Tanah Wakaf Produktif

Pasal 215 ayat (1) Kompilasi Hukum Islam mengartikan "*wakaf sebagai perbuatan hukum seseorang atau kelompok orang atau badan hukum yang memisahkan sebagian dari benda miliknya dan melembagakannya untuk selama-lamanya guna kepentingan ibadah atau keperluan umum lainnya sesuai dengan ajaran Islam*". Indonesia sebagai negara dengan penduduk muslim terbanyak di dunia harus terus mendukung keberadaan lembaga wakaf karena sangat strategis untuk dikembangkan. Wakaf menjadi satu diantara banyak aspek ajaran Islam yang memiliki dimensi spriritual, wakaf pun menjadi lembaga yang menitikberatkan akan urgensi menjunjung kesejahteraan ekonomi maupun kesejahteraan umat (*welfare state*). Melihat lembaga wakaf yang sangat potensial untuk dikembangkan dan sebagai bentuk konkret dukungan pemerintah, pemerintah telah membentuk UU Wakaf serta peraturan pelaksanaannya. Definisi wakaf dalam UU Wakaf ialah "*perbuatan hukum wakif* (*orang yang mewakafkan*) *untuk memisahkan dan/atau menyerahkan sebagian harta benda miliknya untuk dimanfaatkan selamanya atau untuk jangka waktu tertentu sesuai dengan kepentingannya guna keperluan ibadah dan/atau kesejahteraan umum menurut syariah*".

Berbicara mengenai objek wakaf, harta benda wakaf hanya dapat diwakafkan apabila dimiliki dan dikuasai oleh wakif secara sah. Tanah merupakan salah satu objek wakaf yang termasuk dalam kategori benda tak bergerak. Yang termasuk benda tidak bergerak menurut Pasal 16 ayat (2) UU Wakaf meliputi: "(a) hak atas tanah sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan yang berlaku baik yang sudah maupun yang belum terdaftar; (b) bangunan atau bagian bangunan yang berdiri di atas tanah sebagaimana dimaksud pada huruf a; (c) tanaman dan benda lain yang berkaitan dengan tanah; (d) hak milik atas satuan rumah susun sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan yang berlaku; (e) benda tidak bergerak lain sesuai dengan ketentuan syariah dan peraturan perundang-undangan yang berlaku."

Dalam UU Wakaf disebutkan bahwa "hak atas tanah sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan yang berlaku baik yang sudah maupun yang belum terdaftar", belum disebutkan secara detail hak atas tanah apa saja yang dapat menjadi objek wakaf. Kemudian dalam peraturan pelaksanaan UU Wakaf yaitu Peraturan Pemerintah No. 42 Tahun 2006 tentang Pelaksanaan UU Wakaf disebutkan dalam Pasal 17 bahwa hak atas tanah yang dapat diwakafkan antara lain: "(a) HM baik yang sudah atau belum terdaftar; (b) HGB, HGU atau HP di atas tanah negara; (c) HGB atau HP di atas HPL atau HM wajib mendapat izin tertulis pemegang hak pengelolaan atau hak milik; (d) HMSRS."

Lahirnya UU Wakaf menyebabkan perluasan objek wakaf berupa tanah yang dapat diwakafkan. Apabila dahulu wakaf atas tanah hanya dapat dilakukan terhadap tanah HM, saat ini dapat pula diberlakukan pada HGB, HGU, HP, HMSRS, dan hak atas tanah lain di atas tanah HPL atau HM dengan izin pemegang HPL atau HM. Prof. Boedi Harsono mengatakan bahwa perwakafan tanah ialah perbuatan hukum suci, mulia, dan terpuji, yang dilakukan oleh seseorang atau badan hukum, dengan memisahkan sebagian dari harta kekayaannya yang berupa hak atas tanah dan melembagakannya untuk selama-lamanya menjadi "wakaf sosial", yaitu wakaf yang diperuntukkan bagi kepentingan peribadatan atau keperluan umum lainnya, sesuai dengan ajaran agama Islam (Harsono, 2018).

Tanah wakaf sejak berlakunya Peraturan Pemerintah Nomor 24 Tahun 1997 tentang Pendaftaran Tanah (PP 24/1997) merupakan salah satu hak atas tanah yang wajib untuk didaftarkan. Tanah wakaf perlu dicatat dan didaftarkan dalam rangka memberikan kepastian hukum terhadap tanah wakaf yang bersangkutan, dan menghindarkan berbagai sengketa yang dimungkinkan akan muncul di kemudian hari. Tanah wakaf yang telah didaftarkan akan diterbitkan Sertipikat Tanah Wakaf atas nama *nazhir* yang dikeluarkan oleh Kepala Kantor Pertanahan. Berdasarkan ketentuan Pasal 32 ayat (1) PP 24/1997, sertipikat merupakan surat tanda bukti hak yang berlaku sebagai alat pembuktian yang kuat. Dikuatkan lagi berdasarkan Putusan MA tanggal 3 November 1971 No. 383/K/Sip/1971 disebut bahwa pengadilan tidak berwenang untuk membatalkan sertipikat, karena hal termasuk dalam kewenangan administrasi.

Tanah wakaf kerapkali diidentifikasi sebagai objek wakaf non-produktif. Anggapan ini sepenuhnya salah, wakaf pertanahan dapat juga menjadi wakaf produktif apabila pengelolaan dan manajemen yang mengurusnya mengerti akan esensi wakaf produktif. Diundangkannya UU Wakaf merupakan langkah konkrit yang ingin membawa semangat wakaf produktif di Indonesia (Khusaeri, 2015)the development of Muslim community,especially in Indonesia, has indicated that wakaf has a big contribution.As big as its role, people may not be able to think about how Muslimcommunity could develop without without wakaf. Nevertheless, thosedevelopments also bring various critics, especially regarding on thephenomena of comsumtif wakaf in the sosciety. There were limitedwakaf which were cultivated productively, in which the benefit could beused to be able to support the poor people. As its consequences, therewere some cases that showed that wakaf was not able to coverpeople/society needs. Therefore, the exact and proper metode incultivating wakalf nowadays is really needed.","author":[{"dropping-particle":"","family":"Khusaeri","given":"Khusaeri","non-dropping-particle":"","parse-names":false,"suffix":""}],"container-title":"Al-

A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat","id":"ITEM-1","issued":{"date-parts":[["2015"]]},"title":"Wakaf Produktif","type":"article-journal","volume":"12"},"uris":[" http://www.mendeley.com/documents/?uuid=d898781b-cb74-4281-bb48-42e6 1a34f69f"]}],"mendeley":{"formattedCitation":"(Khusaeri, 2015. Namun karena definisi wakaf produktif tidak dijelaskan secara eksplisit dalam UU Wakaf maka perlu dikaji terlebih dahulu mengenai wakaf produktif.

Secara bahasa produktif berarti "*bersifat atau mampu meghasilkan, mendatangkan hasil, manfaat dan menguntungkan*". Munzir Qahaf membagi penggunaan wakaf menjadi dua, yaitu wakaf yang digunakan secara langsung dan tidak langsung (Qahaf, 2005). Wakaf jenis pertama adalah wakaf yang pokok barangnya digunakan untuk mencapai tujuan seperti masjid untuk shalat, sekolah untuk belajar, rumah sakit untuk layanan kesehatan. Wakaf jenis ini disebut wakaf konsumtif. Sedangkan wakaf jenis kedua, pokok barangnya tidak digunakan secara langsung, melainkan dikelola untuk menghasilkan sesuatu, kemudian hasil yang diperoleh disedekahkan. Wakaf yang demikian disebut sebagai wakaf produktif. Ahli lain, Jaih Mubarak menyatakan wakaf produktif adalah transformasi dari pengelolaan wakaf yang alami menjadi pengelolaan wakaf yang profesional untuk meningkatkan atau menambah manfaat wakaf (Mubarok, 2008). Dari pendapat kedua ahli tersebut dapat disimpulan bahwa wakaf produktif tidak diartikan secara baku sebagai penambahan kuantitas melainkan bisa juga secara kualitas seperti manajemen pengelolaan wakaf.

Manajemen dan pengelolaan wakaf di Indonesia memiliki sejarah yang panjang. Dikutip dari Direktorat Pemberdayaan Wakaf, setidaknya pengelolaan wakaf di Indonesia dibagi menjadi tiga periode besar sejarah sebagai berikut (Hanna, 2015):

(1) *Periode Tradisional*. Pada masa ini wakaf masih dianggap ajaran murni yang termasuk dalam kategori ibadah *mahdhah*. Pada periode ini hampir semua objek wakaf merupakan benda berwujud fisik misalnya mushola, masjid, makam, dan pesantren. Maka dari itu, eksistensi lembaga wakaf belum dapat berkontribusi secara luas sebab sifat objek wakaf yang ada saat itu sifatnya konsumtif.
(2) *Periode Semi Profesional*. Manajemen pengelolaan wakaf kondisinya hampir serupa dengan periode tradisional, namun sudah ada pengembangan pola atau bentuk pemberdayaan wakaf secara produktif walaupun implementasinya belum optimal. Contohnya ialah dibangunnya masjid wakaf di tempat yang strategis dan menambah bangunan untuk aula pertemuan sehingga dapat disewa untuk acara pernikahan dan lainnya.
(3) *Periode Profesional*. Pada periode ini potensi wakaf mulai dilirik dan dianggap menarik untuk diberdayakan dengan profesional-produktif. Profe-

sional yang dimaksud adalah meliputi aspek manajemen, pola kemitraan usaha, sumber daya manusia, objek wakaf sudah mulai meluas, dan telah mendapatkan dukungan (*political will*) dari pemerintah secara penuh. Salah satu dukungan pemerintah dalam hal ini adalah diterbitkannya UU Wakaf dan Fatwa Majelis Ulama Indonesia.

Konsep wakaf produktif tetap dapat diterapkan dalam mewakafkan tanah, salah satu konsep yang penulis bawa dalam tulisan ini adalah Pemberian Hak Guna Bangunan di atas Tanah Wakaf, dimana hal ini merupakan konsep pemberdayaan tanah wakaf secara produktif terhadap tanah-tanah wakaf yang saat ini masih banyak dikelola secara konsumtif atau lebih parah lagi berupa tanah wakaf terlantar.

2. Mengenal Konsep Hak Guna Bangunan di Indonesia

HGB diatur dan disebutkan secara eksplisit dalam Pasal 16 ayat (1) huruf c UUPA. Secara khusus pengaturan HGB diatur dalam Pasal 35 hingga Pasal 40 UUPA. Lebih detail lagi, pengaturan mengenai HGB diatur dalam Peraturan Pemerintah No. 40 Tahun 1996 (PP 40/1996) khususnya Pasal 19 hingga Pasal 38 peraturan tersebut. UUPA mendefinisikan HGB sebagai "hak untuk mendirikan dan mempunyai bangunan-bangunan atas tanah yang bukan miliknya sendiri, dengan jangka waktu paling lama 30 tahun." Dari pengertian tersebut terkandung unsur-unsur dari HGB antara lain bahwa (a) HGB adalah hak untuk mendirikan dan mempunyai bangunan; (b) tanah HGB berasal dari tanah yang bukan milik pemegang HGB; (c) HGB memiliki jangka waktu penguasaan.

Dalam HGB terdapat pemisahan antara pemilikan atas bangunan dan tanah di bawahnya. Bangunan menjadi milik pemegang HGB sedangkan tanahnya milik pihak lain. Benda-benda yang dapat dikategorikan sebagai bangunan antara lain: rumah tempat tinggal atau hunian, ruko, rukan, rumah sakit/pusat kesehatan masyarakat, restoran, rumah susun, apartemen, hotel, pabrik, gudang, dan lain sebagainya (Santoso, 2017).

Saat ini berdasarkan Pasal 36 PP No. 18/2021 menetapkan bahwa tanah yang di atasnya dapat diberikan HGB adalah tanah negara, tanah HPL, dan tanah HM. Tanah wakaf yang menjadi fokus utama penulis dalam penelitian ini belum merupakan tanah yang di atasnya dapat diberikan HGB hal tersebut dikarenakan pemikiran lama yang menganggap harta benda wakaf haruslah abadi. Padahal pemberian HGB di atas tanah wakaf tidak menjadikan tanah wakaf yang bersangkutan menjadi hilang, tanah wakaf yang bersangkutan tetap ada, yang menjadi hilang atau dialihkan adalah HGB di atas tanah wakaf tersebut. Apabila HGB di atas tanah wakaf sudah habis jangka waktunya maka tanah tersebut akan kembali menjadi tanah wakaf yang dikelola oleh nazhir.

Subjek hukum yang dapat menguasai HGB antara lain WNI dan badan hukum yang didirikan berdasarkan hukum Indonesia dan berkedudukan di Indonesia (BHI). WNA yang berkedudukan di Indonesia atau badan hukum asing yang mempunyai perwakilan tidak dapat menjadi pemegang HGB di Indonesia. Pengaturan mengenai subjek hukum yang dapat menguasai tanah ini sangatlah baku apabila subjek hukum atas tanah tidak sesuai atau tidak berhak atas tanah maka tanah tersebut harus dilepaskan. Hal itu dikarenakan dalam hukum tanah nasional terdapat prinsip "*status subjek menentukan status tanah yang dapat dikuasainya*."

HGB terjadi atau tercipta dikarenakan dua hal, yaitu (1) Apabila terhadap tanah yang dikuasai langsung oleh negara, HGB tercipta karena penetapan Pemerintah; (2) Apabila di atas tanah HPL atau HM, HGB tercipta karena perjanjian yang berbentuk akta otentik antara pemilik tanah yang bersangkutan dengan pihak yang akan memperoleh HGB itu yang bermaksud menimbulkan hak itu.

HGB dapat diberikan untuk jangka waktu paling lama 30 (tiga puluh) tahun. Yang atas permintaan pemegang hak dan mengingat keperluan dan keadaan bangunan-bangunannya jangka waktu HGB dapat diperpanjang dengan jangka waktu paling lama 20 (dua puluh) tahun. Dan dapat diperbaharui haknya untuk jangka waktu paling lama 30 (tiga puluh) tahun. Untuk HGB diatas tanah Hak Milik boleh diperpanjang atas kesepakatan antara pemegang HGB dengan pemegang Hak Milik.

Kewajiban pemegang HGB berdasarkan Pasal 42 PP No. 18/2021 antara lain: (a) melaksanakan pembangunan atau mengusahakan tanahnya sesuai peruntukannya; (b) memelihara kesuburan tanah dan mencegah kerusakannya; (c) menjaga fungsi konservasi sempadan badan air; (d) mematuhi ketentuan pemanfaatan ruang yang diatur dalam rencana tata ruang; (e) melepaskan hak atas tanah apabila akan dipergunakan untuk kepentingan umum; (f) menyerahkan kembali tanah kepada negara, pemegang HPL, atau pemegang HM apabila jangka waktunya telah habis.

Selain kewajiban, pemegang HGB berdasarkan Pasal 44 PP 18/2021 juga memiliki hak antara lain: (a) menggunakan dan memanfaatkan tanah sesuai peruntukannya dan persyaratan sebagaimana dalam keputusan pemberian haknya; (b) mendirikan dan memiliki bangunan di atas tanah yang diberikan sepanjang untuk keperluan pribadi atau mendukung usaha sesuai perundang-

undangan; (c) melakukan perbuatan hukum yang bermaksud melepaskan, mengalihkan, dan mengubah penggunaannya serta membebankan dengan hak tanggunan sesuai perundang-undangan.

3. Gagasan Memberikan Hak Guna Bangunan Di Atas Tanah Wakaf

UUPA berpangkal pada pendirian bahwa untuk mencapai apa yang telah ditentukan dalam Pasal 33 ayat (3) Undang Undang Dasar 1945 (UUD 1945), bangsa Indonesia sebagai suatu negara tidak perlu bertindak sebagai pemilik tanah. Alangkah lebih tepat jika menempatkan dan memberikan kedudukan negara sebagai organisasi kekuasaan dari seluruh rakyat (bangsa) bertindak selaku badan penguasa atas tanah. Dari sudut inilah harus dilihat arti ketentuan dalam Pasal 2 ayat (1) UUPA yang menyatakan bahwa "bumi, air, dan ruang angkasa, termasuk kekuasaan alam yang terkandung di dalamnya, pada tingkatan yang tertinggi dikuasai oleh negara." Berdasarkan pada pangkal pendirian tersebut, perkataan "dikuasai" dalam pasal ini bukanlah berarti "dimiliki", tetapi memberi wewenang kepada negara sebagai organisasi kekuasaan bangsa Indonesia untuk menguasai tanah pada tingkatan yang tertinggi yang dinamakan Hak Menguasai dari Negara (HMN). Dapat pula dikatakan bahwa HMN pada tingkatan tertinggi ini merupakan hubungan hak ulayat yang diangkat pada tingkatan yang paling tinggi yaitu tingkatan seluruh wilayah Indonesia (Soetiknjo, 1994).

HMN meliputi semua tanah yang berada dalam wilayah Republik Indonesia, baik tanah-tanah yang tidak atau belum diberikan hak maupun yang sudah diberikan hak dengan hak-hak perorangan. Tanah-tanah yang belum diberikan hak dengan hak-hak perorangan oleh UUPA disebut tanah-tanah yang dikuasai langsung oleh negara. Untuk menyingkat pemakaian kata-kata dalam praktik administrasi sering digunakan istilah tanah negara.

Boedi Harsono dalam bukunya menyatakan bahwa ditinjau dari segi kewenangan penguasaannya, terdapat kecenderungan untuk lebih memperinci status-status tanah yang semula tercakup dalam pengertian tanah-tanah Negara itu menjadi antara lain: (1) tanah-tanah wakaf; (2) tanah-tanah HPL; (3) tanah-tanah hak ulayat; (4) tanah-tanah kaum; (5) tanah-tanah kawasan hutan; (4) tanah-tanah sisanya (tanah negara dalam arti sempit) (Harsono, 2018).

Ditinjau dari segi kewenangan penguasaannya di atas terlihat bahwa baik itu HPL ataupun tanah wakaf merupakan perincian dari tanah negara, oleh karenanya menurut penulis bertanya-tanya, mengapa hanya di atas tanah HPL saja yang dapat diberikan hak atas tanah lainnya. Selain itu, terdapat juga singgungan atau sentuhan hukum yang menandakan bahwa pengelolaan tanah wakaf dapat juga dilakukan seperti HPL antara lain: (a) Tanah wakaf mau-

pun tanah HPL merupakan tanah-tanah yang dikuasai langsung oleh negara; (b) Tanah wakaf dan tanah HPL keduanya dapat diterbitkan Sertipikat Tanah Wakaf dan Sertipikat HPL; (c) Tanah-tanah wakaf dan tanah-tanah HPL tidak dapat beralih atau dialihkan; (d) Penjagaan, pengelolaan, dan pengembangan tanah wakaf dilaksanakan oleh *nazhir* sedangkan untuk tanah-tanah HPL dilakukan oleh instansi pemerintah, BUMN, BUMD, PT Persero, badan otorita, badan hukum lainnya yang ditunjuk pemerintah.

Tabel 1. Persamaan Tanah Wakaf dan HPL

No.	Ketentuan	Tanah Wakaf	Tanah HPL
1.	Penguasaan Tanah	Hak menguasai dari negara yang kewenangan pelaksanaannya sebagian dilimpahkan kepada pemegangnya.	Hak menguasai dari negara yang kewenangan pelaksanaannya sebagian dilimpahkan kpada pemegangnya
2.	Bukti Hak Atas Tanah	Sertipikat Tanah Wakaf	Sertipikat Tanah Hak Pengelolaan
3.	Sifat Tanah	Tidak dapat beralih atau dialihkan	Tidak dapat beralih atau dialihkan
4.	Pengelola Tanah	Nazhir	Instansi pemerintah, BUMN, BUMD, PT Persero, badan otorita, badan hukum lainnya yang ditunjuk pemerintah.

Hak Pengelolaan (HPL) pada dasarnya memiliki dua aspek yaitu: (a) Aspek Publik, bahwa HPL sebagai pengejawantahan dari hak menguasai negara yang kewenangannya sebagian dilimpahkan kepada pemegangnya, dimana tujuan utama dari HPL adalah bahwa tanah HPL disediakan bagi penggunaan pihak-pihak lain yang memerlukan. (b) Aspek Perdata, bahwa HPL berubah fungsinya dari "pengelolaan" oleh negara menjadi "hak" yang dapat digunakan keperluan usaha pemegangnya sendiri dan karena kebutuhan praktis yakni untuk memberikan hak atas tanah di atas HPL kepada pihak ketiga melalui perjanjian antara pemegang HPL dengan pihak ketiga yang memerlukan (Hutagalung & Sitorus, 2011).

HPL tidak dimasukan dalam golongan hak-hak atas tanah, pemegang HPL mempunyai kewenangan menggunakan tanah untuk keperluan usahanya. Tujuan utama pemberian HPL tersebut adalah pemegang HPL diberi kewenangan untuk melakukan kegiatan yang merupakan sebagian dari kewenangan negara sebagaimana di atur dalam Pasal 2 UUPA. Sehubungan dengan itu maka HPL pada hakikatnya bukan hak atas tanah melainkan gempilan HMN yang diberikan kepada pemegangnya. Berdasarkan PP No. 18/2021, HPL adalah hak menguasai dari negara yang kewenangan pelaksanaannya sebagian

dilimpahkan kepada pemegang HPL.

Maksud dari pemberian HPL menurut Prof. Boedi Harsono bahwa bidang-bidang tanah yang dikuasai dengan HPL itu tidak diperuntukan bagi keperluan sendiri pemegang haknya, melainkan disediakan bagi pemenuhan kebutuhan pihak lain. Misalnya pengusaha kawasan industri yang menyediakan bagian-bagian tanah yang dikuasainya bagi keperluan perusahaan-perusahaan industri yang beroperasi di kawasannya (Hutagalung & Sitorus, 2011).

Untuk mendapatkan hak-hak atas tanah seperti HGB, pemegang HPL mengadakan perjanjian dengan pihak yang memohon hak-hak atas tanah tersebut dengan membuat Surat Perjanjian Penggunaan dan Pemanfaatan Tanah (SPPT). Berdasarkan Peraturan Menteri Dalam Negeri Nomor 1 Tahun 1977 (Permendagri No. 1/1977), dalam perjanjian tersebut, selain menyebutkan identitas para pihak, letak, luas dan batas-batas bidang tanahnya dan jenis penggunaannya, juga kesepakatan mengenai: (a) Hak atas tanah yang dimintakan untuk diberikan kepada pihak yang bersangkutan dan keterangan mengenai jangka waktu berlakunya serta kemungkinan memperpanjangnya; (b) Jenis-jenis bangunan yang akan didirikan di atasnya dan ketentuan mengenai pemilikan bangunan-bangunan tersebut pada berakhirnya hak atas tanah yang diberikan; (c) Jumlah uang pemasukan dan syarat-syarat pembayarannya; (d) Serta syarat-syarat lain yang dianggap perlu.

Pendapat lain mengatakan HGB di atas tanah HPL adalah hak untuk memanfaatkan tanah dan bangunan aset Instansi atau BUMN, sehingga termasuk pembebanan hak, bukan pemberian hak. Hak semacam ini dapat dikategorikan sebagai sewa tanah dengan berjangka waktu panjang (Hartono, 2000). Pemberian HGB di atas HPL tidak sama dengan penjualan tanah, karena dalam pemberian HGB di atas HPL tidak ada peralihan hak atas tanah dari pemegang HPL kepada pemegang HGB, sedangkan dalam penjualan tanah terdapat peralihan hak atas tanah dari penjual kepada pembeli (Hutagalung & Sitorus, 2011).

Secara keseluruhan peraturan perundang-undangan yang mengatur HGB di atas tanah negara berlaku juga untuk HGB di atas HPL. Namun terdapat perbedaan dalam hal perlunya persetujuan pemegang HPL apabila HGB di atas HPL akan diperpanjang atau diperbarui, digunakan sebagai jaminan hutang atau dialihkan kepada pihak ketiga. Apabila tanah yang bersangkutan tidak digunakan/ditelantarkan oleh pemilik HGB atau dengan berakhirnya jangka waktu penggunaan HGB. Maka pemegang HPL dapat membatalkan HGB yang bersangkutan sebelum jangka waktu berakhir atau tidak memperpanjang hak atas tanah sehingga HGB tersebut hapus dan tanah yang bersangkutan akan kembali kepada pemegang HPL (Hutagalung & Sitorus, 2011).

Oleh karena kedudukan tanah wakaf dan HPL yang memiliki persa-

maan hukum maka secara keseluruhan peraturan perundang-undangan yang mengatur tanah-tanah HPL dapat diberlakukan terhadap tanah-tanah wakaf. Konsep pemberian HGB di atas tanah wakaf merupakan konsep strategis apabila dapat diimplementasikan. Maka darinya, diperlukan upaya intensif agar konsep yang digagas oleh penulis ini dapat menjadi rujukan ataupun masukan bagi pemangku kebijakan seperti Pemerintah, DPR, Aparat Penegak Hukum, Civitas Akademik, MUI, dan terlebih lagi BWI selaku lembaga yang menaungi lembaga wakaf di Indonesia.

Selain itu, untuk mendukung konsep pemberian HGB di atas tanah wakaf maka diperlukan pengelola atau dalam hal ini *nazhir* yang memang kompeten. Posisi pengelola tanah wakaf ini dapat dilaksanakan oleh BWI atau BUMN/BUMD yang nantinya dibentuk khusus untuk konsep ini. BUMN/BUMD yang nantinya dibentuk untuk menjadi *nazhir* setidaknya harus memenuhi persyaratan sebagai berikut: (1) badan hukum milik negara atau milik daerah; (2) seluruh modalnya dimiliki oleh Pemerintah atau Pemerintah Daerah dan merupakan kekayaan negara yang tidak dipisahkan; (3) berorientasi pada pelayanan publik.

4. **Proyeksi Manfaat Penerapan Gagasan**

Konsep yang penulis gagas yaitu pemberian HGB di atas tanah wakaf memiliki beberapa keuntungan atau manfaat apabila dapat diterapkan di Indonesia yang diketahui bersama bahwa Indonesia merupakan negara dengan penduduk muslim terbanyak di dunia. Sehingga pemanfaatan wakaf sangat potensial untuk kesejahteraan masyarakat. Berbicara mengenai manfaat, selain lembaga wakaf, memang Islam telah mengenal lembaga-lembaga lain seperti sedekah, infak, zakat. Posisi wakaf pun ada sebagai bentuk perhatian Islam terhadap kesejahteraan umat. Apabila dana infak dan sedekah habis digunakan untuk pembiayaan operasional, dana zakat digunakan untuk dana solusi darurat umat (delapan penerima zakat/*mustahik* zakat). Maka lembaga wakaf hadir sebagai lembaga sedekah *jariyah* guna membangun kesejahteraan ekonomi umat secara umum.

Secara umum manfaat wakaf dapat dilihat dan bergantung sistem pengelolaannya. Pengelolaan secara tradisional dan modern memberikan manfaat yang berbeda. Keduanya memang memberikan bermanfaat, namun dampak manfaat itu diyakini memiliki perbedaan mencolok. Pengelolaan tradisional yang menempatkan kekekalan benda berada pada posisi teratas kerap mengesampingkan inovasi pengelolaan. Adapun pengelolaan modern dinilai mengedepankan aspek kemanfaatan benda melalui pengelolaan produktif dengan tetap menjaga eksistensi bendanya yakni tetap ada dan tidak berkurang. Jadi

substansi ajaran wakaf itu tidak semata-mata terletak pada pemeliharaan bendanya (aset wakaf), tapi jauh lebih penting adalah nilai manfaat benda tersebut dalam turut memecahkan masalah perekonomian umat.

Secara khusus konsep pengaturan HGB di atas tanah wakaf merupakan inovasi pemanfaatan tanah-tanah wakaf dalam rangka pengembangan investasi wakaf produktif. Implementasi HGB di atas tanah wakaf dapat memberikan manfaat pada pengembang maupun pada nazhir. Bagi pengembang sebagai pihak yang menginginkan HGB di atas tanah wakaf untuk keperluan bisnis akan mendapatkan manfaat antara lain: (a) kebebasan biaya pengadaan tanah relatif besar apabila melalui proses pengadaan tanah untuk kepentingan umum; dan (2) tambahan modal apabila dibutuhkan karena dapat menjaminkan HGB di atas tanah wakaf dengan lembaga Hak Tanggungan dengan izin nazhir selaku pengelola tanah wakaf. Pada sisi yang lain, bagi nazhir, konsep ini juga akan memberikan keuntungan berupa: (a) mendapatkan pemasukan dari biaya pemanfaatan tanah wakaf yang harus dibayar di awal oleh pengembang saat ingin mendapatkan HGB di atas tanah wakaf; dan (b) mendapatkan pemasukan dari biaya rekomendasi yang diberikan oleh pengembang baik itu saat pertama kali mendapatkan HGB ataupun pada saat pengembang ingin memperpanjang HGBnya. Dana yang didapatkan oleh nazhir dari pengembang dapat dipergunakan untuk kepentingan umum dan kesejahteraan umat sesuai niat atau akta ikrar wakaf.

D. PENUTUP

1. Kesimpulan

Konsep wakaf produktif dapat diterapkan dalam wakaf tanah yang seringkali diidentikan wakaf konsumtif. Penulis melalui tulisan ini ingin mengenalkan konsep pemberian HGB di atas tanah wakaf yang mungkin akan menjadi alternatif pilihan untuk mewakafkan tanah secara produktif nantinya. Konsep ini dalam penerapannya dapat menerapkan peraturan-peraturan pemberian hak atas tanah di atas tanah HPL. Hal yang demikian dapat diterapkan karena pada dasarnya tanah wakaf dan tanah HPL memiliki beberapa persamaan dalam praktik dan konsep. Manfaat yang dapat diperoleh dari penerapan konsep pemberian HGB di atas tanah wakaf ini dapat dilihat dari sisi pengembang selaku pemegang HGB dan sisi nazhir selaku pengelola tanah wakaf. Pengembang yang memiliki HGB di atas tanah wakaf mendapatkan kebebasan dari biaya pengadaan tanah yang relatif mahal dan dapat pula menjaminkan tanahnya guna memperoleh modal tambahan apabila diperlukan. Sedangkan di sisi lain, nazhir selaku pengelola tanah wakaf juga mendapatkan manfaat berupa biaya pemanfaatan tanah wakaf dan biaya rekomendasi yang

dibayarkan oleh pengembang kepada nazhir sebagai syarat untuk pemakaian tanah wakaf dan kepentingan sertifikasi HGB di atas tanah wakaf tersebut. Manfaat yang diterima oleh nazhir tersebut dapat digunakan guna kepentingan umum atau kesejahteraan umat sesuai dengan niat atau akta ikrar wakaf.

2. **Rekomendasi**

Konsep yang penulis garap dalam penelitian ini diharapkan dapat menjadi sumbangan untuk memperluas kajian ilmiah hukum mengenai pengaturan HGB di atas tanah wakaf. Tulisan ini juga diharapkan sebagai langkah awal untuk pembentukan landasan hukum agar implementasi konsep ini dapat diterapkan sehingga pemanfaatan tanah wakaf yang masih banyak terlantar akan menjadi optimal. Penulis berharap Pemerintah dan DPR selaku pembentuk regulasi diharapkan peka akan permasalahan tanah wakaf yang belum diperdayakan secara optimal sehingga kemudian dapat membuat suatu regulasi yang memberikan landasan hukum agar dapat dilakukannya konsep ini sebagai salah satu cara pemberdayaan wakaf secara produktif. MUI juga dapat berperan sebagai pemberi fatwa dalam pengelolaan tanah wakaf secara produktif. Lebih khusus lagi, BWI selaku lembaga yang menaungi perwakafan di Indonesia pun diharapkan aktif untuk ikut menadvokasikan konsep yang penulis usulkan dalam penelitian ini. Penulis juga sangat terbuka terhadap segala masukan dan komentar yang sifatnya membangun sehingga dapat melengkapi hal-hal yang belum diperjelas dalam tulisan ini.

E. Referensi

Badan Wakaf Indonesia. (2018). *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan Tentang Wakaf* (4th ed.). Badan Wakaf Indonesia.

Fauzi, F. (2019). Pendaftaran Tanah Wakaf Untuk Tanah Milik Adat Yang Belum Terdaftar Berdasarkan Peraturan Perundang-undangan Tentang Wakaf. In *Percikan Pemikiran Makara Merah dari FHUI Untuk Indonesia*. Badan Penerbit Fakultas Hukum Universitas Indonesia.

Franciska, W. (2016). *Kepastian Hukum Pemegang HGB Di Atas HPL Dalam Perjanjian Penjaminan Kredit Perbankan*. CV Alfabeta.

Hanna, S. (2015). Wakaf Saham dalam Perspektif Hukum Islam. *Mizan: Jurnal Ilmu Syariah*, *3*.

Harsono, B. (2007). *Masalah Hak Guna Bangunan* (*HGB*) *Di Atas Tanah Hak Pengelolaan* (*HPL*) *PT Kawasan Berikat Nusantara* (*KBN*).

Harsono, B. (2013). *Hukum Agraria Indonesia* (*Himpunan Peraturan-Peraturan Hukum Tanah*). Universitas Trisakti.

Harsono, B. (2018). *Hukum Agraria Indonesia* (*Sejarah Pembentukan Undang-Undang Pokok Agraria, Isi dan Pelaksanaannya*). Universitas Trisakti.

Hartono, D. (2000). *Penerbitan HGB di atas HPL*.

Hidayati, T. (2012). Tanah Wakaf Terlantar: Perspektif PP Nomor 11 Tahun 2010. *Jurnal Kajian Islam*, *4*(2), 211–231.

Hutagalung, A. S. (2008). *Pendapat Hukum tentang Perpanjangan Tanah HGB di atas HPL*.

Hutagalung, A. S., & Sitorus, O. (2011). *Seputar Hak Pengelolaan* (1st ed.). STPN Press.

Indonesia. *Undang-Undang Pokok-Pokok Agraria*. UU No.5 Tahun 1960, LN No.104 Tahun 1960.

Indonesia. *Undang-Undang Wakaf*. UU No. 41 Tahun 2004, LN No.159 Tahun 2004, TLN No.4459.

Indonesia. *Peraturan Pemerintah Tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf*. PP No. 42 Tahun 2006.

Indonesia. *Peraturan Pemerintah Tentang Pendaftaran Tanah*. PP No. 24 Tahun 1997.

Indonesia. *Peraturan Pemerintah tentang Hak Guna Usaha, Hak Guna Bangunan, dan Hak Atas Tanah*. PP No. 40 Tahun 1996.

Indonesia. Menteri Agraria dan Tata Ruang/Kepala Badan Pertanahan Nasional. *Peraturan Menteri ATRBPN tentang Tata Cara Pendaftaran Tanah Wakaf di Kementerian Agraria dan Tata Ruang/Badan Pertanahan Nasional*. Nomor PM 2 Tahun 2017.

Indonesia. Menteri Dalam Negeri. *Peraturan Menteri Dalam Negeri tentang Tata Cara Permohonan dan Penyelesaian Hak Atas Bagian-Bagian Tanah Hak Pengelolaan Serta Pendaftarannya*. Nomor PM 1 Tahun 1977.

Indonesia. Menteri Agraria dan Tata Ruang/Kepala Badan Pertanahan Nasional. *Peraturan Menteri Negara Agraria/Kepala Badan Pertanahan Nasional tentang Tata Cara Pemberian dan Pembatalan Hak Atas Tanah Negara dan Hak Pengelolaan*. Nomor PM 9 Tahun 1999.

Indonesia. *Kompilasi Hukum Islam*.

Intan, N. (2019). BWI: Potensi Aset Wakaf Capai Rp 2000 Triliun per Tahun. *Republika*. https://republika.co.id/berita/dunia-islam/wakaf/19/09/30/pymexa383-bwi-potensi-aset-wakaf-capai-rp-2000-triliun-per-tahun

Khusaeri, K. (2015). Wakaf Produktif. *Al-A'raf : Jurnal Pemikiran Islam Dan Filsafat*, *12*. https://doi.org/10.22515/ajpif.v12i1.1185

Moleong, L. J. (2017). Metodologi Penelitian Kualitatif. In *PT. Remaja Rosda Karya* (36th ed.).

Mubarok, J. (2008). *Wakaf Produktif*. Simbiosa Rekatama Media.

Munawwir, A. W. (1984). *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*. Unit Pengadaan Buku-Buku Ilmiah Keagamaan Pondok Pesantren Al-Munawwir.

Prihatini, F., Hasanah, U., & Wirdyaningsih. (2005). *Hukum Islam Zakat dan Wakaf Teori dan Prakteknya di Indonesia* (1st ed.). Badan Penerbit Fakultas Hukum Universitas Indonesia.

Qahaf, M. (2005). *Manajemen Wakaf Produktif*. Khalifa.
Remy & Darus Law Office. (n.d.). *Pendapat Hukum tentang Kategori Hak Guna Bangunan di Atas Tanah Hak Pengelolaan*.
Santoso, U. (2017). *Hak Atas Tanah, Hak Pengelolaan, dan Hak Milik Atas Satuan Rumah Susun* (1st ed.). Kencana.
Soekanto, S. (1986). *Pengantar Penelitian Hukum* (3rd ed.). Penerbit Universitas Indonesia.
Soetiknjo, I. (1994). *Politik Agraria Nasional Hubungan Manusia Dengan Tanah Yang Berdasarkan Pancasila* (4th ed.). Gadjah Mada University Press.
Sriyono, L. (2019). Identitas Sewa Dalam Pemberian HGB Di Atas HPL. In *Percikan Pemikiran Makara Merah dari FHUI Untuk Indonesia*. Badan Penerbit Fakultas Hukum Universitas Indonesia.
Sriyono, L., & Suyoko. (2012). *Sewa Tanah Dalam Pemberian Hak Guna Bangunan Di Atas Hak Pengelolaan Terobosan Regulasi Kawasan Industri* (1st ed.). Indie Publishing.
Sutrisno, S. (2017). Pemberdayaan Tanah Wakaf Yang Dikelola Yayasan Berdasarkan Nilai Keadilan. *Jurnal Pembaharuan Hukum*, *4*(1), 140–146. https://doi.org/10.26532/jph.v4i1.1655

KONSEP *MAALĀT AL-AF'ĀL* DAN URGENSINYA DALAM KONSTRUKSI HUKUM ISLAM : STUDI ANALISIS TERHADAP FATWA MUI TENTANG PERNIKAHAN BEDA AGAMA

Fajar Rachmadhani
Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Yogyakarta
fajarrachmadhani@umy.ac.id

Abstrak

Penelitan ini bertujuan untuk menganalisis fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang fenomena pernikahan beda agama di Indonesia, yang dewasa ini menjadi satu isu yang hangat dan kerap diperbincangkan bahkan diperdebatkan. Teori yang digunakan untuk menganalisis fatwa tersebut adalah teori tentang konsep *maalāt al-af'āl,* yaitu suatu pendekatan yang digunakan untuk memprediksi serta melirik kemungkinan akhibat yang akan timbul dari suatu perbuatan. Penelitian ini termasuk penelitian kualitatif yang memfokuskan kepada telaah pustaka (*library research*) yang bersifat deskriptif analitis berdasarkan kajian teks. Dalam hal ini peneliti menjadikan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang penikahan beda agama sebagai data primer. Sedangkan data sekundernya adalah berbagai sumber baik dari jurnal, buku-buku fikih, ushul fikih, maupun *maqaşid as-syarī'ah*. Penelitian ini menggunakan pendekatan *content analysis* (analisis isi). Metode ini digunakan untuk menarik kesimpulan melalui usaha memunculkan karakteristik pesan yang dilakukan secara obyektif dan sistematis. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengharamkan pernikahan beda agama secara mutlak, baik laki-laki non muslim yang menikahi wanita muslimah, ataupun laki-laki muslim yang menikahi wanita Ahli Kitab, meskipun mayoritas ulama madzhab berpendapat akan kebolehan menikahi wanita Ahli Kitab bagi laki-laki muslim. Hal tersebut menunjukkan bahwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) secara teoritis maupun praktis telah mengimplementasikan konsep *maalāt al-af'āl* dalam proses ijtihad dan pengambilan hukum Islam, dengan memprediksi dam-

pak yang ditimbulkan dari pernikahan tersebut seperti munculnya berbagai problematika dalam rumah tangga seperti pelaksanaan ibadah, masa depan keyakinan serta pendidikan anak, pengaturan makanan, serta pengamalan yang menyangkut tradisi keagamaan.

Kata kunci : *Maalāt al-af'āl,* Fatwa, MUI, Pernikahan, Beda Agama

Pendahuluan

Islam sebagai agama paripurna dengan universalitas ajarannya sejatinya telah mengatur seluruh aspek kehidupan manusia, termasuk di dalamnya adalah persoalan pernikahan. Dalam pandangan Islam pernikahan tidak hanya dianggap sebagai urusan keperdataan serta syarat dihalalkannya hubungan antara laki-laki dan perempuan saja. Lebih dari itu, pernikahan dalam Islam merupakan upaya dalam rangka mewujudkan serta membina keluarga yang penuh dengan keharmonisan, kebahagian serta kasih sayang (*sakīnah, mawaddah, wa rahmah*). Kehidupan seperti inilah yang menjadi kebutuhan primer serta fitrah dan naluri setiap manusia. Oleh karena itu, Islam memberikan atensi yang cukup besar terhadap masalah pernikahan.

Keharmonisan suatu keluarga akan sulit terwujud secara sempurna, kecuali jika seorang suami istri memliki visi misi yang sama di dalam membina rumah tangga, termasuk di dalamnya keyakinan dan keimanan yang sama. Perbedaan keyakinan antara suami istri seringkali menimbulkan berbagai persoalan dalam rumah tangga dalam banyak aspek, seperti pelaksanaan ibadah, masa depan keyakinan serta pendidikan anak, pengaturan makanan, juga pengamalan yang menyangkut tradisi keagamaan. Bersebab itulah, Rasulullah Saw menekankan agar kualitas agama seseorang menjadi priorotas utama dalam memilih pasangan, *"fadzfar bi dzāti-d-dīn taribat yadāka"*.

Persoalan pernikahan beda agama di Indonesia menjadi diskursus yang selalu hangat diperbincangkan di tengah hetroginitas masyarakatnya, bahkan persoalan nikah beda agama di Indonesia tidak hanya berada pada tatanan wacana saja, namun praktik pernikahan semacam ini kerap terjadi. Indonesian Conference On Religion and Peace (ICRP) mencatat sejak 2005 sudah ada 1.425 pasangan beda agama menikah di Indonesia. Jumlah pasangan yang melakukan pernikahan beda agama itu disampaikan Direktur Program ICRP Ahmad Nurcholish kepada JPNN.com, Rabu (9/3).

Mayoritas ulama sesungguhnya telah berkonsensus (*ijma'*) akan keharaman pernikahan seorang laki-laki non muslim termasuk di dalamnya adalah Ahli Kitab (Yahudi dan Nasrani) dengan wanita muslimah, juga keharaman pernikahan seorang laki-laki muslim dengan wanita non muslim selain Ahli

Kitab. Artinya, pernikahan laki-laki muslim dengan wanita Ahli Kitab bukanlah hal yang diharamkan.(Al-Qahthani dkk., 2012)

Terlepas dari pendapat para ulama madzhab akan kebolehan laki-laki muslim menikahi wanita Ahli Kitab, Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai wadah musyawarah para ulama, *zu'amā* dan cendekiawan muslim, yang menjadi lembaga fatwa keagamaan yang otoritatif di Indonesia, telah mengeluarkan fatwa keharaman pernikahan beda agama secara mutlak, baik laki-laki non muslim yang menikahi wanita muslimah, ataupun laki-laki muslim yang menikahi wanita Ahli Kitab. Hal itu disebabkan karena melihat kepada dampak maupun akhibat yang akan timbul dari praktik perkawinan beda agama. Upaya memprediksi ataupun melirik kepada dampak dan akhibat yang akan muncul dari setiap tindakan yang dilakukan oleh manusia inilah yang kemudian dalam perspektif kajian metodologi penetapan hukum Islam (*ushūl fiqh*) disebut dengan teori *maalāt al-af'āl.*

Pembahasan

A. **Konsep *Maalāt al-af'āl* dan Urgensinya dalam Konstruksi Hukum Islam**

Maalāt al-af'āl secara etimologis, merupakan bentuk gabungan dua kata (*idhāfah*) dari kata "*maalāt*" (□□□□□) yang merupakan bentuk plural (*jama'*) dari kata "*maāl*" (□□□) yang berarti tempat kembali. Sedangkan kata "*af'āl*" merupakan bentuk plural (*jama'*) dari kata "*fi'lun*" yang berarti suatu Tindakan atau perbuatan. (Ibn Mandzur, 1993)

Kata *maalāt al-af'āl* secara terminologis dapat difahami sebagai upaya melirik atau memprediksi suatu dampak maupun akibat yang akan ditimbulkan oleh sebuah perbuatan atau tindakan, apakah perbuatan tersebut berakhibat baik (*maslahat*) sehingga perbuatan itu diperbolehkan bahkan dianjurkan, atau justru berakibat kepada suatu keburukan (*madharrāt*) dan menimbulkan kerusakan, atau mengakibatkan sesuatu yang bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar serta tujuan syariat Islam (*maqāşid syarī'ah*) sehingga perbuatan tersebut menjadi terlarang.(Al-Husain, 2009)

Imam as-Syaṭibī dianggap sebagai peletak teori *maalāt al-af'āl* dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt*, beliau menegaskan bahwa melihat serta memprediksi kepada dampak serta akibat yang akan ditimbulkan dari suatu perbuatan, apakah perbuatan itu sesuai atau bertentangan dengan syariat merupakan sesuatu yang penting serta menjadi tujuan syariat itu sendiri. Hal itu disebabkan karena seorang mujtahid tidak akan menghukumi suatu perbuatan, apakah ia diperbolehkan atau dilarang melainkan ia telah memprediksi akibat yang akan ditimbulkan dari perbuatan tersebut, apakah perbuatan tersebut mendatangkan kebaikan atau kemaslahatan sehingga ia boleh dilakukan, atau justru per-

buatan tersebut mendatangkan keburukan atau kemadharatan sehingga perbuatan itu dilarang.(As-Syathibi, 1997)

Dari ungkapan Imam as-Syaṭibī di atas dapat difahami bahwa; *pertama*, Imam as-Syaṭibī menjadikan teori serta konsep *maalāt al-af'āl* sebagai salah satu syarat dalam melakukan proses *ijtihād* (penggalian hukum), hal tersebut disebabkan karena ijtihad merupakan proses serta upaya yang dilakukan oleh seorang *mujtahid* dengan mengerahkan segala kemampuannya untuk menyimpulkan hukum suatu persoalan, dimana seorang *mujtahid* tidak cukup hanya bermodalkan pemahamannya terhadap al-Quran dan Sunnah secara tekstual tanpa disertai dengan aspek pemahaman dan penguasaan terhadap realitas kehidupan manusia serta kondisi sosiologis yang meliputinya, juga problematika kehidupan manusia yang senantiasa berkembang dinamis, sehingga seorang *mujtahid* mampu memprediksi segala akibat yang ditimbulkan dari setiap tindakan dan perbuatan manusia dengan mempertimbangkan semua aspek tersebut.(Daqqar & 'Adlawi, 2022)

Kedua, dapat difahami dari ungkapan Imam as-Syaṭibī di atas bahwa pada dasarnya implementasi suatu hukum syara' hendaknya berorientasi kepada tujuan-tujuan utama syaraiat Islam (*maqāṣid syarī'ah*), yaitu mengambil kemaslahatan dan menolak segala bentuk kemudharatan, sehingga mengabaikan kemungkinan akan munculnya dampak dari setiap perbuatan (*maalāt al-af'āl*) justru bertentangan dengan tujuan syariat itu sendiri. (Nasir & Ismail, 2018).

Ketiga, bahwa berdasarkan teori *maalāt al-af'āl* yang dikembangkan oleh Imam as-Syaṭibī menunjukkan bahwa kemaslahatan menjadi pertimbangan yang sangat penting dalam proses ijtihad dan implementasi hukum (*tathbīq al-ahkām*), hal itu disebabkan karena terkadang terdapat suatu perbuatan yang memang pada dasarnya diperbolehkan di dalam syariat, namun perbuatan yang diperbolehkan tersebut terkadang mengandung kemadharatan yang lebih dominan dari kemaslahatan yang ada, begitu pula sebaliknya, terdapat satu perbuatan yang pada dasarnya dilarang oleh syariat, namun melakukan perbuatan yang dilarang tersebut dalam kondisi tertentu, mampu mendatangkan suatu kemaslahatan. (Nasir dkk., 2019)

Dari pengertian di atas dapat dipahami bahwa teori *maalāt al-af'āl* fokusnya pada melirik akibat yang akan ditimbulkan oleh suatu perbuatan yag akan berpengaruh pada penentuan hukum bagi perbuatan tersebut (Ishak, 2018). Tentu saja prediksi tersebut tidaklah sekedar dugaan tanpa alasan, akan tetapi sesuatu yang diyakini atau setidaknya mendekati kepada keyakinan. Prediksi seperti yang disebutkan bukanlah sesuatu yang mengada-ada dalam penentuan hukum, sebab ia memiliki legitimasi *syar'i* yang sangat kuat baik dari Al-

qur'an maupun dari Hadis Nabi.(Basri & Ismail, 2019)

B. Metodologi Penetapan Konsep *Maalāt al-af'āl*

Pembahasan terkait *maalāt al-af'āl* mengharuskan kita untuk menelusuri bagaimana cara mengetahui akibat perbuatan yang akan terjadi (*maalāt al-af'āl*). Hal ini menjadi penting agar apa yang diprediksikan terhadap suatu perbuatan dapat diterima dan dipertanggungjawabkan dalam mempertimbangkan keputusan hukum dalam proses *ijtihad*. Ada beberapa cara dan metode untuk mengetahui serta menetapkan *maalāt al-af'āl*, diantaranya:

1. *Maalāt al-af'āl* dapat diketahui melalui *nash* secara eksplisit (*at-tashrīh al-nashshī*) baik dari Al-Quran maupun Sunnah. Dengan kata lain bahwa akibat yang diprediksi dari suatu perbuatan atau tindakan itu langsung disebutkan oleh pembuat syariat (*syari'*) baik Allah dan juga Rasul-Nya juga pelaku peristiwa, dengan demikian seorang mujtahid menjadikan *nash* tersebut selain sebagai landasan dalam penetapan hukum, juga dijadikan sebagai landasan dalam memprediksi akibat yang ditimbulkan dari suatu perbuatan (As-Sanusi, 2003). Salah satu contoh penetapan *maalāt al-af'āl* dengan metode *at-tashrīh al-nashshī* ini adalah hadis yang diriwayatkan oleh Imam An-Nasāī dari sahabat Mughīrah Ibn Syu'bah, ketika ia berniat untuk menikahi seorang wanita, sedangkan ia belum melihat wajahnya, maka Rasulullah pun memerintahkan Mughīrah untuk melihat wajah wanita tersebut karena dengan cara itulah seorang laki-laki akan dapat mengenali siapa yang akan dia nikahi. Dalam hadis tersebut, Rasulullah secara eksplisit menegaskan akibat dari perbuatan melihat wajah wanita yang akan dinikahi yaitu sabda beliau "*fa innahū ahrā an yu'dama bainakumā*" agar hubungan pernikahannya dapat langgeng dan bertahan lama.(Basri, 2021)
2. *Maalāt al-af'āl* dapat diketahui melalui dugaan-dugaan kuat yang valid (*azzhunūn al-mu'tabarah*). Artinya, prediksi akibat dari suatu perbuatan dapat diterima jika didasarkan kepada dugaan kuat terhadap prediksi tersebut yang tentu saja didukung oleh berbagai alasan dan kemungkinan yang memang dapat dipertanggungjawabkan, bukan sekedar anggapan tanpa alasan atau dugaan lemah yang kemungkinan besar tidak terjadi. Menyandarkan *maalāt al-af'āl* kepada dugaan yang kuat (*zhunun mu'tabarah*) dapat diterima dalam wilayah *ijtihād* dalam rangka menolak kerusakan yang diduga kuat akan terjadi (*mafāsid madznūnah*), atau menggambil kemaslahatan yang diduga kuat akan terjadi. (As-Sanusi, 2003)
3. *Maalāt al-af'āl* juga dapat diketahui melalui indikasi-indikasi dan tanda-tanda pendukung (*al-qarāin wa al-mulābasāt*). Artinya, menetapkan hu-

kum boleh atau tidaknya sesuatu dengan mempertimbangkan *maalāt al-af'āl* yang didasari oleh adanya indikasi tertentu dan tanda-tanda pendukung merupakan sesuatu yang legal secara *syar'i*, apalagi ketika tidak ada alasan lain yang lebih kuat untuk dipertimbangkan dalam penetapan hukum tersebut. Sebab jika diabaikan indikasi dan tanda-tanda pendukung itu, maka akan menyebabkan terabainya banyak kemaslahatan dalam kehidupan umat manusia. Salah satu contoh dari penetapan *maalāt al-af'āl* dengan melihat kepada tanda-tanda atau indikasi yang mendukung adalah pernyataan Ibnu 'Abbās dalam riwayat berikut;

عن سعد بن عبيدة، قال: جاء رجل إلى ابن عباس فقال: لمن قتل مؤمنا توبة؟، قال: «لا إلا النار، فلما ذهب، قال له جلساؤه: ما هكذا كنت تفتينا، كنت تفتينا أن لمن قتل مؤمنا توبة مقبولة، فما بال اليوم؟ قال: إني أحسبه رجل مغضب يريد أن يقتل مؤمنا»

Dari Sa'ad Ibn 'Ubaidah, ia berkata "Datang seseorang kepada Ibnu 'Abbās, lalu ia bertanya "Apakah seseorang yang membunuh seorang mukmin baginya taubat?" Ibnu 'Abbās menjawab "Tidak ada taubat, dan baginya neraka", setelah orang yang bertanya tadi pergi, para sahabat Ibnu 'Abbās yang menyaksikan peristiwa tersebut pun mengkonfirmasi jawaban Ibnu 'Abbās "Bukankan engkau pernah menfatwakan kepada kami bahwa seorang pembunuh baginya taubat? Tapi mengapa hari ini memberi fatwa yang berbeda?" Ibnu 'Abbās menjawab "Aku melihat bahwa ia sedang dalam kondisi marah besar dan ia ingin melakukan pembunuhan". (*HR. Abu Syaibah : 27753*)

4. *Maalāt al-af'āl* dapat diketahui melalui pengalaman dan eksperimen (*tajribah*). Artinya, para mujtahid dapat menetapkan hukum dengan mempertimbangkan *maalāt al-af'āl* yang didasari oleh pengalaman yang pernah terjadi atau praktik dan percobaan ilmiah, sebab logika memang menerima dan membenarkan hal tersebut. Setidaknya hal itu dapat menempati dugaan yang kuat (*zhan ghālib*) dalam menentukan atau dalam menghasilkan sesuatu. Bahkan syariat sendiri telah memberikan contoh konkrit terkait penetapan m*aalāt al-af'āl* dengan melihat kepada suatu pengalaman atau eksperimen terdahulu, sebagaimana ucapan Nabi Musa kepada Rasulullah saat peristiwa *Isrā dan Mi'rāj;*

إن أمتك لا تستطيع لخمسين صلاة، وإني قد خبرت الناس قبلك وعالجت بني إسرائيل أشد المعالجة، فارجع إلى ربك، فاسأله التخفيف لأمتك

"Sesungguhnya umatmu tidak akan mampu melakukan shalat sebanyak

lima puluh rakaat, dan sungguh aku telah mencobanya kepada umatku Bani Israil, maka mintalah keringanan bagi umatmu kepada Tuhanmu" (*HR. Ahmad : 17835*)

C. Pernikahan Beda Agama dalam Perspektif Hukum Islam

Para ulama' telah berkonsensus (*ijmā*) bahwa diharamkan bagi seorang wanita muslimah untuk menikah dengan laki-laki non muslim (*musyrik*) termasuk juga ahli kitab dari kalangan Yahudi dan Nasrani, dan tidak terdapat perbedaan pendapat diantara mereka akan keharaman pernikahan tersebut (Al-Qahthani dkk., 2012) Hal itu berdasarkan firman Allah dalam Al-Quran Surat Al-Baqarah 221;

وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ

"Dan janganlah kamu nikahkan orang (*laki-laki*) *musyrik* (*dengan perempuan yang beriman*) *sebelum mereka beriman. Sungguh, hamba sahaya laki-laki yang beriman lebih baik daripada laki-laki musyrik meskipun dia menarik hatimu".*

Adapun alasan (*illat*) ataupun hikmah dari pengaharaman pernikahan seorang wanita muslim dengan lelaki non muslim adalah dikhawatirkannya seorang wanita muslimah tersebut akan terjerumus ke dalam kekufuran lantaran mengikuti agama dan keyakinan suaminya, sebagaimana kebiasaan yang telah ada bahwa seorang istri akan lebih dominan mengikuti kebiasaan suaminya termasuk keyakinan yang dianutnya (Az-Zuhaili, 2017), sebagaimana firman Allah di dalam penutup ayat ke 221 surat Al-Baqarah أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ "*mereka mengajak ke neraka".* (As-Shabuni, 2007)

Selain itu, para ulama juga telah berkonsensus (*ijmā*) bahwa diharamkan bagi seorang muslim laki-laki untuk menikahi seorang wanita non muslim (*musyrikāt*) yang bukan termasuk ahli kitab, hal itu berlandaskan firman Allah di dalam Al-Quran surat Al-Baqarah ayat 221;

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ

"Dan janganlah kamu nikahi perempuan musyrik, sebelum mereka beriman". Juga firman Allah di dalam surat Al-Mumtahanah ayat 10;

وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ

"Dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali (*perkawinan*) *dengan perempuan-perempuan kafir".*

Sedangkan yang menjadi perbedaan pandangan (*ikhtīlāf*) diantara para ulama adalah terkait hukum perkawinan antara seorang muslim laki-laki dengan wanita ahli kitab, antara lain;

1. **Madzhab Hanafi**

Pernikahan seorang laki-laki muslim dengan wanita ahli kitab adalah dibolehkan, Imam Al-Kāsānī mejelaskan alasan kebolehan menikahi wanita ahli kitab dengan ungkapan "*li rajāi Islāmihā*" yaitu dengan tujuan dan harapan agar wanita ahli kitab tersebut bisa mengikuti agama suaminya (Al-Kāsāni, 1987). Namun jika wanita ahli kitab tersebut merupakan seseorang yang memerangi umat Islam secara fisik dan mengeluarkan mereka dari negaranya atau yang dikenal dengan istilah "*Ahlu al-Harbi*", maka dalam madzhab Hanafi hukum menikahinya adalah makruh.(As-Sarkhasī, 1993). Kebolehan menikahi wanita ahli kitab didasarkan atas firman Allah di dalam surat Al-Maidah ayat 5;

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ

"Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (Dan dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al Kitab sebelum kamu"

2. **Madzhab Maliki**

Pernikahan seorang laki-laki muslim dengan wanita ahli kitab menurut madzhab Maliki adalah makruh. Meskipun Imam Malik tidak mengharamkan pernikahan seorang laki-laki muslim dengan wanita ahli kitab, namun Imam Malik sendiri mengungkapkan alasan beliau memakruhkan pernikahan tersebut yaitu dikhawatirkannya anak maupun keturunan yang dihasilkan dari pernikahan tersebut justru mengikuti agama ibunya. Selain itu, seorang wanita ahli kitab mempunyai kebiasaan seperti memakan babi dan mimun khamr, lantas bagaimana seorang suami muslim menggaulinya dan menciumnya, bahkan bisa jadi seorang wanita ahli kitab tersebut memberi makan dan minum anak maupun ketutunannya dari sesuatu yang Allah haramkan. (Malik, 1994)

3. **Madzhab Syafi'i**

Pernikahan seorang laki-laki muslim dengan wanita ahli kitab menurut madzhab Syafi'i adalah dibolehkan dengan syarat, ahli kitab yang dimaksud

adalah ahli kitab dari kalangan yahudi dan Nasrani yang beriman kepada *Nabiyullah* Musa dan Isa *'alaihimassalām* sebelum kitab mereka mengalami distorsi dan penyelewengan, hal itu berdasarkan firman Allah dalam Al-Quran surat Al-Maidah ayat 5, terdapat ungkapan "*minalladzīna ūtu-l-kitāba min qablikum*" yaitu orang-orang yang diberi Al-Kitab sebelum kamu atau sebelum datangnya Islam.(An-Nawawi, 2010). Imam As-Syāfi'ī sendiri berpendapat di dalam *Al-Um* bahwa menikahi wanita ahli kitab memang dihalalkan oleh Allah, namun demikian beliau sendiri lebih meyukai agar seorang muslim tidak menikahi wanita ahli kimstab, kecuali memang jika sangat sulit ditemukan wanita Muslimah yang bisa dinikahi.(As-Syāfi'ī, 1990)

4. **Madzhab Hambali**

Pernikahan seorang laki-laki muslim dengan wanita ahli kitab menurut madzhab Hambali adalah mubah, begitu juga makanan orang-orang dari kalangan Ahli Kitab, meskipun yang lebih utama adalah tidak menikahi mereka, hal itu disebabkan karena munculnya kehawatiran seorang laki-laki muslim yang menikahi wanita Ahli Kitab tersebut justru mengikuti agama istrinya, begitu juga anak-anak dan keturunannya.(Ibnu Quddāmah, 1997)

D. **Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Pernikahan Beda Agama**

Majelis Ulama Indonesia (MUI), dalam Musyawarah Nasional MUI VII, pada 19-22 Jumadil Akhir 1426 H/ 26-29 Juli 2005 M, telah menfatwakan bahwa pernikahan beda agama hukumya adalah haram dan tidak sah, termasuk juga penikahan seorang muslim laki-laki dengan seorang wanita ahli kitab adalah haram.

Majelis Ulama Indonesia melandaskan fatwanya dengan beberapa dalil serta argumentasi baik dari Al-Quran maupun As-Sunnah termasuk juga kaidah-kaidah fiqih, diantaranya;

1. **Firman Allah dalam Al-Quran;**

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

"Dan janganlah kamu nikahi perempuan musyrik, sebelum mereka beriman. Sungguh, hamba sahaya perempuan yang beriman lebih baik daripada perempuan musyrik meskipun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu nikahkan orang (*laki-laki*) *musyrik* (*dengan perempuan yang beri-*

man) *sebelum mereka beriman. Sungguh, hamba sahaya laki-laki yang beriman lebih baik daripada laki-laki musyrik meskipun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedangkan Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya.* (*Allah*) *menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia agar mereka mengambil pelajaran".* (*Q.S. Al Baqarah 221*)

2. **Firman Allah dalam Surat Al-Mumtahanah ayat 10;**

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُمْ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنْفَقُوا ذَلِكُمْ حُكْمُ اللهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Hai orang-orang yang beriman, apabila datang berhijrah kepadamu perempuan-perempuan yang beriman, maka hendaklah kamu uji (*keimanan*) *mereka. Allah lebih mengetahui tentang keimanan mereka; maka jika kamu telah mengetahui bahwa mereka* (*benar-benar*) *beriman maka janganlah kamu kembalikan mereka kepada* (*suami-suami mereka*) *orang-orang kafir. Mereka tiada halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tiada halal pula bagi mereka. Dan berikanlah kepada* (*suami suami*) *mereka, mahar yang telah mereka bayar. Dan tiada dosa atasmu mengawini mereka apabila kamu bayar kepada mereka maharnya. Dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali* (*perkawinan*) *dengan perempuan-perempuan kafir; dan hendaklah kamu minta mahar yang telah kamu bayar; dan hendaklah mereka meminta mahar yang telah mereka bayar. Demikianlah hukum Allah yang ditetapkan-Nya di antara kamu. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.* (*Q.S. Al-Mumtahanah 10*)

3. Sabda Rasulullah Saw;

عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم: « تنكح النساء لأربع: لمالها، وجمالها، وحسبها، ودينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك

Wanita itu dinikahi karena empat hal, karena hartanya, karena keturunannya, karena kecantikannya, dan karena agamanya, maka berpeganglah pada keberagamaannya agar kamu memperoleh kebahagiaan. (*HR. Bukhari & Muslim*)

4. Kaidah Fiqih yang menyatakan;

درء المفاسد مقدم على جلب المصالح

Menolak kerusakan (*mafsadah*) *lebih diproritaskan daripada mengambil kemaslahatan.* (*As-Subki, 1991*)

E. Analisis Fatwa MUI Tentang Pernikahan Beda Agama Perspektif Teori *Maalāt al-af'āl*

Majelis Ulama Indonesia (MUI) telah menfatwakan bahwa pernikahan beda agama baik laki-laki non muslim yang menikahi wanita muslimah, ataupun laki-laki muslim yang menikahi wanita non muslim termasuk wanita Ahli Kitab sekalipun, hukumnya adalah haram (Majelis Ulama Indonesia, 2005), meskipun, jika melihat kepada seluruh pendapat madzhab, bahwa pernikahan antara laki-laki muslim dengan wanita Ahli Kitab adalah dibolehkan (*mubah*).

Majelis Ulama Indonesia (MUI) melihat bahwa perkawinan lebih merupakan masalah ibadah di dalam Islam yang sakral dan sangat berkaitan dengan konsepsi keluarga sebagai tempat tumbuh kembang serta pendidikan pertama dan utama bagi pembentukan kepribadian dan keimanan seorang anak. Oleh karena itu, masalah perkawinan tidak semata-mata dipandang sebagai persoalan hukum, tetapi lebih jauh menyangkut persoalan teologis ataupun keyakinan mengenai bagaimana seharusnya membina sebuah keluarga sehingga tercipta keluarga yang penuh dengan kedamaian, ketentraman dan kasih sanyang (*sakīnah, mawaddah wa rahmah*). Bahkan dalam kasus perkawinan beda agama, MUI melihatnya dari sisi politis yang berpotensi mengancam eksistensi umat Islam sebagai agama mayoritas di Indonesia (Farida, 2016).

Secara metodologis, Majelis Ulama Indonesia (MUI) di dalam fatwanya tentang keharaman laki-laki muslim menikahi wanita Ahli Kitab, berpedoman serta mempertimbangkan aspek kemaslahatan (*mashlahah*) dan kerusakan (*madharrāt*). Para ulama' *ushūl* telah meletakkan kaidah dasar dalam pengambilan serta penetapan hukum dalam Islam diantaranya;

درء المفاسد مقدم على جلب المصالح

Menolak kerusakan (*mafsadah*) *lebih diproritaskan daripada mengambil kemaslahatan* (*As-Subki, 1991*).

Seorang laki-laki muslim yang menikahi wanita Ahli Kitab, memang tidak dipungkiri adanya kemaslahatan di dalamnya, salah satunya adalah agar dari pernikahan keduanya menjadi sebab hidayah bagi istri Ahli Kitab sehingga ia tertarik dengan ajaran Islam dan pada akhirnya ia mengikuti agama suaminya. Muhammad Ali As- Shābūnī menyampaikan argumentasinya di dalam kitab *Tafsīr Ayāt al-Ahkām*, ketika ia ditanya tentang kebolehan bagi laki-laki muslim untuk menikahi wanita Ahli Kitab, sementara wanita muslimah diharankan

untuk menikah dengan laki-laki Ahli Kitab? Ia menjawab dengan tegas bahwa sesungguhnya laki-laki muslim akan tetap menghormati dan mengagungkan Nabi Musa dan Isa *'alaihimassalām*, serta mempercayai kerasulan mereka juga mempercayai kitab Taurat dan Injil sebagai kitab-kitab yang diturunkan Allah. Sikap seperti ini akan memberikan jaminan bagi istrinya yang beragama Yahudi atau Nasrani untuk hidup tentram dalam menjalankan keyakinannya, dan perbedaan agama tidak mengakibatkan suami menyakiti atau memusuhi istrinya. Berbeda dengan kondisi ketika suami beragama Yahudi atau Nasrani, sedangkan istrinya adalah seorang muslimah, dimana suami tidak mempercayai kitab suci Al-Quran dan kerasulan Muhammad saw, maka secara psikologis akan mengganggu perasaan serta kejiwaan istri yang menjunjung tinggi kitab sucinya sebagai *way of life* (pedoman hidup), dan memuliakan Nabi Muhammad Saw sebagai pembawa risalah Islam, sementara itu suami tidak mempercayainya. Ini berarti telah terjadi penghinaan dari seorang suami terhadap akidah yang dianut istri. (As-Shabuni, 2007)

Namun demikian, pernikahan seorang laki-laki muslim dengan wanita Ahli Kitab tidak bisa dipungkiri juga menimbulkan banyak problem (*madharrat*) dalam kehidupan rumah tangga. Filosofi dan Hikmah terlarangnya pernikahan beda agama karena dikhawatirkan akan menimbulkan banyak permasalahan yang sangat fundamental menyangkut keselamatan keimanan, di samping itu pernikahan yang dilatarbelakngi perbedaan agama rentan konflik, mengancam keharmonisan rumah tangga dan menjauhkan nilai-nilai sakral dalam pernikahan (Yusuf, 2013)

Dapat dipahami, bila Majelis Ulama Indonesia (MUI) melarang pernikahan laki-laki muslim dengan wanita Ahli Kitab, hal itu didasarkan pada pertimbangan kemaslahatan agama serta keharmonisan hubungan rumah tangga yang tidak mudah bisa terjalin apabila pasangan suami istri tidak sepaham dalam ide, pandangan hidup atau agamanya.(Jalil, 2018)

Lahirnya fatwa oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang mengharamkan pernikahan beda agama termasuk melarang laki-laki muslim untuk menikah dengan wanita Ahli Kitab, rupanya telah didorong oleh kesadaran akan adanya persaingan keagamaan, kendatipun ada pernyataan khusus Al-Quran yang memberikan izin kepada kaum pria muslim untuk menikahi kaum wanita Ahli Kitab. Hal ini boleh jadi, bahwa persaingan itu sudah dianggap oleh para ulama telah mencapai titik rawan bagi kepentingan pertumbuhan masyarakat Islam, sehingga pintu bagi kemungkinan dilangsungkannya pernikahan beda agama harus ditutup sama sekali.(Mudzhar, 1993)

Berdasarkan teori maupun konsep *maalāt al-af'āl* sebagaimana dijelaskan sebelumnya, bahwa upaya melirik atau memprediksi suatu dampak mau-

pun akibat yang akan ditimbulkan oleh sebuah perbuatan atau tindakan, apakah perbuatan tersebut berakhibat baik (*maslahat*) sehingga perbuatan itu diperbolehkan bahkan dianjurkan, atau justru berakibat kepada suatu keburukan (*madharrāt*) dan menimbulkan kerusakan, atau mengakibatkan sesuatu yang bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar serta tujuan syariat Islam (*maqāşid syarī'ah*) sehingga perbuatan tersebut menjadi terlarang, menjadi sangat penting dipertimbangkan dalam proses ijtihad dan penetapan hukum Islam, khususnya di dalam menjawab problematika kontemporer.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam fatwanya tentang pernikahan beda agama, nampaknya telah mengakomodir konsep *maalāt al-af'āl* ini sebagai salah satu pendekatan maupun instrumen dalam penetapan fatwa. Dampak maupun akhibat yang diprediksi akan timbul dari pernikahan seorang muslim dengan wanita Ahli Kitab, dapat diketahui dari beberapa aspek, diantaranya;

1. Penjelasan eksplisit dari Al-Quran maupun Sunnah termasuk di dalamnya adalah perkataan Sahabat Nabi Saw (*at-tashrīh al-nashshī*). Hal itu nampak dari perkataan Ibnu Umar *radhiyallāhu'anhu* tentang pernikahan seorang muslim dengan wanita Ahli Kitab saat menafsirkan firman Allah "*Dan janganlah kamu nikahi perempuan musyrik, sebelum mereka beriman",* beliau mengatakan;

   لاَ أَعْلَمُ شِرْكًا أَعْظَمَ مِنْ قَوْلِهَا إِنَّ رَبَّهَا عِيسَى

   Artinya; "Aku tidak mengetahui kemusyrikan yang lebih besar dari keyakinan seorang wanitayang berkata bahwa Tuhannya adalah Isa atau salah seorang dari hambahamba Allah" (*Ar-Razi, 1999*).

   Komentar Ibnu Umar tersebut mengisyaratkan bahwa dampak dari pernikahan tersebuat adalah kekhawatiran atas masa depan keluarga khususnya agama serta keyakinan anak-anak yang lahir dari pernikahan tersebut akan justru mengikuti agama ibunya. Dampak yang lain yang diprediksi akan muncul dari pernikahan seorang laki-laki muslim dengan wanita Ahli Kitab, sebagaimana ungkapan Umar Bin Khattab radhiyallāhu'anhu ketika ditanya tentang keharaman seorang muslim dengan wanita Ahli Kitab adalah banyak diantara kaum muslimin yang justru lebih memilih menikahi wanita-wanita Ahli Kitab dan enggan menikahi wanita-wanita muslimah;

   عن شقيق قال: تزوج حذيفة يهودية، فكتب إليه عمر:» خلِّ سبيلها»، فكتب إليه:» أتزعُمُ أنها حرامٌ فأخلي سبيلها؟ « فقال:» لا أزعم ولكني أخشى أن يتركوا نساء المسلمين، وفي رواية «أن تَعاطَوُا المُومِساتِ مِنهُنَّ»

Artinya; "Dari Syaqīq ia berkata, Hudzaifah bin Al-Yaman telah menikahi seorang erempuan Yahudi, maka Umar bin Al-Khathab menulis surat kepadanya, "halangilah ia!" Hudzaifah balik menyurati Umar, "Apakah Engkau menganggap haram hingga aku harus menghalanginya?" Umar berkata, "Aku tidak menganggapnya haram, namun aku khawatir banyak diantara kaum muslimin enggan menikahi wanita-wanita muslimah" (*At-Thabari, 2001*)

2. Dugaan kuat yang valid (*dzunūn mu'tabarah*), hal itu nampak dari pernyataan para ulama' madzhab, meskipun mayoritas mereka membolehkan perkawinan antara laki-laki muslim dengan wanita Ahli Kitab. Imam Malik misalnya, meskipun beliau tidak mengharamkan pernikahan seorang laki-laki muslim dengan wanita ahli kitab, namun Imam Malik sendiri mengungkapkan alasan beliau memakruhkan pernikahan tersebut yaitu dikhawatirkannya anak maupun keturunan yang dihasilkan dari pernikahan tersebut justru mengikuti agama ibunya. Selain itu, seorang wanita ahli kitab mempunyai kebiasaan seperti memakan babi dan minum khamr, lantas bagaimana seorang suami muslim menggaulinya dan menciumnya, bahkan bisa jadi seorang wanita ahli kitab tersebut memberi makan dan minum anak maupun ketutunannya dari sesuatu yang Allah haramkan (Malik, 1994). Ibnu Quddamah seorang ulama madzhab hambali juga berpandangan bahwa lebih utama adalah tidak menikahi wanita Ahli Kitab, hal itu disebabkan karena munculnya kehawatiran seorang laki-laki muslim yang menikahi wanita Ahli Kitab tersebut justru mengikuti agama istrinya, begitu juga anak-anak dan keturunannya.(Ibnu Quddāmah, 1997)

Melihat latar belakang inilah, kemudian Majelis Ulama Indonesia (MUI) berpandangan dan menfatwakan keharaman seorang muslim laki-laki untuk menikahi wanita Ahli Kitab. Fatwa MUI ini adalah bentuk tanggung jawabnya sebagai institusi dan sebagai pelayan masyarakat (*khādim al-ummah*) yang mewakili orang banyak, sehingga pertimbangannya didasarkan kepada *mashlahat ḍarūriyyat al-'āmmah.* Justru, jika MUI mengeluarkan fatwa berdasarkan hal-hal yang bersifat kasuistik, dikhawatirkan justru akan menimbulkan kerusakan serta kegaduhan (*mafsadāt*) yang sejatinya diantisipasi oleh syariat. Kerusakan itu bisa dalam bentuk rusaknya tatanan masyarakat, kacaunya lembaga perkawinan dan terjadinya pemurtadan melalui perkawinan.(Yusuf, 2013)

Kesmipulan

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa teori *maalāt al-af'āl* menjadi satu pendekatan serta instrumen penting dalam proses *ijtihad,* khususnya yang menyangkut persoalan dan isu-isu sensitif yang muncul di tengah masyarakat dengan melihat dampak yang akan ditimbulkan dari isu tersebut, seperti halnya kasus pernikahan beda agama yang sering terjadi di Indonesia. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengharamkan pernikahan beda agama secara mutlak, baik laki-laki non muslim yang menikahi wanita muslimah, ataupun laki-laki muslim yang menikahi wanita Ahli Kitab, meskipun mayoritas ulama madzhab berpendapat akan kebolehan menikahi wanita Ahli Kitab bagi laki-laki muslim. Hal tersebut menunjukkan bahwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) secara teoritis maupun praktis telah mengimplementasikan konsep *maalāt al-af'āl* dalam proses ijtihad dan pengambilan hukum Islam, dengan memprediksi dampak yang ditimbulkan dari pernikahan tersebut seperti munculnya berbagai problematika dalam rumah tangga seperti pelaksanaan ibadah, masa depan keyakinan serta pendidikan anak, pengaturan makanan, serta pengamalan yang menyangkut tradisi keagamaan.

Referensi

Al-Qurān Al-Karīm

Al-Husain, W. I. 'Ali. (2009). *I'tibar Maalat al-Af'al wa Atsaruha al-Fiqhiy*. Daar at-Tadmuriyyah.

Al-Kasani, 'Ala'uddin Abu Bakar. (1987). *Bada'i As-Shana'i' Fi Tartib As-Syara'i'*. Daar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah.

Al-Qahthani, U. I. S., Al-Khudhair, 'Ali Ibn Abd Al-'Aziz, & Al-'Umari, D. I. H. (2012). *Mausu'ah Al-Ijma' Fi Al-Fiqh Al-Islami*. Daar Al-Fadhilah.

An-Nawawi, A. Z. M. (2010). *Al-Majmu' Syarah Al-Muhadzzab*. Daar Al-Fikr.

Ar-Razi, A. 'Abdillah M. I. 'Umar. (1999). *At-Tafsir Al-Kabir*. Daar Ihya' At-Turats Al-'Arabi.

As-Sanusi, A. (2003). *I'tibar al-Maalaat wa Mura'at Nataij at-Tasharrufat*. Daar Ibn Al-Jauzi.

As-Sarkhasi, M. I. A. (1993). *Al-Mabshuth*. Daar Al-Ma'rifah.

As-Shabuni, M. 'Ali. (2007). *Tafsir Ayat Al-Ahkam min Al-Quran* (Vol. 2). Daar As-Shabuni.

As-Subki, T. A. al-Wahhab. (1991). *Al-Asybah wa An-Nadzair*. Daar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah.

As-Syafi'i, M. I. I. (1990). *Al-Umm*. Daar Al-Ma'rifah.

As-Syathibi, A. I. I. I. M. (1997). *Al-Muwafaqat*. Daar Ibn 'Affan.

At-Thabari, A. J. M. I. J. (2001). *Jami' Al-Bayan Fi Takwil Ayi Al-Quran*. Daar Al-Hijr.

Az-Zuhaili, W. (2017). *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu* (Vol. 7). Daar Al-Fikr.

Basri, H. (2021). *Teori Maalatul Af'aal: Solusi Problematika Kontemporer dalam Bingkai Maqashid Syari'ah*. Penerbit Kencana.

Basri, H., & Ismail, H. (2019). Teori ma'âlât al-af`âl dalam maqâshid syarî`ah dan aplikasinya pada permasalahan fiqih kontemporer. *Ijtihad : Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, *19*(2), 205–221. https://doi.org/10.18326/ijtihad.v19i2.205-221

Daqqar, M., & 'Adlawi, A. (2022). أحكام الأسرة واعتبار المآل: دراسة مقاصدية لبعض المسائل أنموذجا. مجلة العلوم الإسلامية والحضارة, 7(2). https://doi.org/10.55781/rsic.v7i2.22

Farida, A. (2016). Pendapat Para Fuqoha dan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Tentang Filosofi dan Hikmah Larangan Pernikahan Beda Agama serta Dampaknya. *Jurnal Mahkamah: Kajian Ilmu Hukum dan Hukum Islam*, *1*(1), 257–283.

Ibn Mandzur, M. I. M. I. A. (1993). *Lisan al-Arab*. Daar as-Shaadir.

Ibnu Quddamah, M. A.-D. A. M. (1997). *Al-Mughni*. Daar 'Alam Al-Kutub.

Ishak, M. S. I. (2018). The principle of considering ma'alat in Islamic rules: Do ends justify means? *International Journal of Islamic Thought*, *14*(1), 52–59.

Jalil, A. (2018). Pernikahan Beda Agama dalam Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif di Indonesia. *Andragogi: Jurnal Diklat Teknis Pendidikan Dan Keagamaan*, *6*(2), 46–69.

Majelis Ulama Indonesia. (2005). *FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor: 4/MUNAS VII/MUI/8/2005 Tentang PERKAWINAN BEDA AGAMA*.

Malik, malik I. A. I. M. (1994). *Al-Mudawwanah Al-Kubra*. Daar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah.

Mudzhar, M. A. (1993). *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*. INIS, Seri INIS XVII.

Nasir, N. S. M., & Ismail, A. M. (2018). اعتبار المآلات في إصدار الفتاوى للأقليات الإسلامية المقيمة في البلاد التي لا تدين بالإسلام: I'tibar Maalat in the Fatwas of Muslim Minorities Who Are Living In Non-Muslim Countries. *Journal of Fatwa Management and Research*, 163–178.

Nasir, N. S. M., Ismail, A. M., & Ishak, M. S. I. (2019). اعتبار المآلات في إصدار الفتاوى للأقليات المسلمة: حقيقته وضوابطه: I'tibar Ma'alat In Issuing The Fatwas Of Muslim Minorities. *al-Qanatir: International Journal of Islamic Studies*, *13*(2), 111–128.

Yusuf, M. (2013). Pendekatan Al-Maṣlaḥaḥ Al-Mursalah Dalam Fatwa MUI Tentang Pernikahan Beda Agama. *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah*, *13*(1).

MENUJU FATWA YANG KOMUNIKATIF: ANALISIS MAQASIDI TERHADAP FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA TENTANG PERKAWINAN JENIS

Muhammad Abdul Aziz
Institut PTIQ Jakarta
azizahmad680@gmail.com

Abstrak

Redaksi 'perkawinan sejenis' memang tidak disebutkan secara verbatim (*manṭūq*) dalam dua fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang merespon fenomena tentang LGBT (Lesbian, Gay, Biseksual, Transgender); yaitu fatwa yang ditetapkan pada 11 Oktober 1997 tentang Kedudukan Waria (Wanita Pria) dan Fatwa No 57 Tahun 2014 tentang Lesbian, Gay, Sodomi, dan Pencabulan. Namun, melalui pemahaman (*mafhūm*), dapat diketahui bahwa terutama fatwa yang kedua jelas melarang praktik perkawinan yang mulai populer tersebut. Hanya saja, argumen yang dikemukakan dalam fatwa tersebut tampak kurang komunikatif karena belum sepenuhnya mengartikulasikan topik perdebatan tentang kasus terkait yang sedang terjadi di masyarakat terutama yang dipantik oleh Mun'im Sirry. Padahal, jawaban atas topik tersebut sudah ada dalam dalil yang dikemukakan dalam fatwa tersebut. Karena itu, dengan pendekatan teleologis (*maqāṣid al-sharī'ah*), penelitian ini akan berusaha menjadikan fatwa tersebut lebih komunikatif melalui pengayaan terhadap topik yang dimaksud, yaitu, di antaranya, bentuk pelarangan (*sighat al-tahrim*) al-Quran terhadap perkawinan sejenis dan isu kemaslahatan di dalamnya. Data penelitian ini sepenuhnya diambil dari literatur kepustakaan. Adapun proses penganalisisannya menggunakan dua metode. Tekstual, untuk meneliti redaksi Fatwa MUI No 7 Tahun 2014 agar bisa ditentukan tingkat artikulasi fatwa antara sebagai naskah akademik dan naskah sosial dan juga ayat-ayat al-Quran berkenaan perkawinan sejenis. Serta kontekstual, yaitu dalam proses pengayaan argumentasi fatwa dengan mengacu pada fakta sosial dan konsep *maqāṣid al-sharī'ah*. Penelitian ini akhirnya menyimpulkan bahwa, agar lebih komunikatif, *pertama,* teks fatwa seharusnya mengurai-

kan apa yang disebut sebagai *maqāṣid al-khiṭāb*. Dari konsep ini, diketahui bahwa pelarangan perkawinan sejenis berkoresponden dengan pelarangan hubungan sejenis yang dinyatakan al-Quran dalam bentuk pertanyaan (*istifhām*) dan celaan (*dhamm*). *Kedua,* fatwa juga semestinya mengulas *maqāṣid al-aḥkām* yang darinya diketahui bahwa perkawinan sejenis bertentangan dengan konsep penjagaan terhadap keturunan (*ḥifẓ al-nasl*) dan juga berpotensi merobohkan bangunan hukum keluarga Islam (*fiqh al-usrah*).

Kata Kunci: *fatwa komunikatif, maqāṣid al-sharī'ah, MUI, perkawinan sejenis*

Pendahuluan

Beberapa bulan kemarin, Indonesia kembali dihebohkan dengan isu kampanye LGBT (Lesbian, Gay, Biseksual, dan Transgender). Hal tersebut setidaknya dipicu oleh pengibaran bendera pelangi yang merupakan simbol gerakan LGBT oleh Kedutaan Besar Inggris di Jakarta.[1] Sepuluh hari sebelumnya, sebuah podcast Youtube yang diunggah oleh Deddy Corbuzier pada 7 Mei 2022 dengan judul "TUTORIAL JADI G4Y DI INDO!! – Kami Happy loh.. RAGIL AND FRED",[2] juga turut menjadi bahan perdebatan di tengah-tengah masyarakat. Jauh sebelum kedua perisitwa tersebut, seorang tokoh Muslimah feminis juga dikabarkan menyatakan pendapat bahwa orientasi seksual merupakan sebuah perbedaan yang wajar dan karena itu harus ditoleransi.[3] Termasuk juga yang menyumbang perdebatan dalam isu ini adalah penerbitan sebuah buku berjudul *"Indahnya Kawin Sesama Jenis: Demokratisasi dan Perlindungan Hak-hak Kaum Homoseksual"* yang merupakan kumpulan artikel dalam Jurnal Justisia Fakultas Syariah IAIN Walisongo Semarang edisi 25, Tahun XI, 2004.[4] Tidak terkecuali juga di dalamnya adalah serial artikel yang ditulis oleh Mun'im Sirry, seorang cendekiawan Muslim Indonesia yang mengajar di Universitas Notre Dame, Amerika Serikat. Di antara artikel tersebut, yang dalam konteks artikel ini akan menjadi bagian dari fokus analisis, adalah "Mengapa LGBT Begitu

1 Thea Fathanah Arbar, "Heboh Kedubes Inggris di Jakarta Kibarkan Bendera LGBT," CNBC Indonesia, accessed May 26, 2022, https://www.cnbcindonesia.com/news/20220523115028-4-341025/heboh-kedubes-inggris-di-jakarta-kibarkan-bendera-lgbt.

2 Ulya Hajar Dzakiah Yahya, "Setelah Podcast Deddy Corbuzier Tentang LGBT Menuai Banyak Cacian, Ternyata Ini Dampaknya! - Zona Banten," accessed May 26, 2022, https://zonabanten.pikiran-rakyat.com/entertainment/pr-234455490/setelah-podcast-deddy-corbuzier-tentang-lgbt-menuai-banyak-cacian-ternyata-ini-dampaknya.

3 The Jakarta Post, "Islam 'Recognizes Homosexuality,'" The Jakarta Post, accessed July 4, 2022, https://www.thejakartapost.com/news/2008/03/27/islam-039recognizes-homosexuality039.html.

4 "Buku Pro-LGBT Kritik Nabi Luth," Republika Online, February 19, 2016, https://republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/16/02/19/o2s827394-buku-prolgbt-kritik-nabi-luth.

Dibenci?"[5], "Ulama-Ulama Homoseksual",[6] "Ibnu Hazm dan Cinta Sejenis",[7] "An Alternative Muslim Discourse on LGBT".[8]

Dari sekian artikel yang ditulis Mun'im tersebut, semuanya bertumpu pada ide dasar untuk mempertanyakan pemahaman yang telah diamini oleh mayoritas umat Islam tentang larangan homoseksualitas. Karena itu, sebagai konsekuensi logisnya, melalui penafsiran baru yang ditawarkan, ia berpandangan bahwa homoseksualitas adalah hal yang lumrah sehingga mesti diboleh-kan.

Sebagai contoh, dalam sebuah artikelnya berjudul "Islam, LGBT, dan Perkawinan Sejenis",[9] ia menyebutkan sebagai berikut:

"Di sini [yaitu dalam Q.S. al-Shu'ara' 165-166] terlihat bahwa kaum Luth memiliki istri-istri yang sah, tapi justru melakukan seks tidak senonoh dengan para pengunjung laki-laki yang singgah ke kota mereka. Hal ini berarti bahwa hubungan seks mereka terjadi di luar nikah. Penjelasan ini perlu digarisbawahi karena sebagian mazhab fikih menganalogikan sodomi dengan zina."

Dari pernyataan ini, dapat diketahui bahwa, menurut Mun'im, yang menjadi penyebab penimpaan adzab terhadap kaum Sodom – umat Nabi Luth as – tersebut bukan karena perilaku sodomi itu sepenuhnya sebuah larangan, tapi lebih karena mereka melakukannya di luar hubungan pernikahan, yaitu zina atau pemerkosaan terhadap para pengunjung laki-laki. Lebih jauh, ia melihat bahwa beberapa hal lain seperti merampok, berbuat munkar, dan menantang Tuhan juga merupakan faktor yang harus diperhitungkan sebagai sebab pengadzaban tersebut.

Pemahaman terbalik (*mafhūm mukhālafah*) dari pernyataan Mun'im tersebut adalah bahwa jika perilaku homoseksual tersebut dilakukan dalam jalinan pernikahan, maka dibolehkan. Hal ini setidaknya diperkuat dalam pernyataannya di bagian lain dalam artikel tersebut bahwa "asumsi dasarnya adalah sodomi yang dihukum (seperti halnya zina) adalah yang dilakukan di luar jalinan pernikahan." Ia juga menyodorkan fakta bahwa "dalam mazhab Syiah, sodomi dengan istri diperbolehkan, walaupun sebisa mungkin dicegah." Selanjutnya dalam kesimpulan, ia menambahkan argumen kemaslahatan se-

5 Mun'im Sirry, "Mengapa LGBT Begitu Dibenci?," GEOTIMES, September 2, 2016, https://geotimes.id/kolom/mengapa-lgbt-begitu-dibenci/.

6 Mun'im Sirry, "Ulama-Ulama Homoseksual," GEOTIMES, September 16, 2016, https://geotimes.id/kolom/agama/ulama-ulama-homoseksual/.

7 Mun'im Sirry, "Ibnu Hazm Dan Cinta Sejenis," *PanritaID* (blog), February 15, 2019, https://panrita.id/2019/02/15/ibnu-hazm-dan-cinta-sejenis/.

8 Mun'im Sirry, "An Alternative Muslim Discourse on LGBT," accessed June 5, 2022, https://www.qureta.com/post/alternative-muslim-discourse-lgbt.

9 Mun'im Sirry, "Islam, LGBT, dan Perkawinan Sejenis - Opini - koran.tempo.co," Tempo, March 1, 2016, https://koran.tempo.co/read/opini/394706/islam-lgbt-dan-perkawinan-sejenis.

bagai basis dibolehkannya perkawinan sejenis sebagaimana terpaparkan berikut ini:

"Perlu diakui, sebagaimana tidak ada dalil yang secara eksplisit melarang pernikahan sejenis, juga tidak ada dalil yang jelas-jelas membolehkannya. Lalu, apa prinsip-prinsip dasar yang memungkinkan perkawinan sejenis dapat dibenarkan? Jawabannya, konsep kemaslahatan yang bermuara pada terwujudnya kesataraan, keadilan, dan kehormatan manusia. Ringkasnya, pelembagaan perkawinan sejenis memungkinkan pasangan dapat menikmati berbagai hak keistimewaan (*privileges*) yang dinikmati suami-istri lain."

Dari kesimpulan ini, dapat dinyatakan bahwa Mun'im menawarkan klasifikasi ulang bahwa tidak semua hubungan seksual sejenis dilarang – sebagaimana yang dipahami mayoritas masyarakat Muslim berdasarkan kisah kaum Sodom. Karena, yang dilarang adalah yang dilakukan di luar jalinan pernikahan. Konsekuensi logisnya adalah perkawinan sejenis harus dibolehkan. Lantas, benarkah demikian?

Tentu saja terhadap tawaran pendapat yang kurang cukup familiar tersebut, setiap Muslim tidak perlu untuk bertindak terlalu emosional, curiga, dan anarkis tanpa pertimbangan. Justru, sebagaimana disarankan oleh AbdulHamid AbuSulayman,[10] mereka harus melihat pendapat tersebut sebagai sebuah 'celah' dalam epistemologi Islam yang harus ditemukan penutupnya.

Sejauh pengamatan Penulis, terdapat sekian artikel lain yang merupakan respon terhadap argument Mun'im di atas. Di antara yang bisa disebutkan di sini adalah "Menepis Argumen Pendukung LGBT dari Persfektif Hadis Nabawi",[11] "Ibnu Hazm, Ibnu Bajjah, dan Cinta Sejenis",[12] dan "Islam dan Perilaku Seks Sejenis: Catatan untuk Mun'im Sirry".[13] Dalam penelusuran Penulis, belum ada dari artikel tersebut yang secara detail merespon Mun'im dari aspek semantik khususnya yang mempunyai kaitan dengan apa yang disebut maqāṣid al-khiṭāb al-shar'i. Tanggapan dari sisi maṣlaḥah juga sudah ada seperti Zain Maulana;[14] namun bantahan itu belum terlihat cukup komprehensif.

---

10 AbdulHamid A. AbuSulayman, "Chastising Women: A Means to Resolve Marital Problems?," *ILMU USHULUDDIN* 1, no. 5 (2013): 393–406, https://doi.org/10.15408/ilmu-ushuluddin.v1i5.1020.

11 Dwi Sukmanila, "MENEPIS ARGUMEN PENDUKUNG LGBT DARI PERSFEKTIF HADIS NABAWI," *Jurnal As-Salam* 3, no. 1 (April 30, 2019): 23–35, https://doi.org/10.37249/as-salam.v3i1.117.

12 Fahmi Suhudi, "Ibnu Hazm, Ibnu Bajjah, dan Cinta Sejenis," GEOTIMES, September 14, 2016, https://geotimes.id/kolom/ibnu-hazm-ibnu-bajjah-dan-cinta-sejenis-tanggapan-untuk-prof-munim-sirry/.

13 Fadhli Lukman, "Islam dan Perilaku Seks Sejenis: Catatan untuk Mun'im Sirry," KOMPASIANA, February 25, 2016, https://www.kompasiana.com/fadhlilawang/56ce98bf949373d80c76cfdd/islam-dan-perilaku-seks-sejenis-catatan-untuk-munim-sirry.

14 "Bantahan Ketua PCIM Inggris Pendapat Mun'im Sirry Yang Dukung LGBT Dan Pernikahan Sejenis," accessed July 19, 2022, https://suaranasional.com/2016/02/26/bantahan-ketua-pcim-inggris-pendapat-munim-sirry-yang-dukung-lgbt-dan-pernikahan-sejenis/.

Hal yang sama juga terjadi pada dua teks fatwa MUI yaitu yang dikeluarkan pada 11 Oktober 1997 tentang Kedudukan Waria (Wanita Pria) dan Fatwa No 57 Tahun 2014 tentang Lesbian, Gay, Sodomi, dan Pencabulan.[15] Kedua fatwa tersebut tampak belum sepenuhnya memberikan respon yang memadai terhadap argumentasi yang digulirkan oleh Mun'im. Menariknya, melalui penelusuran mendalam, jawaban atas argumen tersebut sebenarnya sudah terkandung dalam dalil-dalil fatwa tersebut, bahkan boleh jadi MUI memang sudah bermaksud merespon hal tersebut. Namun, ketiadaan penjelasan yang cukup memadai menjadikan fatwa tersebut kurang komunikatif, tidak terakses dengan baik, dan bahkan sangat mungkin belum mampu mengklarifikasi argumen Mun'im dan pertikaian pendapat di tengah-tengah masyarakat. Pada celah intelektual inilah, artikel yang ada di hadapan Pembaca ini akan berbicara panjang lebar.

Perlu disebutkan di sini juga satu kenyataan bahwa semua perdebatan intelektual yang terjadi di atas tidak terjadi dalam kurun waktu yang runtut secara historis, yaitu argumen Mun'im mengemuka, lalu diikuti oleh sekian respons dan kritik dari para sarjana lain, dan baru kemudian ditanggapi oleh fatwa MUI. Kenyataannya justru fatwa MUI itu sendiri muncul pada 2014, sementara argumen Mun'im yang berjudul, sebagai contoh, "Islam, LGBT, dan Perkawinan Sejenis" justru baru muncul pada 2016. Namun yang perlu dicatat adalah hampir semua respons terhadap Mun'im, dan ini memang sudah semestinya, keluar setelah argumen tersebut terakses secara luas dalam pembicaraan publik. Yang ingin Penulis nyatakan adalah hendaknya perdebatan tentang LGBT ini dilihat secara holistik sebagai satu tema yang hingga sekarang belum menemukan titik temu. Bahkan meski sekarang sudah agak redup, tidak ada yang bisa menjamin yakin bahwa isu yang sama tidak akan muncul lagi di masa depan.

Karena itu, sedikit demi sedikit, isu ini harus dipahami dengan komprehensif, direfleksikan sedemikian rupa, dan direspon dengan cara yang bijak. Tentu saja ada sekian aspek yang bisa dieksplorasi untuk memperjelas status dan konsekuensi perilaku seksual tersebut. Dari sosial, budaya, politik, hingga bagaimana bentuk hubungan seksual tersebut dilihat dari aspek kesehatan. Namun demikian, mengingat berbagai keterbatasan, tulisan sederhana ini hadir dimaksudkan untuk fokus mengulasnya dalam paradigma normatif-qur'ani sebagai respon terhadap Mun'im, dan untuk selanjutnya dijadikan pertimbangan MUI dalam mengambil keputusan di kemudian hari. Adapun argumentasi yang akan Pen-

15 "Ini Penjelasan Fatwa MUI Terkait LGBT – Majelis Ulama Indonesia," *Majelis Ulama Indonesia* (blog), May 21, 2022, https://mui.or.id/ini-penjelasan-fatwa-mui-terkait-lgbt-majelis-ulama-indonesia-majelis-ulama-indonesia/.

ulis ajukan akan bersandar sebagian besar pada teori *maqāṣid al-sharī'ah*, yaitu sekumpulan nilai yang merupakan tujuan dan fungsi diundangkannya syariat Islam. Pada teori ini jugalah sebenarnya titik perbedaan dan perdebatan terjadi antara Mun'im dan para pengritiknya yang mana fenomena ini ternyata tidak terartikulasikans secara memadai dalam fatwa MUI di atas.

Metode Penelitian

Data yang digunakan dalam penelitian ini sepenuhnya diambil dari sumber-sumber kepustakaan yang mencakup buku, disertasi, dan artikel baik jurnal maupun media massa. Adapun metode yang digunakan dalam menganalisis data yang terkumpul tersebut terdiri dari dua macam. *Pertama*, tekstual yang lebih bernuansa semantik. Metode ini digunakan untuk menganalisa redaksi Fatwa MUI No 7 Tahun 2014 agar bisa ditentukan tingkat artikulasi fatwa antara sebagai naskah akademik dan naskah sosial. Metode ini juga berfungsi untuk menganalisa sekaligus membandingkan makna beberapa kata dalam ayat-ayat al-Quran yang berkaitan secara tidak langsung dengan isu perkawinan sejenis. *Kedua*, kontekstual yaitu untuk menguraikan sedemikian rupa tujuan diundangkannya perkawinan (*maqāṣid al-nikāḥ*) dalam Islam untuk kemudian menghubungkannya dengan isu perkawinan sejenis yang sedang ditanggapi oleh fatwa MUI tersebut.

Penting juga dikemukakan di sini model penelitian ini mencakup dua proses; *pertama*, memverifikasi argumen yang disodorkan Mun'im tentang pembolehan perkawinan sejenis yang telah menjadi perdebatan di tengah masyarakat Muslim; dan *kedua,* menambahkan hasil verifikasi ke dalam Fatwa MUI No 7 Tahun 2014 yang memang salah satu alasan kelahirannya secara tidak langsung adalah sebagai respon atas isu perkawinan sejenis itu sendiri.

Hasil Penelitian dan Pembahasan

Bagian ini berisi tentang catatan kritis terhadap fatwa MUI tentang perkawinan sejenis sebagaimana telah ditawarkan dalam Pendahuluan. Catatan tersebut secara umum dimaksudkan agar teks fatwa menjadi lebih komunikatif sehingga mudah diakses baik oleh fikiran awam maupun mereka kaum terpelajar. Aspek keteraksesan ini sangat penting karena tujuan fatwa itu sendiri adalah untuk memberikan penjelasan terhadap pihak yang meminta fatwa. Sebaliknya jika teks dan kandungan fatwa belum memenuhi hal tersebut, maka dapat dikatakan ia belum memenuhi tujuannya.

Menuju Fatwa yang Komunikatif

Kata *fatwa* sepenuhnya diadopis dari Bahasa Arab yaitu apa yang dikenal sebagai *fatwā* atau, menurut Imam Bukhari, *futyā*, yang secara bahasa berarti *jawaban* atau *penjelasan*.[16] Secara terminologis, Abdullah bin Bayyah menulis bahwa apa yang disebut fatwa adalah penjelasan terhadap suatu masalah agama beserta dalilnya kepada orang yang menanyakannya.[17] Sementara istilah *komunikatif*, menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, berarti keadaan di mana dua pihak atau lebih dapat berhubungan (mudah dihubungi); atau juga bermakna *mudah dipahami* (*dimengerti*).[18] Menurut Deddy Mulyana, esensi dari komunikasi adalah persepsi.[19] Karena itu, suatu teks disebut komunikatif jika persepsi yang dihasilkan oleh pembacanya sama dengan yang dimaksud pembuat teks. Dari sini, Penulis berpendapat bahwa fatwa yang komunikatif merujuk kepada suatu keadaan di mana sebuah fatwa dapat mudah dipahami oleh terutama pihak peminta fatwa. Dalam pengertian lebih luas, fatwa yang komunikatif adalah jenis fatwa yang mampu mengartikulasikan dan merepresentasikan antara teks yang termaktub dalam fatwa dan fenomena sosial yang menjadi alasan fatwa itu sendiri dikeluarkan.

Dalam konteks penelitian ini, Penulis akan menguji sejauh mana tingkat komunikasi yang dilahirkan oleh teks Fatwa MUI No 57 Tahun 2014 tentang Lesbian, Gay, Sodomi, dan Pencabulan. Jika yang dibahas adalah empat hal tersebut, maka pembahasan akan menjadi sangat luas. Karena itu, demi alasan efisiensi dan efektivitas, maka penelitian ini hanya akan memfokuskan pengujian tersebut pada salah satu dari konsekuensi logis empat fenomena tersebut yaitu kasus perkawinan sejenis. Berkenaan dengan kasus yang disebutkan terakhir ini, di antara isu hangat yang belum terartikulasikan dalam teks fatwa tersebut adalah tentang ada tidaknya dalam al-Quran redaksi pengharaman yang jelas terhadap perkawinan sejenis itu sendiri.

Redaksi Pengharaman (*Sighat al-Tahrīm*)

Dalam artikelnya, "Islam, LGBT, dan Perkawinan Sejenis", Mun'im menyatakan bahwa, atas dasar kemaslahatan – sebagaimana akan dijelaskan di bagian selanjutnya, perkawinan sejenis harus dilegalkan karena "tidak ada dalil yang secara eksplisit melarang pernikahan sejenis, [sebagaimana] juga

16 Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *Al-Mu'jam al-Wasīṭ*, 4th ed. (Cairo, Egypt: Maktabat al-Shurūq al-Duwaliyyah, 2004), 672.

17 Abdullah Ibn al-Shaykh al-Maḥfūẓ Ibn Bayyah, *Ṣhinā'at al-Fatwā Wa Fiqh al-Aqalliyyāt* (Dubai, UAE: Al Muwatta Center, 2018), 27.

18 "Arti Kata Komunikatif - Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Online," accessed July 18, 2022, https://www.kbbi.web.id/komunikatif.

19 Redi Panuju, *Pengantar Studi* (*Ilmu*) *Komunikasi: Komunikasi Sebagai Kegiatan, Komunikasi Sebagai Ilmu* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2018), 43.

tidak ada dalil yang jelas-jelas membolehkannya."[20] Meski pendapat ini memicu perdebatan dan kontroversi di tengah masyarakat, namun respon khusus terhadap hal ini ternyata tidak ditemukan dalam Fatwa MUI No 57 Tahun 2014, baik dalam Ketentuan Umum maupun Ketentuan Hukum.

Menurut pandangan Penulis, dalam al-Qur'an, sebuah larangan sebenarnya tidak selamanya disampaikan dalam bentuk redaksi *'ḥurrima'* atau sekian kata derivatif lain yang diambil dari akar katanya yaitu *ḥ-r-m.* Kenyataannya adalah memang sebaliknya; sering kali sebuah larangan disampaikan bahkan tidak dalam bentuk larangan. Hal ini diafirmasi oleh Abū al-Ḥusayn melalui karyanya *al-Mu'tamad* tepatnya dalam bagian *al-Kalām fī al-Nawāhī* (Bab tentang Larangan). Di antara bentuk lain tersebut adalah justru berupa pertanyaan (*istifhām*). Sebagai contoh, ketika seseorang pada faktanya adalah telah memukul setiap orang di rumah (*ḍarabtu kulla man fī al-dār*), maka orang yang mengetahui fakta tersebut bisa saja bertanya kepadanya 'Apakah kamu telah memukul semua orang yang ada di rumah tersebut?' (*aḍarabtahum ajma'īn*).[21] Hal ini berarti bahwa, sebagaimana yang diisyaratkan oleh Imam al-Qurtubi,[22] tidak semua pertanyaan yang diajukan oleh seorang penanya itu bermakna bahwa sang penanya tidak mengetahui jawaban pertanyaan tersebut; namun justru ia sendiri sudah mengetahuinya dan pertanyaan itu sendiri dimaksudkan untuk mengetahui bagaimana mungkin orang yang ditanya tersebut tidak mengetahuinya padahal jawaban pertanyaan itu merupakan sebuah informasi yang sangat penting. Di sini, dapat dilihat bahwa terdapat setidaknya dua arus tipe pertanyaan; pada umumnya, sebuah pertanyaan diajukan untuk mendapatkan suatu informasi (*akhbār*). Namun, dalam kondisi tertentu, sebuah pertanyaan bisa juga berupa konfirmasi dan afirmasi (*taqrīr*) atas sesuatu yang sangat penting agar orang yang ditanya tersebut segera menyadarinya.[23] Beberapa contoh dapat ditemukan dalam al-Quran sebagaimana tersebut di bawah ini:

20 Sirry, "Islam, LGBT, dan Perkawinan Sejenis - Opini - koran.tempo.co."

21 Muḥammad Ibn 'Alī Ibn al-Ṭayyib Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī al-Mu'tazilī, *Kitāb Al-Mu'tamad Fī Uṣūl al-Fiqh*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), 216.

22 Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abī Bakr al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'Ān Wa Mubayyin Limā Taḍammanathu Liāy al-Qur'ān*, ed. 'Abd Allah Ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, vol. 9 (Beirut: Mu'assah al-Risālah, 2006), 376.

23 Abū al-Qāsim Maḥmūd Ibn 'Amrū Ibn Aḥmad al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'Iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1987), 268.

Tabel 1. Ayat-ayat Interogatif al-Quran Selain tentang Kisah Kaum Sodom

No		Bentuk Larangan
1	وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَىٰ ﴿طه: ٩﴾	Pertanyaan yang menunjukkan akan datangnya sesuatu yang besar dan agung; kisah Nabi Musa as denga Fir'aun.
2	هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ ﴿الغاشية: ١﴾	Pemberitahuan tentang dahsyatnya Hari Kiamat.
3	قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴿يونس: ٥٩﴾	Pertanyaan yang berisi keheranan kepada orang kafir yang suka mengharamkan yang halal dan menghalalkan yang haram.
4	أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ ﴿الواقعة: ٦٨﴾	Keheranan bagaimana mungkin mereka tidak berfikir bahwa air itu adalah karunia Allah Swt.
5	قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿ فصلت: ٩﴾	Keheranan hingga mempertanyakan apakah mereka itu benar-benar kufur terhadap Allah Swt.

Dari sekian ayat di atas, dapat diketahui bahwa redaksi *'hal atāka'* sesungguhnya juga termasuk istifham sebagaimana hamzah. Namun, setidaknya melalui kelima contoh di atas dan ini sangat mungkin berlaku pada sekian ayat-ayat yang lain, yang pertama sering kali ditujukan untuk maksud pengkhabaran sebuah berita besar seperti kisah Nabi Musa as dan juga Hari Kiamat. Keberadaan dhamir *'ka'* yang bermakna redaksi tersebut ditujukan kepada Rasulullah Saw – dan ini juga berarti kepada semua orang beriman – juga pertanda bahwa *'hal atāka'* sering kali bermakna positif. Adapun yang kedua lebih sering ditujukan kepada 'kamu' yaitu sekumpulan orang-orang kafir dan dhalim seperti dalam al-Waqiah dan Fussilat di atas. Karena itu, makna yang terlahir dengan istifham hamzah tersebut lebih bermakna kepada kemarahan dan keheranan Allah Swt bagaimana mungkin mereka tidak mengetahui sesuatu yang begitu jelas dan penting, termasuk juga melakukan apa yang telah dilarang-Nya.

Kerangka teoritis semacam ini selanjutnya dapat kita gunakan untuk menguji argument atau menjawab pertanyaan yang diajukan oleh Mun'im. "Al-Quran," katanya, "tidak memberikan penjelasan eksplisit mengapa kaum Luth melakukan itu. Satu ayat memberikan kesaksian menarik: malaikat yang menjelma sebagai laki-laki diincar untuk diperkosa dan Tuhan membutakan mata mereka. Lalu, dari mana Kementerian Pendidikan Arab Saudi sampai

pada kesimpulan bahwa kaum Luth diazab karena homoseks?"[24] Benarkah tidak ada pelarangan yang jelas dalam al-Quran tentang homoseksualitas? Untuk tujuan itu, maka Penulis sudah mengumpulkan beberapa ayat al-Quran yang berkenaan dengan kisah Kaum Sodom sebagaimana terlihat di bawah ini:

Tabel 2. Ayat-ayat Interogatif al-Quran tentang Kisah Kaum Sodom

No	Ayat Terkait	Bentuk Larangan
1	وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ (الأعراف ٨٠)	*Istifhām*
2	وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنتُمْ تُبْصِرُونَ (النمل ٥٤)	*Istifhām*
3	وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُم لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ (العنكبوت ٢٨)	*Dhamm*
4	أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنكَرَ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَن قَالُوا ائْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (العنكبوت ٢٩)	*Istifhām*
5	وَلُوطًا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَت تَّعْمَلُ الْخَبَائِثَ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَاسِقِينَ (الأنبياء ٧٤)	*Dhamm*
6	أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ (الشعراء ٥٦١)	*Istifhām*
7	وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُم بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ (الشعراء ١٦٦)	*Dhamm*
8	قَالُوا لَئِن لَّمْ تَنتَهِ يَا لُوطُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمُخْرَجِينَ (الشعراء ٧٦١)	*Dhamm*

Dari tabel di atas, tampak bahwa semua ayat tentang kaum Sodom menggunakan hamzah sebagai instrumen istifham. Karena itu, sesuai dengan teori semantik yang disampaikan di atas, bentuk pertanyaan tersebut dengan sendirinya bermakna sebuah pelarangan. Memang di situ tidak ada kata yang berakar pada *ḥ-r-m* sehingga jelas bermakna haram sebagaimana pada kasus diharamkannya berburu di tanah Haram (al-Maidah 96), babi dan bangkai binatang yang disembelih tanpa menyebut nama Allah Swt (al-Nahl 115), dan zina (al-Nur 3). Namun menjadi hal yang aneh jika kita mengharapkan al-Quran menggunakan redaksi yang jelas atas semua hal yang ia haramkan. Sebab al-Quran itu sendiri adalah mukjizat yang kalimat-kalimatnya mempunyai unsur kebernasan (*ījāz*) dan pada saat yang sama ia juga merupakan kitab yang dengannya manusia disuruh untuk berfikir. Maka digunakannya beragama re-

24 Sirry, "Islam, LGBT, dan Perkawinan Sejenis - Opini - koran.tempo.co."

daksi dalam pengharaman sesuatu itu juga bagian dari mekanisme Allah Swt untuk memacu umat Islam dan seluruh manusia menggunakan akal fikirannya. Jadi, dari delapan ayat yang disajikan, terdapat empat yang menggunakan hamzah. Penggunaan tersebut benar-benar merupakan keheranan, sekaligus cemoohan dan kemarahan Allah Swt bagaimana mungkin mereka melakukan sesuatu yang mereka sendiri sudah tahu itu keji dan dilarang.

Konsep penggunaan *hamzah al-istifham* sebagai petunjuk sebuah larangan seperti di atas sesungguhnya diafirmasi oleh beberapa sarjana yang mengkhususkan diri dalam bidang maqāṣid al-sharī'ah. Di antaranya adalah Nu'man Joughaim yang menyatakan bahwa sebuah pertanyaan seharusnya tidak dimaknai hanya dari makna leksikal yaitu sebagai pertanyaan itu sendiri, namun harus melibatkan tiga makna sekaligus yaitu leksikal, fungsional, dan semantik. Hal senada juga ditunjukkan oleh al-Shatibi, sebagaimana dicontohkan oleh Joughaim, ketika sarjana dari Granada ini melihat bahwa tahapan pertama dari mekanisme untuk mengetahui maqāṣid al-sharī'ah adalah yaitu dengan melalui pengetahuan tentang redaksi perintah) dan larangan (*mujarrad al-amr wa al-nahy*). Bagi sebagian kalangan, hal ini tentu membingungkan bagaimana mungkin maqāṣid al-sharī'ah dapat ditemukan para kalimat perintah dan/atau larangan. Pada titik ini, lanjut Joughaim, apa yang sesungguhnya dimaksud oleh al-Shatibi adalah apa yang kemudian juga disebut hari ini dengan sebutan *maqāṣid al-khiṭāb al-shar'i,* yaitu maksud sesungguhnya dari sebuah perkataan atau kalimat. Maka, argument ini dengan sendirinya menjawab pertanyaan pertama yang diajukan Mun'im. Bahwa hamzah itu tidak hanya bermakna leksikal sebuah pertanyaan; namun lebih kepada makna semantik yaitu sebuah larangan.

Selain menggunakan *hamzah al-istifham*, sebuah larangan juga bisa diambil dari redaksi yang bernada kecaman (*dhamm*) atau yang oleh Abdullah al-Jadi' disebut dengan *zajr*. Termasuk di dalamnya adalah perbuatan yang sudah dijanjikan siksanya baik di dunia dan akhirat. Artinya, semua redaksi al-Quran yang berisi kecaman dan celaan dengan sendirinya berimplikasi pada keharaman melakukannya seperti riba (al-Baqarah 278-279), kefasikan (al-Baqarah 22), dan zina (al-Isra' 32). Dalam konteks kaum Sodom, sebagaimana terlihat dalam table di atas, terlihat bahwa homoseksual dilukiskan dengan perbuatan yang mengandung hal-hal yang keji (*fāḥishah*), kefasikan (*fāsiqīn*), berlebih-lebihan (*'ādūn*), dan terusir (*mukhrajīn*). Kriteria ini juga jelas diungkap oleh Abū al-Ḥusayn dengan satu pernyataan bahwa perbuatan haram adalah sesuatu yang dilarang oleh Allah Swt di mana pelarangan tersebut berupa kecaman.

Tujuan Pensyariatan Pernikahan

Karena merasa bahwa tidak ada pelarangan dan pembolehan yang demikian jelas tentang perkawinan sejenis dalam al-Quran, Mun'im kemudian menyatakan, "Lalu, apa prinsip-prinsip dasar yang memungkinkan perkawinan sejenis dapat dibenarkan? Jawabannya, konsep kemaslahatan yang bermuara pada terwujudnya kesataraan, keadilan, dan kehormatan manusia." Argumen kemaslahatan ini jelas sangat penting untuk direspon; namun, sekali lagi, respon yang cukup eksplisit belum ditemukan dalam fatwa MUI.

Dalam pandangan Penulis, isu kemaslahatan berkaitan erat dengan apa yang disebut sebagai *illat* dari suatu hukum. *Illat* itu sendiri, meminjam istilah Abd al-Wahhab Khallaf, adalah *al-mu'arrif li al-ḥukm*, yaitu yang menentukan ada atau tidaknya suatu hukum.Poin yang perlu dijelaskan di sini adalah bahwa pada *illat* tersebutlah terdapat apa yang disebut sebagai *maṣlaḥah*.

Dan berbicara tentang *maṣlaḥah*, maka kita tidak bisa terlepas dari maqāṣid al-sharī'ah karena inti dari *maqāṣid al-sharī'ah* itu sendiri adalah mewujudkan kemaslahatan tersebut (*taḥqīq al-maṣāliḥ*). Pada titik ini, kita dapat membedakan bahwa apa yang dimaksud pada pendekatan semantik-komparatif adalah *maqāṣid al-khiṭāb al-shar'i* sementara yang berhubungan dengan illa dan *maṣlaḥah* adalah berada pada wilayah *maqāṣid al-aḥkām al-shar'iyyah.*

Adapun menurut Abu Hamid al-Ghazali dalam *Ihyā' 'Ulūmiddīn,* pernikahan mengandung empat tujuan. Yang menjadi tujuan pertama dan utama menurutnya adalah untuk mendapat ridha Allah Swt dengan cara melahirkan seorang anak manusia (*taḥsīl al-walad*). Sepintas, tujuan ini terlihat kurang substansial, bahkan cenderung instan dan oportunis. Sebab, ia tidak secara langsung menyentuh pada aspek nilai dan kenyataan sendiri menunjukkan bahwa tidak semua orang dikaruniai kesempatan untuk melahirkan seorang anak.

Namun, melalui refleksi yang mendalam, akan diketahui bahwa tujuan pelestarian manusia tersebut sesungguhnya sangat logis. Sebab, Allah Swt sendiri menyariatkan tugas *khilāfah* (*innī jā'ilun fī al-arḍ khalīfah*; al-Baqarah 30) di muka bumi. Khilafah merupakan sebuah tugas yang diemban oleh makhluk paling sempurna bernama manusia untuk mewakili keberadaan Tuhan dalam rangka menyelenggarakan kemakmuran di muka bumi. Atas alasan ini, maka tugas khilafah tersebut meniscayakan keberadaan seorang *khalīfah* (wakil, pemimpin) sehingga Tuhan kemudian menciptakan Nabi Adam as dan membekalinya dengan beragam ilmu (*wa 'allama Ādam*; al-Baqarah 31) sebagai awal mula sekian milyar calon khalifah di muka bumi. Pada titik ini, terlihat

bahwa syahwat heteroseksual menjadi jembatan atau instrumen fisiologis antara ketiadaan dan kemunculan manusia yang kemudian diinstitusionalisasikan dalam bentuk perkawinan antara seorang lelaki dan perempuan. Hal ini senada dengan Quraish Shihab yang menganalisis lebih jauh bahwa syahwat itu sendiri bahkan menjadi cikal bakal peradaban manusia.

Oleh karena itu, tugas melestarikan tersebut pada hakikatnya adalah perintah Allah Swt kepada manusia yang kemudian Dia persiapkan mekanismenya agar mereka lakukan melalui sebuah institusi sosial bernama pernikahan. Dalam hal ini berlaku sebuah kaidah; *ma lā yatimmu al-wājib illā bihi fahuwa wājib.* Sesuatu yang menjadi perantara terlaksananya sebuah kewajiban, maka sesuatu tersebut menjadi wajib juga. Dalam konteks perkawinan, keberadaannya kemudian dilembagakan sebagai sebuah ritual keagamaan karena usaha pelestarian manusia tidak akan terlaksana kecuali jika ia ada.

Sedemikian penting keberadaan seorang anak dalam sebuah perkawinan, bahkan apa yang dimaksud dengan *mawaddah*, menurut Ibnu Abbas, adalah *jimā'* yaitu hubungan seksual antara seorang suami dan istri yang pada gilirannya akan berpotensi pada *rahmah* yaitu lahirnya seorang anak (*walad*). Bahwa kedua kata tersebut – yang memang popular dalam masyarakat sebagai ayat pernikahan – bermakna 'kasih' dan 'sayang' tetap dapat dibenarkan. Namun penafsiran yang ditawarkan oleh Ibn Abbas tersebut dalam konteks artikel ini tampak lebih substansial dan visioner.

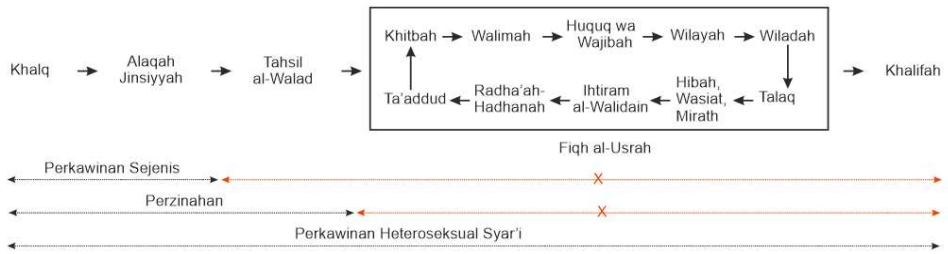
Demikian karena anak adalah buah cinta dan kasih sayang antara seorang suami dan istri; bahkan lantaran demikian penting kewujudan seorang anak tersebut, andaikan tanpa cinta pun, hubungan tersebut tetap dapat berpotensi melahirkan seorang anak. Ini berarti potensi kelahiran seorang anak dari hubungan seksual antara lelaki dan perempuan merupakan salah satu fitrah paling dasar dari perilaku manusia. Adapun tugas perkawinan itu sendiri lebih dimaksudkan untuk melegalisasi kehadiran anak tersebut berikut mengatur dan menjamin kehidupannya dalam sebuah sistem tertentu.

Pada saat yang sama, aspek reproduksi di atas juga mengingatkan sebagian pasangan bahwa salah satu tujuan utama perjumpaan biologis tersebut adalah untuk menghasilkan keturunan. Benar di situ ada kenikmatan; namun ia lebih bertindak sebagai tujuan antara demi tercapainya tujuan yang lebih besar; anak yang akan meneruskan garis keturunan orang tuanya, kehidupan masyarakat, dan tegaknya nilai-nilai agama. Sebab itu, hubungan badan yang diselenggarakan hanya semata-mata demi meraih kenikmatan biologis seraya berupaya menolak sepenuhnya kehadiran seorang anak dilarang dalam agama.

Adapun tentang fakta bahwa tidak semua perkawinan berujung pada lahirnya keturunan di mana hal ini pada saat yang sama berpotensi menjadi

penolakan terhadap fungsi reproduksi sebagai tujuan perkawinan, dapat disebutkan di sini bahwa kewajiban perkawinan tersebut lebih menempati ruang kolektif masyarakat Muslim, bukan dibebankan kepada setiap individu. Hal inilah yang menjadi alasan mengapa hukum dasar dari perkawinan itu sendiri adalah sunnah muakkadah. Dengan naluri syahwat yang sudah dibawanya sejak lahir, setiap orang pada dasarnya membutuhkan *platform* untuk menyalurkan syahwat tersebut. Allah Swt kemudian menentukan bahwa satu-satunya *platform* yang sah untuk tujuan tersebut adalah pernikahan.

Baru kemudian jika seandainya pada suatu masa tidak ada orang yang mau menikah sehingga mengancam kelestarian manusia, maka hukum pernikahan itu bergerak dari *sunnah muakkadah* menjadi wajib bagi setiap individu. Pada titik kewajiban kolektif inilah, dapat disebutkan bahwa tidak otomatisnya seorang anak terlahir dari sebuah pernikahan merupakan bagian dari ujian yang telah ditetapkan oleh Allah Swt kepada sebagian hambanya. Sebagaimana tidak semua orang wajib menikah, tidak semua pernikahan juga lantas berakhir pada kelahiran seorang anak.



Bagan 1. Perbandingan antara Perkawinan Heteroseksual, Perzinahan, Perkawinan Sejenis, dan Fiqh al-Usrah

Kedua, dengan lahirnya seorang anak, pernikahan juga dimaksudkan membentuk sebuah sistem jaminan sosial yang dalam literatur yurisprudensi Islam disebut sebagai *fiqh al-usrah* atau *al-aḥwāl al-shakhṣiyyah* alias hukum keluarga Islam. Dalam hampir semua buku-buku yang berkaitan tentang tema tersebut, dalam hal ini karya Abd al-Wahhāb Khallāf (*Aḥkām al-Aḥwāl al-Syakhṣiyyah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*) dan Wahbah al-Zuhaylī (*Al-Usrah al-Muslimah fī al-'Ālam al-Mu'āṣir*) bertindak sebagai contoh, pembahasan selalu menyangkut tentang pernikahan. Sebagaimana ditunjukkan oleh bagan di bawah ini, pernikahan dengan segala pernak-perniknya merupakan ritual pertama yang menandai dimulainya kehidupan berkeluarga, atau lebih spe-

sifik lagi menjadi pembahasan pertama dalam salah satu korpus fiqh; hukum keluarga yang juga dikenal dengan sebutan *fiqh al-usrah* atau *al-ahwal al-sakhsiyyah*.

Bagan di atas menunjukkan bahwa pada proses awal, terdapat pertunangan (*khiṭbah*), lalu pada proses penyelenggaraannya terdapat akad (*'aqd*) dan perayaannya (*walīmah*), berlanjut hingga yang lebih kompleks yaitu pengisian kehidupan perkawinan itu sendiri. Pada tahap ini, terdapat hak dan kewajiban masing-masing suami dan istri (*ḥuqūq wa wājibāt*), poligami (*ta'addud*) ketika dalam kondisi darurat, perwalian (*wilāyah*), pemeliharaan (*raḍā'ah wa ḥaḍānah*) dan pendidikan (*ta'dīb*) terhadap anak yang lahir, serta hibah (*hibah*), wasiat (*waṣiyyah*), dan warisan (*mīrāth*) ketika ada salah satu anggota keluarga yang meninggal. Termasuk juga di dalamnya adalah mekanisme bagaimana seandainya pernikahan itu menemui titik akhirnya berupa perceraian (*ṭalāq*). Tidak terkecuali sekian hukum dan etika yang dibebankan kepada anak untuk mendoakan dan membalas sekian banyak kebaikan tersebut kepada orang tuanya (*iḥtirām al-wālidayn*).[25]

Sekian istilah tersebut masing-masing merupakan sebuah konsep yang merepresentasikan detail-detail istilah turunan lain berikut kompleksitas permasalahan yang ada di dalamnya. Tiap istilah juga sudah menjadi perhatian para sarjana Muslim sejak belasan abad yang lampau sehingga mereka mendedikasikan sebagian hidup mereka untuk memahami, mensistematisasikan, mengapropriasi, dan menyempurnakan apa yang sudah ada hingga berupa berjilid-jilid karya yang menjadi landasan teoritis bagi praktiknya di tengah-tengah Umat. Sebagian teori keilmuan tersebut bahkan sudah diadopsi menjadi hukum positif di berbagai negara dengan nilai investasi sumber daya manusia dan material yang tidak sedikit. Sedemikian besar warisan intelektual tersebut sesungguhnya hanya membicarakan usaha apa yang harus dilakukan agar seorang anak manusia lahir, bagaimana membesarkan dan mendidiknya, dan apa yang harus dilakukan ketika usaha tersebut menemui stasiun perhentiannya.

Mengingat implikasinya yang demikian sistemik, sebagaimana dinyatakan oleh al-Shatibi, tujuan reproduksi dalam perkawinan kemudian disimpulkan menjadi salah satu dari lima prinsip kemaslahatan utama (*al-kulliyyāt al-khams*) yang merupakan tujuan dari diundangkannya syariat (*maqāṣid al-sharī'ah*). Tujuan itu disebut dengan penjagaan terhadap keturunan dan kelestarian manusia (*ḥifẓ al-nasl*). Adapun empat lainnya adalah penjagaan terhadap agama (*ḥifẓ al-dīn*), nyawa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), dan harta

25 al-Ghazālī, *Iḥyā 'Ulūmiddīn*, 3:106.

(*ḥifẓ al-māl*). Hampir semua sarjana sepakat akan validitas kelima prinsip ini karena ia dibangun berdasarkan metode induktif (*istiqrā'*) yang, menurut al-Shatibi, berkekuatan absolut (*qaṭ'i*). Bahkan, lanjutnya, validitas itu berlaku universal. Artinya, ia tidak hanya diakui dan berlaku dalam tubuh umat Islam, namun juga pada umat pemeluk agama lain.[26]

Dengan mendasarkan pada kedua argumen di atas, dapat dilihat sedemikian besar potensi kerusakan yang akan terjadi seandainya gagasan legalisasi perkawinan sejenis yang dinyatakan oleh Mun'im di atas benar-benar terjadi. Tidak terbayangkan sebuah sistem jaminan sosial yang sedemikian established, rapi, canggih, yang diyakini dan dilaksanakan oleh sebagian besar umat Islam dalam kurun waktu berabad-abad, tiba-tiba rapuh dan roboh begitu saja. Dengan kalimat lain, dapat disebut bahwa pembolehan perkawinan sejenis tidak hanya berseberangan dengan pendapat yang berkekuatan absolut, namun kerusakan yang ditimbulkannya juga menghentikan kesinambungan rantai kemanusiaan. Ia juga merupakan tantangan serius terhadap salah satu korpus ilmu fiqh yang disebut sebagai hukum keluarga Islam. Hal inilah yang agaknya diindikasikan oleh kalimat *"wa taqṭa'ūn al-sabīl"* (al-Ankabut 29) yang berarti bahwa hubungan seksual sejenis, baik di dalam maupun luar perkawinan, yang dalam kisah tersebut direpresentasikan oleh kaum Luth, berpotensi besar memotong dan menghapus *'sabīl'*, yaitu jalan, sebab, atau mekanisme yang telah disediakan oleh Allah Swt untuk melestarikan manusia. Penjelasan tentang tujuan pernikahan ini dapat dirangkum dalam bagan berikut ini:

Kesimpulan

Dari uraian di atas, Penulis menemukan bahwa kurangnya tingkat komunikasi Fatwa MUI No 57 Tahun 2014 tersebut disebabkan oleh tidak terartikulasikannya istilah, ide, dan konsep yang dikandung oleh dalil-dalil yang sudah dinyatakan dalam teks fatwa yang ada. Hal ini menjadikan setiap dalil dalam fatwa tersebut seakan datang dengan sendirinya secara sporadis, tanpa ada uraian yang mampu menyatukannya dalam ikatan yang koheren. Lebih jauh, format semacam ini juga menjadikan fatwa seakan-akan tidak kontekstual, tidak merespon isu-isu yang menjadi perdebatan intelektual yang terjadi di masyarakat; padahal, dalam teks fatwa itu sendiri terkandung jawaban-jawaban terhadap isu-isu yang dimaksud tersebut. Di antara isu tersebut adalah argumen yang dikemukakan oleh Mun'im Sirry tentang kebolehan perkawinan sejenis bahwa tidak ada dalam al-Quran pelarangan dan pembolehan praktik perkawinan sejenis. Karena tidak ada, lanjutnya, atas nama kemaslahatan,

26 Abū Isḥāq Ibrāhīm al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī'ah*, ed. Abī 'Ubaydah Mashhūr Ibn Ḥasan Ālu Salmān, vol. 1 ('Aqrabiyyah: Dār Ibn 'Affān, 1997), 20.

maka praktik tersebut harus dibolehkan.

Dalam pandangan Penulis, *pertama,* benar bahwa larangan sodomi dalam kisah tersebut tidak secara jelas diartikulasikan dalam kata yang berakar kata *ḥ-r-m.* Meski demikian, melalui analisis yang berlandaskan pada konsep *maqāṣid al-khiṭāb al-shar'i,* secara jelas didapatkan kesimpulan bahwa pelarangan tersebut sejatinya ada yaitu melalui penggunaan bentuk interogatif (*hamzah al-istifham*) dan celaan (*dhamm*). *Kedua,* konsep *maṣlaḥah* yang dijadikan oleh Mun'im sebagai justifikasi pembolehan homoseksual juga bertentangan dengan sifat dari *maṣlaḥah* itu sendiri, yaitu melahirkan kebaikan, ketenteraman, dan kemakmuran. Melalui analisis berlandaskan *maqāṣid al-aḥkām al-shar'iyyah,* dapat diketahui bahwa *maṣlaḥah* yang digaungkan olehnya cenderung bersifat antroposentris dan tidak cukup memadai unsur teosentris. *Maṣlaḥah* itu justru berpotensi melahirkan sekian macam kerusakan yaitu terputusnya keturunan manusia (*inqitha'u al-sabīl*) dan potensi ambruknya salah satu korpus utama dalam bidang fiqh yaitu hukum keluarga Islam (*fiqh al-usrah*).

Daftar Pustaka

AbuSulayman, AbdulHamid A. "Chastising Women: A Means to Resolve Marital Problems?" *ILMU USHULUDDIN* 1, no. 5 (2013): 393–406. https://doi.org/10.15408/ilmu-ushuluddin.v1i5.1020.

'Anzī, 'Abd Allah Ibn Yūsūf Ibn 'Īsā Ibn Ya'qūb al-Jadī' al-. *Taysīr 'Ilm Usūl al-Fiqh*. Beirut: Mu'assasah al-Rayyan, 1997.

Arbar, Thea Fathanah. "Heboh Kedubes Inggris di Jakarta Kibarkan Bendera LGBT." CNBC Indonesia. Accessed May 26, 2022. https://www.cnbcindonesia.com/news/20220523115028-4-341025/heboh-kedubes-inggris-di-jakarta-kibarkan-bendera-lgbt.

"Ar-Rum - الرّوم | Qur'an Kemenag." Accessed June 1, 2022. https://quran.kemenag.go.id/sura/30.

"Arti Kata Komunikatif - Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Online." Accessed July 18, 2022. https://www.kbbi.web.id/komunikatif.

"Bantahan Ketua PCIM Inggris Pendapat Mun'im Sirry Yang Dukung LGBT Dan Pernikahan Sejenis." Accessed July 19, 2022. https://suaranasional.com/2016/02/26/bantahan-ketua-pcim-inggris-pendapat-munim-sirry-yang-dukung-lgbt-dan-pernikahan-sejenis/.

Republika Online. "Buku Pro-LGBT Kritik Nabi Luth," February 19, 2016. https://republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/16/02/19/o2s827394-buku-prolgbt-kritik-nabi-luth.

Ghazālī, Abū Ḥāmid al-. *Iḥyā 'Ulūmiddīn*. Vol. 3. 9 vols. Jeddah, KSA: Dār al-Minhāj, 2011.

Ibn Bayyah, 'Abdullah Ibn al-Shaykh al-Maḥfūẓ. *Ṣhinā'at al-Fatwā Wa Fiqh al-Aqalliyyāt*. Dubai, UAE: Al Muwatta Center, 2018.

Majelis Ulama Indonesia. "Ini Penjelasan Fatwa MUI Terkait LGBT – Majelis Ulama Indonesia," May 21, 2022. https://mui.or.id/ini-penjelasan-fatwa-mui-terkait-lgbt-majelis-ulama-indonesia-majelis-ulama-indonesia/.

Joughaim, Nu'mān. *Ṭuruq Al-Kashf 'an Maqāṣid al-Sharī'*. Jordan: Dār al-Nafā'is, 2014.

Khallāf, 'Abd al-Wahhāb. *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Cairo: Dār al-Rashīd, 2008.

Lukman, Fadhli. "Islam dan Perilaku Seks Sejenis: Catatan untuk Mun'im Sirry." KOMPASIANA, February 25, 2016. https://www.kompasiana.com/fadhlilawang/56ce98bf949373d80c76cfdd/islam-dan-perilaku-seks-sejenis-catatan-untuk-munim-sirry.

Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah. *Al-Mu'jam al-Wasīṭ*. 4th ed. Cairo, Egypt: Maktabat al-Shurūq al-Duwaliyyah, 2004.

Mu'tazilī, Muḥammad Ibn 'Alī Ibn al-Ṭayyib Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī al-. *Kitāb Al-Mu'tamad Fī Uṣūl al-Fiqh*. Vol. 1. 2 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983.

———. *Kitāb Al-Mu'tamad Fī Uṣūl al-Fiqh*. Vol. 2. 2 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983.

Panuju, Redi. *Pengantar Studi* (*Ilmu*) *Komunikasi: Komunikasi Sebagai Kegiatan, Komunikasi Sebagai Ilmu*. Jakarta: Prenadamedia Group, 2018.

Post, The Jakarta. "Islam 'Recognizes Homosexuality.'" The Jakarta Post. Accessed July 4, 2022. https://www.thejakartapost.com/news/2008/03/27/islam-039recognizes-homosexuality039.html.

Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abī Bakr al-. *Al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'Ān Wa Mubayyin Limā Taḍammanathu Liāy al-Qur'ān*. Edited by 'Abd Allah Ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī. Vol. 9. 23 vols. Beirut: Mu'assah al-Risālah, 2006.

———. *Al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'Ān Wa Mubayyin Limā Taḍammanathu Liāy al-Qur'ān*. Edited by 'Abd Allah Ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī. Vol. 16. 23 vols. Beirut: Mu'assah al-Risālah, 2006.

Shāṭibī, Abū Isḥāq Ibrāhīm al-. *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Edited by Abī 'Ubaydah Mashhūr Ibn Ḥasan Ālu Salmān. Vol. 2. 6 vols. 'Aqrabiyyah: Dār Ibn 'Affān, 1997.

———. *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Edited by Abī 'Ubaydah Mashhūr Ibn Ḥasan Ālu Salmān. Vol. 1. 6 vols. 'Aqrabiyyah: Dār Ibn 'Affān, 1997.

Sirry, Mun'im. "An Alternative Muslim Discourse on LGBT." Accessed June 5, 2022. https://www.qureta.com/post/alternative-muslim-discourse-lgbt.

———. “Ibnu Hazm Dan Cinta Sejenis.” *PanritaID* (blog), February 15, 2019. https://panrita.id/2019/02/15/ibnu-hazm-dan-cinta-sejenis/.
———. “Islam, LGBT, dan Perkawinan Sejenis - Opini - koran.tempo.co.” Tempo, March 1, 2016. https://koran.tempo.co/read/opini/394706/islam-lgbt-dan-perkawinan-sejenis.
———. “Mengapa LGBT Begitu Dibenci?” GEOTIMES, September 2, 2016. https://geotimes.id/kolom/mengapa-lgbt-begitu-dibenci/.
———. “Ulama-Ulama Homoseksual.” GEOTIMES, September 16, 2016. https://geotimes.id/kolom/agama/ulama-ulama-homoseksual/.
Suhudi, Fahmi. “Ibnu Hazm, Ibnu Bajjah, dan Cinta Sejenis.” GEOTIMES, September 14, 2016. https://geotimes.id/kolom/ibnu-hazm-ibnu-bajjah-dan-cinta-sejenis-tanggapan-untuk-prof-munim-sirry/.
Sukmanila, Dwi. “MENEPIS ARGUMEN PENDUKUNG LGBT DARI PERSFEKTIF HADIS NABAWI.” *Jurnal As-Salam* 3, no. 1 (April 30, 2019): 23–35. https://doi.org/10.37249/as-salam.v3i1.117.
Yahya, Ulya Hajar Dzakiah. “Setelah Podcast Deddy Corbuzier Tentang LGBT Menuai Banyak Cacian, Ternyata Ini Dampaknya! - Zona Banten.” Accessed May 26, 2022. https://zonabanten.pikiran-rakyat.com/entertainment/pr-234455490/setelah-podcast-deddy-corbuzier-tentang-lgbt-menuai-banyak-cacian-ternyata-ini-dampaknya.
Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Maḥmūd Ibn ʻAmrū Ibn Aḥmad al-. *Al-Kashshāf ʻan Ḥaqāʼiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Vol. 3. 4 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻArabī, 1987.

PENDAFTARAN HAJI DAN FATWA-FATWA MUI DALAM PERSPEKTIF SOSIOLOGI AGAMA

Siti Khoirotul Ula
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
Email : khoirotulula77@gmail.com

M. Khoirul Hadi al-Asy'ari
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Email : khoirulhadi1112@gmail.com

Abstrak

Antusiasme umat Islam Indonesia dalam melaksanakan haji, sebagai rukun Islam yang kelima sangatlah tinggi. Hal ini terlihat dari perbadingan banyaknya jumlah pendaftar calon jamaah haji yang selalu lebih banyak di setiap tahunnya dibandingkan jamaah yang diberangkatkan ke tanah suci. Kuota jamaah haji Indonesia yang diberikan oleh Kerajaan Saudi Arabia selaku panitia memang paling banyak diantara negara-negara lainnya. Meski begitu daftar antrian haji regular di Indonesia juga masih cukup panjang. Hal ini menjadi problematika tersendiri bagi penyelenggaraan haji di Indonesia. Berangkat dari fenomena itu, tulisan ini hendak melakukan penelitian pustaka sebagai telaah kritis atas fatwa-fatwa MUI tentang pendaftaran ibadah haji usia dini, orang-orang yang sudah mampu tetapi tidak mendaftar haji dan pendaftaran haji menggunakan dana talangan. Dalam fatwa-fatwa itu, MUI telah memberikan ijtihad terbaiknya untuk merumuskan hukum yang relevan dengan kebutuhan umat Islam di Indonesia saat ini. Namun, MUI perlu memberikan fatwa terbaru mengenai pendaftaran haji secara regular yang dilakukan oleh orang yang sudah pernah melaksanakan ibadah haji sebelumnya. Fatwa itu bisa berupa larangan mendaftar haji secara regular lebih dari sekali sumur hidup atau fatwa tentang anjuran bagi orang-orang yang kondisi finansialnya berkleimpahan untuk mendaftarkan haji secara khusus, tidak secara regular. Hal ini dimaksudkan apabila

orang yang sudah pernah haji tapi mendaftar haji lagi atau orang yang sangat kaya mendaftar haji secara regular padahal mampu membayar haji khusus, bisa memperpanjang masa tunggu jamaah haji lain yang memiliki kondisi financial yang lebih kecil.

Kata Kunci : *pendaftaran haji, masa tunggu, fatwa*

Pendahuluan

Haji adalah merupakan rukun Islam yang ke lima. Setiap umat Islam di seluruh dunia bahkan belahan bumi semuanya ingin melaksanakan dan menunaikan apabila mereka dapat dan diberikan kesempatan tak terkecuali umat Islam yang berada di Indonesia yang memiliki jumlah penduduk yang mayoritas muslim terbesar di dunia. Haji sendiri adalah sebuah ibadah yang dilakukan di Arab Saudi dengan melakukan rukun-rukun haji misalnya adalah thawaf, sa'I, wukuf di Arafah dan ibadah-ibadah lainya yang merupakan rukun dari ibadah haji tersebut. Demi memenuhi panggilan Allah dan berharap ridho dari -Nya serta merupakan suatu kewajiban agama yang dapat diketahui tanpa memerlukan pemikiran yang rumit dahulu, haji merupakan perwujudan sikap pasrah dan tundul seorang hamba pada tuhannya. [1]Haji menjadi sangat istimewa karena menghimpun semangat dalam rukun Islam selain ibadah jasmaniyah seperti sholat dan puasa, di dalam ibadah haji terdapat intrumen ibadah *maliyah* (harta). Hal ini sebagaimana mekanisme zakat yang juga menuntut bagi pelakunya untuk berkorban harta di jalan Allah swt.[2]

Haji juga bisa menjadi problematis secara aktual dari masa-kemasa jika penanganannya kurang baik dan bijak dalam menangani. Baik oleh penyelenggara haji yang ada di tanah air maupun yang di Arab Saudi. Kenyataan pelaksanan yang terjadi adalah banyak nya problem yang bersifat komprehensif dalam pelaksanaannya, mulai dari masa antrian yang begitu panjang, serta berkaitan dengan fasilitas dan penentuan biaya serta pembiayaan yang "dianggap" cenderung memiliki dimensi politis, karena dengan pelaksanaannya yang disidangkan oleh DPR dalam waktu yang selalu berdekatan dengan pelaksanaan dan pemberakatan ibadah haji.[3]

---

1 Lihat aldi arilyo *analisis hukum islam dan fatwa DSN MUI no 29/ DSN-MUI/VI/2002* terhadap ijarah pada akad dana talangan haji di pusat koeprasi syariah syirkah muwaanah (puskopsim) NU jawa timur (Surabaya UIN Surabaya 2019) halaman 1. Lihat juga sayid sabiq, *fiqh sunnaj jilid 5* (bandung : almaarif 1987) halaman 31.

2 Lihat aldi arilyo *analisis hukum islam dan fatwa DSN MUI no 29/ DSN-MUI/VI/2002* terhadap ijarah pada akad dana talangan haji di pusat koeprasi syariah syirkah muwaanah (puskopsim) NU jawa timur (Surabaya UIN Surabaya 2019) halaman 1. Lihat juga Nurudin itr, *tuntas ,memahami haji dan umrah* (Jakarta : serambi semesta distribusi 2017) halaman 21.

3 Kosewinarno, *efektifitas kelompok bimbingan ibadah haji dalam memberikan pelayan dan bimbingan ter-*

Dalam agama Islam, seseorang yang diperbolehkan melaksanakan ibadah haji adalah muslim yang mampu secara finansial dan yang mampu secara mental dan kejiwaan. Tujuan dari wajibnya haji adalah memenuhi panggilan Allah swt. untuk memperingati serangkaian kegiatan yang pernah dilakukan oleh Nabi Ibrahim as. Haji sendiri merupakan syariat agama-agama samawi sejak jaman Nabi Ibrahim as. Ajaran Islam sebagai ajaran penyempurna ajaran-ajaran samawi sebelumnya, menyempurnakan ritual haji tersebut. Sebagaimana dalam firman Allah swt. dalam surat ali Imran ayat 97, yang berbunyi :[4]

> *"mengerjakan haji adalah kewajiban manusia kepada Allah yaitu bagi orang yang sanggup mengdakan perjalaan ke baitullah , barang siapa yang mengingkari kewajiban haji maka sesungguhnya allah maha kaya tidak memerlukan sesuatu dari semester alam".*[5]

Kata "mampu" dalam konteks ibadah haji mengandung dua makna penting. *Pertama* adalah kemampuan yang bersifat eksternal yang harus dipenuhi oleh lingkungan pemerintah atau negara antara lain terkait dengan keamanan dalam perjalanan, fasilitas tranportasi, dan hubungan bilateral antara pemerintah Indonesia dengan Kerajaan Saudi Arabia. *Kedua*, makna kemampuan internal adalah kemampuan yang dipenuhi oleh masing-masing individu antara lain adalah kesehatan jasmani rohani, kemapuan ekonomi yang cukup baik bagi dirinya maupun keluarga yang ditinggalkan, dan didukung dengan pengetahuan agama khusus tentang manasik haji. Jika kedua unsur di atas terpenuhi dengan baik, perjalanan haji yang akan dilaksanakan akan terlaksana dengan baik dan benar.

Kesanggupan peserta haji juga sangat mendukung terjadinya kelancaran ibadah haji bagi peserta yang melakukan ibadah haji. Karena kesanggupan akan sangat bersifat fisik dan materi, maupun rohani. Ketiganya menjadi titik simpul yang saling berkaitan dan harus dipenuhi oleh seorang muslim dalam melaksanakan ibadah haji. Makna sanggup dalam dimensi ini diartikan mendapat pembekalan dan alat-alat pengangkutan serta sehat jasmani dan rohani.[6]

Persoalannya kemudian, munculnya polemik ibadah haji yang sangat beragam. Seperti adanya fatwa Majelis Ulama Indonesia terkait dengan iba-

---

hadap Jemaah haji (Jakarta Putlitbag kehidupan badab litbag dan diklat kementrian agama RI 2014) halaman 01.

4 Amir syarifudin, *garis-garis besar fiqih* (Jakarta : prenada media, 2003) halaman 60.

5 Depatemen agama RI, *al-quran dan terjemahan* (Jakarta : darus sunah 2002) halamn 63.

6 Ahmad thib rata dan musdah mulia, *menyelami seluk0beluk ibadah dalam islam* (Jakarta : prenada media, 2003) halaman 239.lihat juga Lihat aldi arilyo *analisis hukum islam dan fatwa DSN MUI no 29/ DSN-MUI/VI/2002* terhadap ijarah pada akad dana talangan haji di pusat koeprasi syariah syirkah muwaanah (puskopsim) NU jawa timur (Surabaya UIN Surabaya 2019) halaman 1. Lihat juga Nurudin itr, *tuntas ,memahami haji dan umrah* (Jakarta : serambi semesta distribusi 2017) halaman 3.

dah haji. Salah satu fatwa yang terknal adalah dibolehkannya pembiayaan pengurusan haji oleh Lembaga Keuangan Syariah. Inilah yang menjadi dasar diperbolehkannya LKS mengeluarkan dana talangan haji. Lihat dalam fatwa DSN-MUI no, 29/DSN-MUI/VI/2002. Hal ini mengakibatkan masa tunggu antrian haji semakin lama karena semakin banyak umat Islam Indonesia yang mendaftar dengan mekanisme dana talangan haji ini.

Dalam sebuah tulisan yang disampaikan oleh Wahyu Broto Sekti dalam laman alif.id. menyatakan bahwa pergi haji tidak semudah menaiki tangga di rumah. Hambatan harus diatasi. Kita tentu masih ingat dengan batalnya ibadah haji di tahun 2020, saat pandemi virus corona mulai melanda tanah air. Saat itu, banyak yang menunda ibadah haji merasa sangat sedih dan berharap bisa melanjutkan ibadah haji di tahun mendatang. Namun, sayangnya, pelaksanaan ibadah hajidi tahun 2021 juga dibatalkan oleh pemerintah. Publik dikejutkan dengan berbagai isu miring terhadap pemerintah.[7]

Dalam pernyataan terpisah juga disampaikan oleh Yaqut Cholil Qoumas sebagai Menteri Agama bahwa pemerintah telah mengupayakan upaya diplomasi terkiat dengan penyelengaraan haji dan itu sudah dibicarakan dengan Lembaga terkait misalnya kemenag, kemenlu, kedutaan besar dan lain-lain untuk memastikan kuota haji serta jaminan kemanan dan kesehatan jamaah haji.

Dalam sejarah keindonesian haji pernah dilarang di Indonesia. Pelarangan ini terjadi di era pemerintahan Kolonial Belanda sekitar abad XVIII. Pemerintah melarang masyarakat Indonesia untuk melakukan ibadah haji menggunakan kapal milik Belanda dan masyarakat yang ingin berangkat ke Makkah harus mendapat izin dari pemerintah, Hal ini dilakukan oleh Pemerintah Belanda karena adanya gerakan pan-islamisme yang tumbuh subur di Arab Saudi dan Mesir. Pembatasan haji ini bahkan lebih parah pada abad kedelapan belas, yakni ketika Pemerintah Kolonial memungut biaya tinggi untuk keberangkatan haji. Menurut M. Salih Putuhena dalam bukunya *History of Hajj in Indonesia* (2007:293), setiap jemaah haji harus membayar f110 untuk *travel-pass*. Sedangkan jamaah tanpa *road-pass* membayar f220. Pada tahun 1874 M, jamaah haji harus membawa tiket pulang pergi (PP). Keputusan tersebut juga menjadi beban bagi calon jemaah haji yang terkadang miskin. Tujuan dari kebijakan ini tidak lain adalah untuk mengurangi ibadah haji.[8]

Dalam beberapa sumber menyatakan bahwa atrian haji hari ini adalah akibat tidak sistematisnya manajeman haji sejak pertama kali Indonesia didiri-

7 Lihat dalam https://alif.id/read/wbs/polemik-haji-di-indonesia-dari-masa-kolonial-hingga-era-pandemi-b238366p/ di akses pada hari selasa tanggal 5 juli 2022 pukul 19:00 WIB .

8 Lihat dalam https://alif.id/read/wbs/polemik-haji-di-indonesia-dari-masa-kolonial-hingga-era-pandemi-b238366p/ di akses pada hari selasa tanggal 5 juli 2022 pukul 19:00 WIB .

kan. Maka perlu adanya pemikiran yang sangat komprehensif agar kasus antrian ini bisa di dapatkan solusi dengan baik dan benar. Waktu tunggu haji makin tidak rasional dan itu mengakibatkan ibadah haji makin tersendat dan banyak orang yang kemudian tidak dapat melakukan ibadah haji walaupun secara finansial mampu dan fisik mampu karena terhambat antrian yang apakah atrian itu dianggap bagian dari ketidakwajiban seseorang untuk melaksanakan ibadah haji.

Fatwa-Fatwa Mui Tentang Pendaftaran Ibadah Haji

Karena permasalahan yang diangkat dalam artikel ini adalah tentang problematika administrasi ibadah haji di Indonesia, maka tulisan ini akan memaparkan tiga fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang berkaitan dengan pendaftaran ibadah haji.

Pertama, fatwa MUI tentang penundaan pendaftaran haji bagi yang sudah mampu. Fatwa MUI yang bernomor 005/MUNAS X/MUI/XI/2020 menyebutkan bahwa dengan mendasarkan pada data Survei Sosial Ekonomi penduduk pada tahun 2017 terdapat 13 juta umat Islam Indonesia yang tergolong mampu/istitha'ah secara ekonomi untuk mendaftar ibadah haji, tetapi tidak mendaftarkan diri untuk haji, maka orang yang sudah memiliki kemampuan untuk mendaftar haji sebetulnya boleh melakukan penundaan pendaftaran ibadah haji namun tetap disunnahkan untuk segera mendaftarkannya. Adapun orang-orang yang memiliki kemampuan itu sudah berusia 60 tahun ke atas, atau kondisi keuangan yang terbatas sehingga khawatir suatu saat tidak memiliki keuangan yang cukup apabila menunda haji, atau mereka yang pernah melaksanakan haji namun batal, maka orang tersebut wajib menyegerakan pendaftaran ibadah haji. Kriteria kedua ini disebut sebagai wajib 'ala faur. Yakni wajib yang harus disegerakan, maka apabila melakukan penundaan terus, hukumnya haram. MUI juga merekomendasikan kepada ahli waris orang yang semasa hidupnya sudah tergolong mampu untuk mendaftarkan dan melaksanakan ibadah haji tetapi tidak sempat melaksanakannya semasa hidupnya, maka ahli warisnya harus atau wajib membadalkan haji orang tersebut.[9]

Dengan merujuk pada dalil-dalil yang terdapat dalam al-Qur'an, hadits-hadits Nabi dan juga menukil dari kitab-kitab mu'tabarah karangan ulama-ulama fiqih, MUI membuat fatwa yang sesuai dengan mainstream yang ada. Yakni tidak seharusnya seorang muslim menunda kewajiban haji, setidaknya mendaftarkan haji, apabila sudah memiliki kemampuan untuk itu. MUI juga

9 Fatwa MUI Nomor 005/MUNAS X/MUI/XI/2020 tentang Penundaan Pendaftaran Ibadah Haji Bagi Orang Yang Mampu

menyarankan kepada pemerintah untuk memprioritaskan masyarakat yang masuk kategori *wajib 'alal Faur*, yaitu yang tingkat wajibnya sudah tidak dapat ditunda-tunda lagi.

Kedua, adalah fatwa MUI tentang pendaftaran haji di usia dini dimana seseorang pada usia dini belum memiliki beban taklif untuk melaksanakan rukun Islam yang kelima, yaitu haji. Persoalan ini dijawab oleh MUI pada fatwa nomor 002/MUNAS X/XI/2020 tentang Pendaftaram Haji di Usia Dini bahwa boleh mendaftarkan haji di usia dini dengan syarat uang yang digunakan untuk mendaftar haji adalah uang yang halal, tidak mengganggu biaya-biaya lain yang wajib dipenuhi, tidak melanggar ketentuan peraturan perundang-undangan, tidak menghambat pelaksanaan haji bagi mukallaf yang sudah wajib disegerakan dan sudah mendaftar. Jika syarat-syarat tersebut tidak terpenuhi, maka mendaftar haji di usia dini hukumnya haram alias tidak boleh.[10]

Dalam konteks fatwa ini, pendaftaran ibadah haji di usia dini sebetulnya adalah upaya seseorang agar masih memiliki kekuatan fisik yang cukup untuk dapat melaksanakan ibadah haji karena masa tunggu haji yang cukup panjang hingga puluhan tahun lamanya. Namun, jika itu dilakukan oleh orang tua seorang anak dan anaknya sendiri belum mukallaf maka itu dibolehkan sepanjang uang yang digunakan untuk mendaftar adalah uang yang diperoleh dengan cara yang halal. Bukan uang hasil menggelapkan dana atau tindak pidana pencucian uang. Anak tersebut, meskipun sudah didaftarkan haji oleh orang tuanya, orang tuanya tetap memiliki kewajiban untuk membiayai pendidikannya hingga dewasa. Artinya, cadangan uang untuk dana pendidikan harus sudah ada sebelum mendaftarkan haji anaknya tersebut. terkait dengan ini, orang dewasa yang mendaftarkan ibadah haji antriannya harus didahulukan daripada anak usia dini yang mendaftar haji dengan asumsi bahwa anak usia dini kemampuan masa tunggunya lebih lama daripada orang dewasa.

Ketiga, fatwa MUI yang berkaitan dengan pendaftaran haji dengan menggunakan dana talangan atau pembiayaan dari lembaga keuangan. Fatwa MUI yang bernomor 004/MUNAS X/MUI/XI/2020 tentang Pembayaran Setoran Awal Haji dengan Hutang dan Pembiayaan menyatakan bahwa membayar setoran awal haji dengan menggunakan pembiayaan dari lembaga keuangan adalah boleh dengan syarat harus menggunakan akad syariah, tidak dilakukan di lembaga keuangan konvensional dan nasabah yang bersangkutan memiliki kemampuan untuk melunasinya dengan dibuktikan kepemilikan asset tertentu atau pekerjaan dengan cashflow tertentu yang sifatnya tetap.[11]

10 Fatwa MUI Nomor 002/MUNAS X/MUI/XI/2020 tentang Pendaftaran Haji di Usia Dini

11 Fatwa MUI Nomor 004/MUNAS X/MUI/XI/2020 tentang Pembayaran Setoran Awal Haji dengan Hutang dan Pembiayaan

Dalam konteks ini, MUI memberikan kelonggaran fatwa untuk orang-orang yang memang sedang tidak memiliki atau memegang uang untuk berhutang atau melalui pembiayaan di lembaga keuangan untuk mendaftar setoran awal biaya haji. Hal ini didasarkan pada dalil-dalil al-Qur'an maupun hadits dan juga pendapat para ulama bahwa orang-orang yang mendaftar haji dengan pembiyaan dan hutang itu haruslah orang yang sebenar-benarnya mampu untuk mendaftar haji, hanya saja yang bersangkutan tidak memiliki uang tunai yang cukup untuk membayar setoran awal pendaftaran haji. Jika kondisi calon jamaah haji tidak cukup mampu untuk membayar hutang atau pembiayaan setoran awal itu, maka memaksakan diri mendaftar haji dilarang. Selain karena yang bersangkutan tidak terkena *taklif* untuk berangkat haji karena belum mampu, tetapi hal itu juga menimbulkan madzarat karena menambah hutang.

Polemik Antrian Panjang Masa Tunggu Haji Reguler Di Indonesia

Pelaksanaan ibadah haji bagi umat Islam di Indonesia dari tahun ke tahun memiliki ceritanya sendiri-sendiri. Sejak jaman Kolonial, penyelenggaraan haji oleh pemerintah untuk umat Islam Indonesia tidak sepi dari persoalan-persoalan termasuk persoalan akomodasi dan kuota jamaah. Dalam satu dekade terakhir, amtrian ibadah haji kian panjang hingga puluhan tahun lamanya. Hal itu disebabkan oleh banyaknya umat Islam di Indonesia yang mendaftar haji tiap tahunnya dan sedikitnya kuota yang disediakan oleh Pemerintah Arab Saudi kepada jamaah haji Indonesia.

Salah satu faktor yang menyebabkan banyaknya umat Islam Indonesia yang mendaftar haji adalah adanya peningkatan status ekonomi umat. Ini adalah suatu kemajuan yang berarti. Faktor lainnya adalah karena adanya pembiayaan haji yang dilakukan oleh lembaga-lembaga keuangan untuk pembayaran setoran awal haji. Hal itu diberikan kepada orang-orang yang tidak memiliki uang tunai yang cukup untuk mendaftar. Akibatnya, banyak orang yang melakukan pembiayaan haji sehingga jumlah pendaftar haji setiap tahun semakin banyak dan menyebabkan antrian masa tunggunya semakin panjang. Sementara itu, Pemerintah Arab Saudi tidak memberikan tambahan kuota untuk jamaah haji Indonesia.

Faktor lain yang menyebabkan masa tunggu jamaah haji Indonesia semakin lama adalah adanya calon jamaah haji yang sebelumnya pernah melaksanakan ibadah haji namun mendaftar lagi karena ingin berangkat ibadah haji lagi ke tanah suci. Selain karena mereka memiliki dana yang cukup, mereka juga merasa kangen ingin kembali lagi ke sana. Hal inilah yang menyebabkan seseorang bisa mendaftar haji berkali-kali. Sejauh ini belum ada aturan

pemerintah yang membatasi pendaftar haji yang sudah pernah melaksakan ibadah haji, sehingga orang-orang yang mampu secara finansial bisa berkali-kali mendaftar haji dan itu menambah masa antrian menjadi semakin lama.

Beribadah Haji Lebih Dari Satu Kali Perspektif Sosiologi Agama

Dalam kajian ilmu sosiologi dapat kita pahami bahwa ilmu sosilogi agama adalah merupakan disiplin ilmu dalam sosiologi. Sub disiplin ini fokus mengkaji fenomena sosial yang berkaitan dengan relasi agama dan masyarakat. Dalam padangan ilmu sosiologi, agama adalah sebuah sistem keyakinan atau intitusi sosial. Sebagai sistem sosial dan institusi, sistem keyakinan agama sangat dan bisa mempengaruhi atau bahkan menentukan bagaimana orang berpikir, bertindak dan berprilaku. Sedangkan seabgai institusi sosial, agama adalah sebuah seperangkat norma sosial nilai dan turunan yang membentuk pola dan tindakan sehingga terorganisir dan selalu berkembang secara dinamis dalam rentang waktu dan sejarah tertentu.[12]

Dalam ruang lingkupnya ada beberapa hal yang menjadi pembahasan: *Pertama,* bagaimana institusi keagamaan dibentuk dan diorganisir ? *Kedua,* bagaimana agama dapat mempengaruhi proses perubahan sosial di masyarakat ? *Ketiga,* bagaimana agama mempengaruhi institusi sosial lain dalam hal ini ekonomi, pendidikan, budaya gender dan sebagainya? *Keempat,* bagaimana sistem keyakinan dianut seseorang mempengaruhi perilakunya ? Maka dari itu sub disiplin sosilogi agama akan berusaha melakukan identifikasi dan mengkaji relasi atau pengaruh agama terhadap perubahan sosial, institusi sosial, tindakan sosial dan perilaku sosial dan sebaliknya. Jika dikaitkan dengan beribadah haji lebih dari satu kali maka kajian ini sangat cocok jika dilihat dari perpektif sisiologi agama,[13]

Dalam perspektif sosilogi agama bahwa setiap masyarakat pasti memiliki sesuatu yang dihargai. Hal tersebut merupakan bibit yang dapat menimbulkan adanya sistem lapisan sosial yang berlapis-lapis dalam masyarakat. Dalam hal ini misalnya adanya fenomena di masyarakat ada istilah "haji wahyu" yaitu fenomena haji yang dilakukan dengan cara menjual sawahnya "payu" maka disebut dengan haji wahyu. Selain itu ada yang menjulukinya dengan istilah "haki mbakyu" yaitu berangkat haji karena menjual tambaknya, terus "payu", ada juga seseorang yang haji dengan julukan "haji sokeh", *sokongane wong akeh*.[14] Jika fenomena ini disambungkankan dengan kajian sosiologi

12 Di kutip dari https://sosiologis.com/sosiologi-agama tanggal 6 juli 2022 jam 15:40 WIB.

13 Di kutip dari https://sosiologis.com/sosiologi-agama tanggal 6 juli 2022 jam 15:40 WIB.

14 Zainuddin, *Haji dan status social : studi tentang symbol agama di kalangan masyarakt muslim,* el harokah vol,15 no 2 tahun 2013.

agama maka akan selalu menghasilkan fenomena haji yang sepanjang masyarakat selalu memandang pelaksanaan ibadah haji sebagai sebuah perlaku yang istimewa. Sepanjang itulah pula masyarakat akan menempatkan para haji pada lapisan yang relatif lebih tinggi, dalam kultur ini maka dapat dijelaskan bahwa apa yang dilakukan oleh para orang yang berhaji lebih dari satu kali akan merasakan *impact* status sosialnya akan lebih tinggi.

Dalam kacamata Teori Hirarki Kebutuhan Maslow, bahwa kebutuhan manusia sebagai pendorong berbentuk suatu hirarki dan peringkat. Maslow menggolongkan manusia dengan lima tingkat kebutuhan. *Pertama,* kebutuhan yang bersifat fisiologis yaitu kebutuhan dasar berupa kebutuhan manusia untuk mempertahankan hidup secara fisik. Diantara sekian itu ada seks, tidur, dan oksigen, ada juga pakaian, perumahan dan seterusnya. *Kedua,* kebutuhan rasa aman yang berupa kebutuhan rasa aman dari keamanan jiwa dan keamanan harta. *Ketiga,* adalah kebutuhan cinta, perasaan untuk dimiliki dan memiliki. Sedangkan yang *Keempat* adalah kebutuhan penghargaan. Ada dua jenis yaitu penghargaan mandiri dan penghargaan dalam padangan orang lain. *Kelima,* adalah kebutuhan aktualisasi diri. Dari semua teorisasi itu, orang yang berhaji masuk pada katagori kebutuhan pertama dan kebutuhan keempat. Haji pertama kali adalah kebutuhan pribadi atau yang pertama dan itu karena ibadah. Kebutuhan haji lebih dari satu kali sudah lain niat dan konsepnya bisa jadi adalah kebutuhan yang ke empat bagian kedua, yaitu bahwa ingin dihargai orang lain karena dapat melakukan haji lebih dari satu kali.[15]

Faktor penting dari adanya pengulangan haji adalah karena faktor lingkungan dan status sosial dalam dimensi masyarakat menengah ke atas. Ini yang dapat kita ambil dari teori sosiologi agama yang ada di atas tadi sebagai intutisi sistem sosial. Bahwa kebiasaan masyarakat menengah keatas menuntut untuk hidup dengan gaya dan ritme kalangan masyarakat menengah ke atas. Haji dalam pandangan

15 Salmah fatin, *haji dua kali : kajian terhadap motif pengulangan haji masyarakat muslim di kudis.* Jurnal al fikrah : jurnal ilmu aqidah dan studi keagamaan, volume 7 ni 1 tahun 2019 halaman 43-72.

kalangan orang yang berhaji lebih dari satu kali adalah karena itu merupakan kebutuhan sosial sebagai alat untuk tetap mempetahankan kelas sosial dan ini identik dengan status sosial masyarakat yang mereka sandang.[16] Hal ini di dukung dengan beberapa penelitian misalnya adalah penelitian yang dilakukan oleh Muslim Abdurahman yang berjudul *"Bersujud di Baitullah : Ibadah haji, Mencari Kesalehan Hidup"* dalam penelitian ini memberikan informasi terkait dengan kelompok kelas menengah dan kelas tradisional yang memahami soal pertentangan haji di tengah masyarakat. Ini mendapat pengaruh langsung dari pemerintahan orde baru yang memberikan keleluasaan bagi kelas menengah saat itu untuk melasanakan haji lebih dari satu kali. Sedangkan kelas menengah yang memaknai haji sebagai sebuah *touring* sebagaimana kebiasaan yang dilakukan mereka dan bukan sebagai perjalan ibadah semata, selain itu juga sebagai pengisi waktu luang.[17]

Dalam padangan Muslim Abdurrahman, ibadah haji adalah ibadah yang dipahami sebagai *achieved status*, yang dapat dicapai oleh setiap orang melalui usaha keras. Dengan begitu, teori sosiologi agama yang dihubungkan dengan fenomena haji adalah selama masyarakat memandang ibadah haji sebagai sebuah yang berharga dan istime, wa sepanjang itu pula masyarakat akan menempatkan para haji berada pada lapisan yang relative lebih tinggi.

Penutup Dan Rekomendasi

Mengacu pada fatwa-fatwa MUI tentang pendaftaran ibadah haji, sebetulnya fatwa-fatwa MUI telah pada koridornya dan sebisa mungkin mengatur umat menuju kemaslahatan. Namun, yang belum dilakukan oleh MUI adalah mengeluarkan fatwa tentang larangan bagi umat Islam Indonesia yang sudah pernah melaksanakan ibadah haji untuk mendaftar haji kembali secara regular. MUI harus memberikan fatwa yang bisa dijadikan acuan oleh kementrian agama untuk membuat regulasi itu. Karena jika pendaftar haji itu berasal dari orang yang sudah pernah melaksanakan ibadah haji dan menyebabkan antrian semakin panjang padahal yang dilakukan adalah perkara sunnah, maka sebetulnya itu telah menimbulkan kemadharatan. Yakni berupa antrian yang semakin panjang tadi. Segala sesuatu yang menyebabkan kemadzaratan sudah sepantasnya dihindari.

Apabila yang bersangkutan ingin mendaftar haji lagi, maka dianjurkan

16 Salmah fatin, *haji dua kali : kajian terhadap motif pengulangan haji masyarakat muslim di kudis.* Jurnal al fikrah : jurnal ilmu aqidah dan studi keagamaan, volume 7 ni 1 tahun 2019 halaman 43-72.

17 Zaini Miftah, *ibadah umrah sebagai gaya hiduo, eksistensi diri dan komoditas industry* (jurnal cendekia media komunikasi penelitian dan pengembangan Pendidikan agama islam volume 09. No 1 maret 2016 halaman 1-19.

untuk mendaftar haji khusus yang antriannya tidak lama atau mendaftar haji melalui visa undangan yang disediakan oleh pemerintah Arab Saudi yang harganya jauh lebih mahal dari biaya haji regular. Hal ini dimaksudkan untuk memberi kesempatan kepada jamaah haji lain yang memiliki biaya tidak terlalu banyak untuk bisa berhaji lebih cepat karena yang melaksanakannya adalah orang-orang yang memang masuk kategori *wajib alal faur* saja. Sehingga pelaksanaan dan pengaturannya menjadi semakin efektif.

Daftar Pustaka

Buku :

Ahmad Thib Raya dan Musdah Mulia, *Menyelami Seluk-Beluk Ibadah dalam Islam.* Jakarta : prenada media, 2003.

Arilyo, Aldi. *Analisis Hukum Islam dan Fatwa DSN MUI no 29/ DSN-MUI/VI/2002 terhadap Ijarah Pada Akad Dana Talangan Haji di Pusat Koperasi Syariah Syirkah Muwaanah* (*puskopsim*) *NU Jawa Timur*, Surabaya : UIN Surabaya 2019.

Depatemen Agama RI, *al-quran dan terjemahan*. Jakarta : darus sunah, 2002.

Itr, Nurudin. *Tuntas Memahami Haji dan Umrah.* Jakarta : serambi semesta distribusi, 2017.

Kosewinarno, *Efektifitas Kelompok Bimbingan Ibadah Haji dalam Memberikan Pelayanan dan Bimbingan terhadap Jemaah Haji.* Jakarta : Puslitbag kehidupan badan litbag dan diklat kementrian agama RI, 2014.

Sabiq, Sayyid. *Fiqh sunnaj jilid 5.* Bandung : almaarif 1987.

Syarifudin, Amir. *Garis-Garis Besar Fiqih* . Jakarta : Prenada Media, 2003.

Jurnal :

Salmah fatin, " haji dua kali : kajian terhadap motif pengulangan haji masyarakat muslim di kudus". *Jurnal al fikrah : jurnal ilmu aqidah dan studi keagamaan*, volume 7 ni 1 tahun 2019 halaman 43-72.

Zaini Miftah, "ibadah umrah sebagai gaya hiduo, eksistensi diri dan komoditas industry", *jurnal cendekia media komunikasi penelitian dan pengembangan Pendidikan agama islam* volume 09. No 1 maret 2016 halaman 1-19.

Zainuddin, "Haji dan status social : studi tentang symbol agama di kalangan masyarakt muslim", *el harokah* vol,15 no 2 tahun 2013.

Dokumen :

Fatwa MUI Nomor 005/MUNAS X/MUI/XI/2020 tentang Penundaan Pendaftaran Ibadah Haji Bagi Orang Yang Mampu

Fatwa MUI Nomor 002/MUNAS X/MUI/XI/2020 tentang Pendaftaran Haji di Usia Dini

Fatwa MUI Nomor 004/MUNAS X/MUI/XI/2020 tentang Pembayaran Setoran Awal Haji dengan Hutang dan Pembiayaan

Internet :

https://alif.id/read/wbs/polemik-haji-di-indonesia-dari-masa-kolonial-hingga-era-pandemi-b238366p/ di akses pada hari selasa tanggal 5 juli 2022 pukul 19:00 WIB

https://sosiologis.com/sosiologi-agama tanggal 6 juli 2022 jam 15:40 WIB.

PERLUASAN MAKNA MUSTAHIK ZAKAT DALAM FATWA MUI NOMOR 15 TAHUN 2011

Oleh:
Muhammad Himmatur Riza
Mahasiswa Pascasarjana UIN Walisongo Semarang
muhammadhimmaturriza@gmail.com

Ahmad Izzuddin
Dosen UIN Walisongo Semarang
izzuddin@walisongo.ac.id

Abstrak

Zakat adalah ibadah yang mengandung dua dimensi yaitu dimensi hablum minallah atau dimensi vertikal dan hablum minannas atau dimensi horizontal. Jika dikelola dengan baik dan amanah, zakat akan mampu meningkatkan kesejahteraan umat, mampu meningkatkan etos kerja umat serta sebagai institusi pemerataan ekonomi. Perkembangan kehidupan sosial memunculkan problem baru di tengah-tengah masyarakat yang perlu mendapatkan perhatian dalam pendistribusian zakat. Selanjutnya perkembangan realitas sosial yang memunculkan banyak pertanyaan sehingga memerlukan penjabaran makna Mustahik yang lebih luas. Selain itu semakin meningkatnya perolehan zakat perlu pendistribusian yang tepat kepada Mustahik. Sehingga makna mustahik zakat tersebut dapat diperluas maknanya agar zakat tepat terdistribusi kepada Mustahik, di antaranya fakir dan miskin konsuftif serta miskin usaha produktif.

Kata Kunci: Zakat, Mustahik, Fatwa MUI

Pendahuluan

Zakat memiliki peran yang sangat signifikan dengan melihat dari beberapa sudut pandang, antara lain sebagai rukun Islam, perintah zakat sangat terperinci seperti yang sudah dijelaskan oleh Rasulullah SAW, perintahnya selalu sejajar dengan perintah salat, tanda keimanan seseorang dan menyatukan umat Islam.[1]

Zakat adalah ibadah yang mengandung dua dimensi yaitu dimensi hablum minallah atau dimensi vertikal dan hablum minannas atau dimensi horizontal. Ibadah zakat apabila ditunaikan dengan baik maka akan meningkatkan kualitas keimanan, membersihkan dan mensucikan jiwa, dan mengembangkan serta memberkahkan harta yang dimiliki. Zakat sesungguhnya bukanlah sekedar memenuhi kebutuhan para mustahik, terutama fakir miskin, yang bersifat konsumtif dalam satu waktu sesaat, akan tetapi memberikan kecukupan dan kesejahteraan kepada mereka, dengan cara menghilangkan ataupun memperkecil penyebab kehidupan mereka menjadi miskin dan menderita.[2]

Jika dikelola dengan baik dan amanah, zakat akan mampu meningkatkan kesejahteraan umat, mampu meningkatkan etos kerja umat serta sebagai institusi pemerataan ekonomi. Dari zaman Rasulullah Muhammad ε sampai pada zaman setelahnya, terbukti bahwa zakat memiliki peran yang sangat penting dalam meningkatkan kesejahteraan umat. Dan saat ini, sebuah kenyataan bahwa pelaksanaan riba terbukti selalu menghancurkan perekonomian. Lain halnya dengan zakat, selain mengangkat fakir miskin, juga akan menambah produktifitas masyarakat sehingga meningkatkan lapangan kerja sekaligus meningkatkan pula tabungan masyarakat.[3]

Berdasarkan UU 23 Tahun 2011 tentang pengelolaan zakat,[4] Zakat merupakan pranata keagamaan yang bertujuan untuk meningkatkan keadilan dan kesejahteraan masyarakat sehingga perlu diatur untuk meningkatkan daya guna dan hasil guna. Zakat pada dasarnya bukan hanya berputar pada memenuhi kebutuhan mustahik saja, dalam artian konsumtif, akan tetapi juga pada kesejahteraan para mustahik dengan memperkecil penyebab kehidupan para mustahik menderita.[5] Dan bisa merambah pada skala zakat produktif yang bersifat permanen, seperti modal usaha.

Badan Amil Zakat Nasional adalah lembaga pengelolaan zakat yang berwenang dalam pengumpulan, pendistribusian dan pendayagunaan za-

1 El Ayyubi S, Lubis D, *Filosofi Ekonomi Syariah*, (Bogor (ID): IPB Press, 2015).
2 Didin Hafidhuddin, *Zakat Dalam Perekonomian Modern*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), h. 10-11.
3 Hafidhuddin, *Zakat Dalam Perekonomian Modern....,* h. 10-11.
4 Indonesia, Undang-Undang Tentang Pengelolaan Zakat, UU No 23 Tahun 2011, Pasal 27.
5 Hafidhuddin, *Zakat Dalam Perekonomian Modern...*, h. 10-11

kat. Baznas adalah lembaga non struktural yang bersifat mandiri, yang terdiri dari unsur pemerintah dan masyarakat. Baznas memiliki perananan penting pada masyarakat karena mereka yang bertanggung jawab atas harta zakat masyarakat. Tidak hanya dari pendistribusian yang tepat sasaran juga agar zakat produktif ini tidak sekedar hanya *take and give*, tapi juga menghasilkan zakat produktif yang permanen yang bertujuan pada peningkatan pendapatan mustahik.

Studi tentang meninjau kembali makna mustahik zakat fatwa mui nomor 15 tahun 2011 ini disasarkan pada perkembangan kehidupan sosial yang memunculkan problem baru di tengah-tengah masyarakat yang perlu mendapatkan perhatian dalam pendistribusian zakat. Selanjutnya perkembangan realitas sosial yang memunculkan banyak pertanyaan sehingga memerlukan penjabaran makna Mustahik yang lebih luas. Selain itu semakin meningkatnya perolehan zakat perlu pendistribusian yang tepat kepada Mustahik. Oleh karena itu perlu memperluas makna mustahik zakat pada fatwa MUI nomor 15 tahun 2011 tersebut.

Definisi Zakat

Zakat secara etimologi berasal dari kata (*zaka*) yang artinya tumbuh, berkembang atau bertambah, atau yang bermakna menyucikan atau membersihkan.[6] Menurut pendapat Hasbi Ash-Shiddieqy, zakat secara etimologi berasal dari kata (*naama/ al-namaa*) yang diartikan sebagai tumbuh atau kesuburan. Zakat juga sebagai (*taharah*) yang diartikan sebagai bersih dan suci, (*barakah*) yang diartikan sebagai keberkatan atau dikatakan (*tazkiyah tathir*) mensucikan.[7] Dari pengertian zakat secara etimologi dapat kita simpulkan bahwa zakat bermakna berkah, bersih serta akan tumbuh dan berkembang sehingga terhindar dari kebinasaan.

Kata suci dalam pengertian Ash-Shiddieqy jika dihubungkan dengan harta, maka menurut ajaran Islam, harta yang dizakati itu akan tumbuh berkembang, bertambah karena suci dan berkah (membawa kebaikan bagi hidup dan kehidupanyang punya).[8] Sedangkan secara terminologis di dalam fikih, zakat adalah sebutan atau nama bagi sejumlah harta tertentu yang diwajibkan Allah Swt supaya diserahkan kepada orang-orang yang berhak (*mustahiq*) oleh orang-orang yang wajib mengeluarkan zakat (*muzaki*).[9]

6 A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir,* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), h. 577.

7 M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Pedoman Zakat* (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), h. 24.

8 Mohammad Daud Ali, *Sistem Ekonomi Islam dan Zakat*, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1998), h. 29-30.

9 Hasan Muarif Ambary, dkk, *Ensiklopedi Islam,* (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hueve, 1999), h. 224.

Berdasarkan pengertian secara istilah tersebut, meskipun para ulama mengemukakan dengan redaksi yang agak berbeda antara satu dengan yang lainnya, akan tetapi pada prinsipnya sama. Jadi zakat adalah bagian dari harta dengan persyaratan tertentu, yang Allah Swt mewajibkan kepada pemiliknya, untuk diserahkan kepada pihak yang berhak menerimanya, dengan persyaratan tertentu pula. Sedangkan menurut ketentuan umum pasal 1 ayat 2 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat, yang dimaksud dengan zakat adalah harta yang wajib di keluarkan oleh seorang muslim atau badan usaha untuk diberikan kepada yang berhak menerimanya sesuai dengan syariat Islam.

Ada pendapat beberapa ulama mengenai pengertian zakat, yaitu:[10]

1. Menurut mazhab Maliki, definisi zakat adalah "mengeluarkan sebagian yang khusus dari harta yang khusus pula yang telah mencapai nisab (batas kuantitas yang mewajibkan zakat) kepada orangorang yang berhak menerimanya. Dengan catatan, kepemilikan itu penuh dan mencapai *haul* (setahun), bukan barang tambang dan bukan pertanian."
2. Menurut mazhab Hanafi, zakat adalah "menjadikan sebagian harta yang khusus dari harta yang khusus sebagai mil ik orang ya ng khu su s, ya ng ditentukan oleh syari'at karena Allah Swt."
3. Menurut mazhab Syafi'i, zakat adalah sebuah ungkapan untuk keluarnya harta atau tubuh sesuai dengan cara khusus.
4. Menurut mazhab Hambali, zakat adalah hak yang wajib (dikeluarkan) dari harta yang khusus untuk kelompok yang khusus pula.

Secara filosofis, fungsi zakat bagi manusia adalah membersihkan dari kesalahan dan kecurangan dalam meraih keinginan selama ini.[11] Menurut istilah ekonomi, zakat merupakan tindakan pemindahan kekayaan dari golongan kaya kepada golongan tidak punya.[12] Salah satu ajaran penting yang terdapat dalam agama Islam adalah urgensi zakat kaitannya dengan pengentasan kemiskinan. Sebagai sebuah dinamika keagamaan, zakat merupakan bentuk kesaksian manusia (*syahadah alinsan*) pada rukun Islam yang keempat di hadapan Allah yang muaranya tertuju pada dimensi kemanusiaan.[13]

---

10 Wahbah Al-Zuhaily, *Zakat Kajian Berbagai Mazhab*. Judul Asli: "*Al-Fiqh Al-islami wa"adillatuh*". diterjemahkan oleh Agus Efendi dan Bahruddin Fannany. Penerbit Asli: Dar al-Fikr, Damaskus. (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1995), h. 83-84.

11 Idrus Andy Rahman. "*Zakat Untuk Memberdayakan Kaum Dhu'afa", www.elzawa-uinmaliki.org/*, diakses tanggal 29 Juni 2022.

12 Adiwarman Karim, *Ekonomi Islam Suatu Kajian Kontemporer*, (Jakarta: Gema Insani, 2001), h. 32.

13 Widi Nopiardo, "Perkembangan Fatwa MUI tentang Masalah Zakat", *Jurnal Ilmiah Syari'ah*, Volume 16, Nomor 1, Januari-Juni 2017, h. 89-109.

Landasan Normatif Zakat

Ada beberapa ayat dalam Alquran dan Hadis yang menjadi dasar kewajiban untuk menunaikan zakat.

1. QS. Al-Baqarah ayat 43

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ

Artinya: "Dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan ruku'lah bersama orang- orang yang ruku." (*QS. Al-Baqarah: 43*)

2. QS. At-Taubah ayat 103

خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Artinya: "Ambillah zakat dari sebahagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan diri dan mensucikan mereka dan mendoalah untuk mereka. Sesungguhnya doa kamu itu (*menjadi*) *ketenteraman jiwa bagi mereka dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui."* (*QS. At-Taubah: 103*)

3. QS. Al-Hajj ayat 78

فَأَقِيمُوا لصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا لزَّكَوٰةَ وَعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَيٰكُمْ فَنِعْمَ لْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ لنَّصِيرُ

Artinya: "maka dirikanlah sembahyang, tunaikanlah zakat dan berpeganglah kamu pada tali Allah. Dia adalah Pelindungmu, maka Dialah sebaik-baik Pelindung dan sebaik-baik Penolong." (*QS. Al-Hajj: 78*)[14]

4. Hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dari Abdullah bin Umar Rasulullah bersabda:

بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ : شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللهِ ، وَ إِقَامِ الصَّلَاةِ ، وَ إِيْتَاءِ الزَّكَاةِ ، وَ حَجِّ الْبَيْتِ ، وَ صَوْمِ رَمَضَانَ . رواه البخاري و مسلم

Artinya: "Islam dibangun di atas lima (*landasan*)*;persaksian tidak ada Ilah selain Allah dan sesungguhnya Muhammad utusan Allah, mendirikan shalat, menunaikan zakat, haji dan puasa Ramadhan."* (*HR. Bukhari dan Muslim*)

14 Kementrian Agama RI, Al-*Qur'an Fadhilah Terjemah & Transliterasi Latin*, (Bandung: Sygma, 2011), h. 341

Berdasarkan beberapa ayat Alquran dan hadis di atas telah jelaslah bagaimana sebenarnya kedudukan zakat dalam Islam. Alquran telah mendeskripsikan zakat secara jelas dan gamblang. Tidak dapat dipungkiri bahwa zakat merupakan kewajiban yang sifatnya simultan. Bahkan kata zakat dalam Alquran selalu berdampingan dengan salat. Oleh karena itu, salat dan puasa tidaklah cukup untuk membuktikan kesaksian seorang manusia di hadapan Allah, tetapi perlu ada kesaksian lain yang bisa dilihat dan dirasakan bagi sesama manusia. Sebagai amalan yang mulia, zakat merupakan rangkaian panggilan Tuhan pada satu sisi, dan panggilan dari rasa kepedulian dan kasih sayang terhadap sesamanya pada sisi lain.

Sebagaimana zakat secara terminology adalah aktifitas mengeluarkan sebagaian dari harta benda atas perintah Allah SWT., kepada mereka yang telah ditentukan oleh hukum Islam.[15] Berdasarkan Pasal 4 ayat (2) Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat, dikemukakan bahwa harta yang dikenai zakat adalah: a. Emas, perak, dan logam mulia lainnya; b. Uang dan surat berharga lainnya; c. Perniagaan; d. Pertanian, perkebunan, dan kehutanan; e. Peternakan dan perikanan: f. Pertambangan; g. Perindustrian; h. Pendapatan dan jasa; dan i. Rikaz.[16]

Berdasarkan uraian tersebut, setiap keahlian dan pekerjaan apapun yang halal, baik yang dilakukan sendiri maupun yang berkaitan dengan pihak lain, seperti seorang pegawai maupun karyawan, apabila penghasilan dan pendapatannya telah mencapai nishab, maka wajib dikeluarkan zakatnya. Hal tersebut berdasarkan pada; pertama, ayat-ayat dalam Alquran yang bersifat umum yang mewajibkan semua jenis harta untuk dikeluarkan zakatnya. Kedua, berbagai pendapat para ulama terdahulu maupun sekarang, meskipun dengan istilah yang berbeda terdapat kesamaan pemikiran tentang zakat. Ketiga, dari segi keadilan penetapan kewajiban zakat pada setiap harta yang dimiliki akan terasa sangat jelas dibandingkan dengan hanya menetapkan kewajiban zakat pada hal-hal tertentu. Keempat, sejalan dengan perkembangan kehidupan umat manusia khususnya dibidang ekonomi, kegiatan penghasilan melalui keahlian dan profesi ini akan semakin berkembang dari waktu ke waktu.[17]

Perluasan Makna Mustahik Zakat

Peruntukan dana zakat diberikan kepada orang-orang yang telah ditentukan, sebagaimana penjelasan pada Q.S. at-Taubah ayat 60:

15 Hafsah, *Fiqh dan Ushul Fiqh,* (Medan: Perdana Publishing, 2017), h. 71.

16 Undang-Undang No. 23 Tahun 2011 Tentang Pengelolaan Zakat. Lihat juga Farida Prihatini, *Hukum Islam Zakat dan Waqaf dan Prakteknya,* (Jakarta: Badan Penerbit Fakultas Hukum UI, 2005), h. 12.

17 Hafidhuddin, *Zakat dalam Perekonomian Modern...*, h. 96.

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ.

Artinya: "Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para muallaf yang dibujuk hatinya, untuk (*memerdekakan*) *budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yang sedang dalam perjalanan sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah dan Allah Maha Mengetahui dan Bijaksana."* (*QS. At-Taubah: 60*).

Di dalam surat di atas sudah dijelaskan tentang mustahik zakat. Namun makna masing-masing asnaf/mustahik zakat bisa diperluas sesuai dengan kemaslahatan umum (*maslahah 'ammah*). Adapun perluasan makna Mustahik zakat sebagai berikut:

1. **Fakir**

Secara umum pengertian faqir adalah orang-orang yang tidak memiliki usaha/pekerjaan dan penghasilan tetap sehingga dengan keadaan yang demikian orang tersebut tidak dapat memenuhi kebutuhan pokok hidupnya sehari-hari.[18]

2. Miskin

Golongan miskin sama halnya dengan golongan fakir dalam hal sama-sama memperolah manfaat dari dana zakat. Kata miskin mencakupsemua orang yang lemah tak berdaya yang tidak memperolah penghasilan yang cukup untuk menjamin dirinya sendiri dan keluarganya.[19]

Perluasan makna pada golongan fakir dan miskin dapan dibagi menjadi tiga, fakir konsumtif, miskin konsumtif dan miskin usaha produktif.[20]

a. Fakir Konsumtif. Yang termasuk dalam golongan fakir konsumtif adalah:
   1) Anak dan lansia terlantar
   2) Anak yatim yang tidak mampu
   3) Orang yang tidak punya rumah
   4) Penyandang cacat ganda
b. Miskin Konsumtif. Yang termasuk dalam golongan miskin konsumtif adalah:
   1) Orang yang terdampak bencana

18 Ahmad Hadi Yasin, *Buku Panduan Zakat Praktis,* (Jakarta: Dompet Dhuafa Republika, 2012), h. 45.

19 Muhammad Ridwan Mas'ud, *Zakat &Kemiskinan Instrumen Pemberdayaan Ekonomi Umat*. (Yogyakarta: UII Press, 2005).

20 Wawancara dengan Fadlolan Musyafa' (Ketua Komisi Fatwa MUI Jawa Tengah), 1 Januari 2022

2) Orang memiliki rumah tidak layak huni (RTLH)
3) Orang yang memiliki jamban rumah yang tidak layak
4) Pasien yang tidak mampu membayar
5) Penyandang difabel (misalnya untuk membeli kursi roda, kaki palsu, tangan palsu, alat bantu jalan, dan alat bantu dengar)
6) Pasien miskin penderita AIDS

c. Miskin Usaha Produktif. Penyaluran zakat dapat dialokasikan kepada bantuan pembiayaan dan fasilitas miskin untuk usaha produktif :
1) Biaya Pelatihan kerja
2) Biaya peralatan kerja
3) Tambahan biaya modal kerja
4) Biaya pendampingan kerja, usaha kecil, dan mikro

3. **Amil**

Amil adalah orang yang diangkat oleh pemerintah {Imam) untuk mengumpulkan dan mendistribusikan zakat kepada orang yang berhak menerimanya. Di Indonesia, kata amil juga dipakai untuk sebutan bagi orang-orang yang diamanahkan atau ditunjuk untuk mengurusi zakat, terkhusus zakat fitrah. Sayangnya, kata amil belum begitu familyer para struktur BAZNAS ataupun LAZ, mereka biasanya masih disebut dengan pengurus. Para amil zakat mendapatkan uang kehormatan, gaji, dan biaya operasional, dari : BAZNAS, LAZ atau UPZ.

4. **Muallaf**

Muallaf: Orang yang baru masuk Islam sedang imannya belum kuat dan ditakutkan ia masih terpengaruh pada kaumnya yang non-muslim, dan apabila diberi zakat maka kita berharab bahwa orang lain dari non-muslim akan masuk Islam.[21] Pada masa sekarang ini, hak muallaf dapat diberikan dalam bentuk: Bimbingan dan pendampingan muallaf, Rapat dan koordinasi, Penerbitan buku pedoman muallaf, Beasiswa muallaf, Wisata religi atau Diskusi muallaf.[22]

5. **Riqab**

Riqab adalah para budak mslim yang perlu segera dimerdekakan yang telah membuat perjanjian dengan tuannya bahwa dia akan dibebaskan bila biaya pembebasannya sudah dilunasi.[23] Pada masa sekarang ini, riqab sudah jarang diremukan atau malah tidak ada sama sekali. Menurut Mursyid, hak

21 Hafidhuddin, *Zakat dalam Perekonomian Modern*..., h. 134.
22 Wawancara dengan KH. Hadlor Ihsan (Wakil Ketua MUI Jawa Tengah), 1 Januari 2022.
23 al-Zuhaily, *Al-Fiqh Al-islami wa Adillatuhu*..., h. 285.

riqab dapat dialihkan kepada Tenaga Kerja Indonesia (TKI) yang mempunyai masalah dengan majikannya, kemudian ingin keluar dari lingkungan pekerjaannya dan membutuhkan dana, lalu diberi zakat atas nama *fir-riqab*.[24]

6. **Gharim**

Gharim adalah orang yang mempunyai hutang. Orang yang mempunyai hutang di bagi menjadi dua bagian yaitu:[25]

a. Orang yang mempunyai hutang untuk kemaslahatan dirinya sendiri
   Kemaslahatan dirinya sendiri seperti untuk nafkah, membeli pakaian, mendirikan rumah, mengobati orang sakit dan lain-lain. Orang yang mempunyai hutang hendaklah untuk melaksanakan sesuatu yang diperbolehkan. Apabila untuk kemaksiatan maka ia tidak diberi zakat. Orang yang hutangnya dalam tanggungan orang lain, tidak berhak menerima zakat. Alasannya adalah karena beban pengembaliannya sudah ada yang menanggung.
b. Orang yang berhutang untuk kemaslahatan masyarakat
   Yaitu orang yang berhutang untuk meramaikan mesjid, membebaskan tawanan, menghormati tamu, atau lainnya meskipun ia kaya. Kayanya tersebut dengan memiliki barang tidak bergerak bukan memiliki uang.

7. **Sabilillah**

Sabilillah adalah sukarelawan penegak agama Allah SWT dan pemerintah atau dengan kata lain sabilillah adalah orang yang berjuang di jalan Allah tanpa mendapatkan gaji.[26] Sabilillah memiliki makna yang luas yaitu mencakup segala aspek penegakan dan kemaslahatan umat Islam. Jihad yang dimaksudkan bukan semata-mata menjadi prajurit, menjadi prajurit dalam keadaan perang. Dalam suasana selain perang jihad dapat dilakukan dengan suatu kegiatan melalui tulisan, lisan pemikiran, pendidikan kegiatan sosial, ekonomi, dan politik, dengan syarat semuanya bertujuan membela dan menegakkan ajaran Islam di seluruh penjuru dunia. Perjuangan tersebut sama nilainya dengan berjuang di medan perang.[27]

Adapun yang termasuk dalam perluasan makna sabilillah adalah sebagai berikut:

---

24 [24] Mursyid, *Mekanisme Pengunpulan Zakat Infaq dan Shadaqah Menurut Hukum Syara' dan Undang-undang*. (Yogyakarta: Magistra Insania Press, 2006), h. 91.

25 Moh Rifa'i, dkk., *Tarjamah Khulashah Kifayatul Akhyar*, (Semarang: CV Toha Putra, 1982), h. 144.

26 Mursyid, *Mekanisme Pengunpulan Zakat Infaq ...*, h. 91.

27 Fazzan, "Perluasan Makna Fi Sabilillah sebagai Mustahiq Zakat", *Jurnal Al-Mashaadir* Vol. 1 No. 1 tahun 2019, h. 1-8.

a. Bisyaroh khotib atau penceramah, guru ngaji atau TPQ, marbot, karyawan masjid dan musholla.
   b. Pembangunan atau renovasi masjid, musholla, TPQ, pesantren, madrasah/sekolah,.
   c. Penerbitan buku keislaman
   d. Bantuan air bersih dan sanitasi pada masjid, musholla, ponpes, dan fasilitas umum
   e. Diskusi atau penelitian tentang zakat atau keislaman.
   f. Pemberantasan dan penanggulangan narkoba.
   g. Beasiswa pelajar/mahasiswa/santri.

8. **Ibnu Sabil**

Ibnu Sabil merupakan orang yang sedang dalam perjalanan, dengan istilah lain adalah musafir. Yang dimaksud dengan perjalanan di sini adalah perjalanan yang bukan untuk maksiat, melainkan perjalanan untuk menegakkan agama Allah Swt. Misalnya perjalanan menuju lembaga pendidikan pesantren, perjalanan zirah ke makam para wali, perjalanan ingin bersilaturrahmi dengan keluarga, terutama orang tua yang tempatnya begitu jauh dan yang semakna dengannya. Adapun yang termasuk dalam kategori golongan musafir, yakni 1) Mereka yang kehabisan biaya yang dibenarkan oleh syariat; 2) Tholibul ilmi dan 3) TKI terlantar.

Kesimpulan

Zakat adalah harta yang wajib di keluarkan oleh seorang muslim atau badan usaha untuk diberikan kepada yang berhak menerimanya sesuai dengan syariat Islam. Sebagai mana surat at-Taubah ayat 60 terdapat 8 golongan yang berhak mendapatkan zakat. Namun dalam konteks sekarang, di mana perkembangan kehidupan sosial banyak memunculkan problem baru di tengah-tengah masyarakat. Sehingga 8 golongan penerima zakat tersebut dapat diperluas maknanya agar zakat tepat terdistribusi kepada Mustahik. Sehingga MUI bisa lebih berhati-hati dan sensitif terhadap persoalan yang muncul agar tidak terjadi praktik-praktik zakat di luar ketentuan syariah.

Daftar Pustaka

Ali, Mohammad Daud, *Sistem Ekonomi Islam dan Zakat*, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1998).

Al-Zuhaily, Wahbah, *Zakat Kajian Berbagai Mazhab*. Judul Asli: "*Al-Fiqh Al-islami wa"adillatuh*". diterjemahkan oleh Agus Efendi dan Bahruddin Fannany. Penerbit Asli: Dar al-Fikr, Damaskus. (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1995).

Ambary, Hasan Muarif, dkk, *Ensiklopedi Islam,* (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hueve, 1999).

Ash-Shiddieqy, M. Hasbi, *Pedoman Zakat* (Jakarta: Bulan Bintang, 1987).

El Ayyubi S, Lubis D, *Filosofi Ekonomi Syariah*, (Bogor (ID): IPB Press, 2015).

Fazzan, "Perluasan Makna Fi Sabilillah sebagai Mustahiq Zakat", *Jurnal Al-Mashaadir* Vol. 1 No. 1 tahun 2019.

Hafidhuddin, Didin, *Zakat Dalam Perekonomian Modern*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2002).

Hafsah, *Fiqh dan Ushul Fiqh,* (Medan: Perdana Publishing, 2017).

Karim, Adiwarman, *Ekonomi Islam Suatu Kajian Kontemporer*, (Jakarta: Gema Insani, 2001).

Kementrian Agama RI, Al-*Qur'an Fadhilah Terjemah & Transliterasi Latin*, (Bandung: Sygma, 2011).

Mas'ud, Muhammad Ridwan, *Zakat &Kemiskinan Instrumen Pemberdayaan Ekonomi Umat*, (Yogyakarta: UII Press, 2005).

Munawwir, A.W., *Kamus Al-Munawwir,* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997).

Mursyid, *Mekanisme Pengunpulan Zakat Infaq dan Shadaqah Menurut Hukum Syara' dan Undang-undang*. (Yogyakarta: Magistra Insania Press, 2006).

Nopiardo, Widi, "Perkembangan Fatwa MUI tentang Masalah Zakat", *Jurnal Ilmiah Syari'ah*, Volume 16, Nomor 1, Januari-Juni 2017.

Prihatini, Farida, *Hukum Islam Zakat dan Waqaf dan Prakteknya,* (Jakarta: Badan Penerbit Fakultas Hukum UI, 2005).

Rahman, Idrus Andy. *"Zakat Untuk Memberdayakan Kaum Dhu'afa", www.elzawa-uinmaliki.org/*, diakses tanggal 29 Juni 2022.

Rifa'i, Moh, dkk., *Tarjamah Khulashah Kifayatul Akhyar*, (Semarang: CV Toha Putra, 1982).

Undang-Undang No. 23 Tahun 2011 Tentang Pengelolaan Zakat.

Wawancara dengan Fadlolan Musyafa' (Ketua Komisi Fatwa MUI Jawa Tengah), 1 Januari 2022

Wawancara dengan KH. Hadlor Ihsan (Wakil Ketua MUI Jawa Tengah), 1 Januari 2022.

Yasin, Ahmad Hadi, *Buku Panduan Zakat Praktis,* (Jakarta: Dompet Dhuafa Republika, 2012).

POLA RELASI FATWA MUI TENTANG PENYELENGGARAAN IBADAH SELAMA PANDEMI COVID 19 TERHADAP TINDAKAN SOSIAL

Mahsun
Universitas Wahid Hasyim Semarang
Penerima Beasiswa KSU BAZNAS MUI 2021
masmahasano@gmail.com

Abstrak

Fatwa MUI tentang penyelenggaran ibadah masa pandemic covid-19 memunculkan polarisasi antara yang menerima dan menolaknya. Menarik untuk dilihat adalah bagaimana pola respon masyarakat atas fatwa tersebut sebagai instrumen perubahan sosial. Karena itu, tujuan tulisan ini adalah untuk mengetahui pola respon masyarakat terhadap fatwa ditilik dari kajian sosiologis. Sumber data penelitian pustaka ini diambil dari pustaka yang mengaji tentang respon terhadap Fatwa MUI tentang ibadah dalam masa pandemi Covid-19 dengan menggunakan content analisis sebagai teknik pengumpulan data, dianalisa dengan studi eksplanatori, dan pengambilan kesimpulan dilakukan dengan cara induktif-deduktif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa dalam tinjauan sosiologis, fatwa MUI adalah fakta sosial berwujud teks yang harus dibaca secara utuh dengan teori gunung es baik di permukaan maupun di kedalamannya. Hasil proses membaca adalah persepsi yang kualitasnya dipengaruhi oleh beberapa faktor yaitu perhatian (fokus), kesiapan mental, kebutuhan, sistem nilai, dan tipe kepribadian. Persepsi yang dihasilkan selanjutnya akan melahirkan tindakan sosial dalam dua bentuk: menerima dan menolak fatwa. Tindakan sosial ini akan melahirkan perubahan sosial.

Kata kunci : Fatwa MUI, Covid-19, persepsi, tindakan sosial

A. PENDAHULUAN

Syatar (2021) menilai fatwa produk Majelis Ulama Indonesia (MUI) dapat memantik polemik yang merangsang pergelutan pemikiran antar komunitas keagamaan di Indonesia. Secara faktual, pemeluk agama (Islam) memerlukan fatwa untuk merespon dinamika sosial kemasyarakatan. Selain menjadi rujukan keagamaan, fatwa adalah sekaligus sebagai dokumentasi sejarah perubahan sosial pada kurun kelahirannya. Sebagai instrumen perubahan sosial, fatwa adalah katalisator antara idealisme agama dan realitas perubahan sosial. Di titik inilah fatwa mengambil bagian dari rekayasa sosial dan tindakan sosial.

Sebelum datang pandemi covid-19, MUI sudah menerbitkan fatwa merespon persoalan masyarakat mengikuti perkembangan, tuntutan dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Nashirudin (2017) mencatat sejak 1975, ada 39 fatwa yang dikategorikan sebagai fatwa bidang Ibadah. Merujuk *Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa MUI*, fatwa adalah jawaban atau penjelasan dari ulama mengenai masalah keagamaan dan berlaku untuk umum. Penetapan fatwa dilakukan secara kolektif oleh suatu lembaga yang disebut Komisi Fatwa dengan didasarkan pada al-Qur'an, hadis, ijma, qiyas dan dalil lain yang *muktabar*. Proses penetapan fatwa bersifat responsif, proaktif dan antisipatif, dan fatwa yang ditetapkan bersifat argumentatif (memiliki kekuatan *hujjah*), legitimatif (menjamin penilaian keabsahan hukum, kontekstual (*waqi'iy*), aplikatif (siap diterapkan), dan moderat.

Demografi Indonesia dengan mayoritas muslim selama pandemi *Corona Virus Desease 2019* (covid-19) menghadapi tantangan keagamaan tersendiri. Pemerintah dalam upaya penanganan melalui konsep protokol kesehatan harus berhadapan dengan pelaksanaan ritual ibadah (muslim) yang sekilas bertolak belakang. Kondisi ini bagi penduduk (masyarakat) muslim juga menjadi gangguan, aktifitas ritual ibadah menjadi tidak seperti biasanya. pada kondisi seperti ini, lahir fatwa MUI tentang penyelenggaraan ibadah selama masa pandemi covid-19 yang bertujuan untuk menguatkan upaya penanggulangan pandemi dari sisi keagamaan.

Dari publikasi penelitian tentang respon masyarakat terhadap fatwa MUI tentang penyelenggaran ibadah masa pandemic covid-19 diketahui terdapat polarisasi antara yang menerima dan menolaknya. Menarik untuk dilihat adalah bagaimana pola respon masyarakat atas fatwa tersebut sebagai instrumen perubahan sosial. Karena itu, tujuan tulisan ini adalah untuk mengetahui pola respon masyarakat terhadap fatwa ditilik dari kajian sosiologis.

B. METODE PENELITIAN

Artikel ini merupakan penelitian pustaka (*library research*) dengan

pendekatan sosiologis. Sumber data diambil dari pustaka yang mengaji tentang respon terhadap Fatwa MUI tentang ibadah dalam masa pandemi Covid-19 dengan menggunakan *content analisis* sebagai teknik pengumpulan data (Moleong, 1990: 163). Selanjut dipakai studi eksplanatori. Menurut Patton ini merupakan studi dengan kekhususan dan kompleksitas suatu kasus dan berusaha untuk memahaminya dalam konteks, situasi dan waktu tertentu (Setiawan, 2010). Adapun pengambilan kesimpulan dilakukan dengan cara mengaplikasikan metode berpikir induktif (menarik kesimpulan dari hal-hal yang bersifat khusus menjadi umum) dan deduktif (menarik kesimpulan dari hal-hal umum menjadi khusus) (Muhajir, 2016)

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Membaca Teks, Persepsi dan Tindakan Sosial

Menghadapi fatwa MUI sebagai sebuah teks meniscayakan proses baca. Merujuk teori *iceberg* (gunung es) Roger Shuy (1988) dikenal isitilah "membaca interaktif". Adiana menyatakan dalam memahami suatu bacaan terdapat dua aspek yaitu permukaan (*surface*) dan bagian yang tidak tampak (*deep*). Aspek permukaan dimisalkan gunung es yang tampak di permukaan laut dan data yang muncul di permukaan tersebut ditangkap oleh pembaca sebagai bentuk visual berupa kata-kata, frasa atau kalimat (pengenalan secara eksplisit). Adapun bagian yang tidak tampak (deep) diserupakan gunung es yang berada di dalam laut yakni terjadinya proses pemahaman bagi pembaca. Ini adalah proses pembelajaran (pengamatan secara implisit). Proses yang kedua ini diolah dalam otak untuk mencapai pemahaman. (Adiana, 2011: 297).

Dengan pendekatan teori gunung es diketahui bahwa kegiatan membaca bukan sekadar aktifitas biasa. Pada kenyataannya untuk memperoleh pemahaman harus melalui suatu proses yang luar baisa yaitu adanya kerjasama antar mata, otak dan latar belakang pengetahuan pembaca yang diolah oleh otak dalam waktu bilangan detik dapat menghasilkan sesuatu yang baru berupa "persepsi" bagi pembaca. (Adiana, 2011: 297).

Menurut Sarwono persepsi adalah sebuah proses menerima, menafsirkan, memilah, dan mengelola sebuah informasi yang diterima oleh indra. Proses ini terjadi ketika seseorang menerima sebuah rangsangan dari luar dirinya yang kemudian di tangkap oleh organ-organ di dalam tubuhnya, kemudian diteruskan untuk diolah oleh otak. Singkatnya, persepsi adalah sebuah proses mencari informasi untuk dimengerti dengan memakai alat indra. Persepsi dihasilkan oleh beberapa faktor, baik dari dalam diri sendiri, maupun dari luar. Dalam Hanurawan (2010), Robbin menyebut faktor paling utama yang dapat

mempengaruhi persepsi adalah faktor penerima, situasi, dan juga obyek sasaran. (Imadudin, 2020: 94).

Sarwono dalam Imaduddin (2010) memetakan lima faktor penentu persepsi yaitu:

a. Fokus atau perhatian. manusia tidak mampu menangkap rangsangan semua hal yang ada di sekitarnya, namun hanya akan fokus pada beberapa obyek yang menjadi perhatiannya.
b. Kesiapan mental. Seseorang akan merespon sesuatu yang siap diterima dari awal.
c. Kebutuhan atau kepentingan. Manusia cenderung merespon sesuatu yang beririsan dengan kebutuhan dan kepentingannya.
d. Sistem nilai yang sudah melembaga di masyarakat atau lingkungannya.
e. Karakter individu atau kelompok. Persepsi yang dihasilkan individu atau kelompok tertentu, akan mempunyai hasil yang berbeda dengan apa yang menjadi persepsi pihak lain.

Berikutnya, persepsi yang dihasilkan dari kegiatan membaca teks (dan realitas) melahirkan sikap dan perilaku. Tindakan sosial merupakan suatu perilaku, perbuatan seorang individu atau kelompok dalam upaya pencapaian tujuan dirinya. Tindakan tersebut juga bisa dilakukan secara berkelompok, sehingga memberikan pengaruh bagi lingkungannya. Max Weber mengatakan bahwa tindakan sosial adalah sebuah tindakan manusia yang dapat memengaruhi individu-individu lain yang ada dalam masyarakat (Putra, 2020:6).

Terdapat empat tindakan sosial: (1). Tindakan rasionalitas Instrumental, ditujukan dalam mencapai tujuan-tujuan secara rasional dan diperhitungkan dengan baik oleh aktor yang melakukannya; (2). Tindakan rasional nilai, tindakan rasional ini memiliki sifat bahwa ala-alat yang ada hanya merupakan pertimbangan dan perhitungan yang sadar, sementara tujuan-tujuannya sudah ada di dalam hubungannya dengan nilai-nilai individu yang bersifat absolut; (3). Tindakan tradisional, yaitu tindakan yang dilakukan karena telah bersifat turun-temurun dan akhirnya berkelanjutan; (4). Tindakan afektif, yaitu sebuah tindakan yang dilakukan dengan dorongan emosi, dan tentunya dilakukan dengan pemikiran yang irasional (tidak rasional). (Putra, 2020:6)

Tindakan sosial mendorong terjadinya perubahan sosial. Secara sosiologis munculnya semangat perubahan sosial di Indonesia, biasanya lebih difokuskan pada dinamika sosial yang berkembang, meskipun pada gilirannya hampir semua aspek dapat pula menjadi pemicu arah perubahan itu sendiri. kehadiran agama membawa pengaruh dalam penyatuan persepsi kehidupan masyarakat. Secara fungsional agama dapat tampail sebagai "perekat sosial",

memupuk solidaritas sosial, menciptakan perdamaian, membawa masyarakat menuju keselamatan, mengubah kehidupan menjadi lebih baik, memotivasi dalam bekerja dan seperangkat peranan yang kesemuanya adalah dalam rangka memelihara kestabilan sosial. (Boty, 2015: 47)

Warner J. Chanman menyatakan terdapat tiga bentuk relasi agama dan masyarakat yaitu: agama lebih dominan, urusan masyarakat lebih dominan dan kompromi antara agama dan sosial kemasyarakatan dalam bingkai agama maupun bingkai sosial. Titik ini menunjukan bahwa agama ketika dihadapkan pada perubahan sosial dapat hadir memberi solusi jalan tengah. (Irawan, 2018: 82)

Negara, MUI dan Masyarakat

Pada tataran idealitas, MUI merupakan wadah silaturahmi ulama, zu'ama dan cendikiawan muslim Indonesia untuk menyatukan gerak dan langkah umat Islam dalam mewujudkan kesatuan dan persatuan umat dalam rangka menyukseskan pembangunan serta ketahanan nasional Republik Indonesia (Saputera, 2020: 62-64). MUI memiliki fungsi; (1) sebagai wadah musyawarah para ulama, zu'ama dan cendikiawan muslim dalam mengayomi umat dan mengembangkan kehidupan yang islami, demokratis, akomodatif, dan aspiratif; (2) sebagai wadah silaturahim para ulama, zu'ama dan cendikiawan muslim untuk mengembangkan dan mengamalkan ajaran Islam dan menggalang ukhwah islamiyah; (3) sebagai wadah yang mewakili umat Islam dalam hubungan serta konsultasi antarumat beragama; (4) sebagai pemberi fatwa kepada umat Islam dan pemerintah, baik diminta maupun tidak diminta. (Saeful, 2020: 163).

Najib dalam Aji (2020) menyatakan MUI sebagai organisasi non pemerintah yang terdiri dari beragam elemen organisasi sosial keagamaan. Personel di dalamnya terdiri atas ulama-ulama yang mewakili organisasinya. Salah satu tujuan didirikannya MUI sendiri adalah sebagai penghubung antara ulama dan umaro (pemerintah), perannya sebagai penterjemah timbal balik antara umat dan pemerintah dilakukan guna menyukseskan pembangunan nasional.

Francoise dalam Aji (2020) Bagi umat muslim Indonesia, MUI memiliki kapasitas merumuskan pandangan umum terkait agama Islam dalam tradisi masyarakat muslim melaluifatwa yang dikeluarkannya. Otoritas fatwa itu akan selalu diserahkan kepada ulama karena merekalah yang dipandang memiliki kapasitas dalam melakukan ijtihad. Produk intelektual ulama di bidang hukum telah dijadikan sebagai legitimasi oleh masyarakat dalam menyikapi hubungan anataragama di Indonesia.

Aji (2020) menegaskan fatwa sebagai produk MUI bukan bagian dari peraturan perundang-undangan yang mempunyai kekuatan hukum mengikat yang dapat dipaksakan kepada seluruh rakyat. Fatwa MUI tidak harus ditaati dan tidak ada perlakuan sanksi hukum bagi yang melanggarnya. Legalitas fatwa MUI tidak dapat dipaksakan hingga harus ditaati oleh seluruh masyarakat muslim Indonesia. Namun demikian ia dapat mengikat dan ditaati oleh umat muslim yang memiliki ikatan terhadap MUI itu sendiri. Lebih tegaskan dikatakan oleh Chaq (2020) bahwa diakui atau tidak, fatwa MUI benar-benar memiliki pengaruh yang luar biasa bagi pemikiran dan tindakan masyarakat muslim Indonesia.

Respon atas Fatwa MUI

Chaq (2020) mencatat Komisi Fatwa MUI telah mengeluarkan 7 (tujuh) fatwa tentang penyelenggaran ibadah di masa pandemi covid-19 yaitu: (1). Fatwa No 14 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19; (2). Fatwa No 17 Tahun 2020 tentang Pedoman Kaifiat Shalat Bagi Tenaga Kesehatan Yang Memakai Alat Pelindung Diri (Apd) Saat Merawat Dan Menangani Pasien Covid-19; (3). Fatwa 18 Tahun 2020 tentang Pedoman Pengurusan Jenazah (*Tajhiz Al-Jana'iz*) Muslim yang Terinfeksi Covid-19; (4). Fatwa 23 Tahun 2020 tentang Pemanfaatan Harta Zakat, Infak, dan Shadaqah untuk Penanggulangan Wabah Covid-19 dan Dampaknya; (5). Fatwa No 28 Tahun 2020 tentang Panduan Kaifiat Takbir dan Shalat Idul Fitri Saat Covid 19; (6). Fatwa Nomor 31 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Shalat Jumat dan Jamaah Untuk Mencegah Penularan Covid-19; (7). Fatwa No 36 tentang Shalat Idul Adha dan Penyembelihan Hewan Kurban Saat Wabah Covid-19.

Eksistensi MUI kuat di mata publik. Terdapat dua bukti diajukan dua lembaga survey, *pertama,* merujuk pada hasil survei yang dilakukan oleh Lembaga Survei Indonesia (LSI) bersama Indonesia Corruption Warch (ICW) pada 2018 lalu. Pada survei tersebut dinyatakan bahwa Majelis Ulama Indonesia merupakan lembaga yang berada pada urutan keempat (sebesar 73%) yang mendapat kepercayaan oleh masyarakat. Posisi ini berada setelah Komisi Pemberatasan Korupsi (KPK) sebesar 85%, Presiden sebesar 84%, dan POLRI mendapat kepercayaan sebesar 75%. Dengan demikian dari empat lembaga tersebut, MUI sebagai satu-satunya lembaga non pemerintah yang mendapatkan kepercayaan paling tinggi di masyarakat. (Aji dan Habibaty, 2020: 682)

Bukti *kedua*, Media Survei Indonesia (MSI) bekerjasama dengan Yayasan Konsumen Muslim Indonesia mengeluarkan data survei opini pemudik muslim tentang Vaksin Halal pasca Putusan Mahkamah Agung pada Jumat

(13/5/2022). Dalam hasil surveinya dikatakan 83,5 persen masyarakat masih percaya Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai lembaga otoritas yang mengeluarkan fatwa halal terkait vaksin covid-19. Dalam survei MSI juga dikatakan sebanyak 92,3 persen responden juga setuju dan mendukung pendapat Ketua Bidang Fatwa MUI Asrorun Niam yang mengatakan vaksin haram tidak boleh lagi digunakan dengan alasan apapun pasca adanya putusan MA yang telah mewajibkan pemerintah vaksin halal untuk masyarakat muslim serta 78,4 persen responden mengaku kecewa jika pemerintah tidak menjalankan putusan MA. (https://www.republika.co.id/, 2022).

Selanjutnya persepsi masyarakat terhadap fatwa MUI dapat dilihat dari hasil penelitian berikut. Penelitian Saeful (2020) menunjukkan bahwa fatwa MUI tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam pendemi Covid-19 tidak bersifat mengikat dan melahirkan perbedaan sikap masyarakat ada mematuhi dan menentang. Penelitian Rusyana (2020) hasilnya sama, yakni ada sebagian masyarakat yang mengikuti dan ada yang melanggar fatwa tersebut. Senada dengan itu, penelitian Syatar (2021) menyimplkan umat Islam di Indonesia berbeda-beda dalam menyikapi fatwa, ada yang mendukung pembatasan, ada yang menentang.

Penelitian Chaq (2020) menemukan bahwa fatwa MUI tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam pendemi Covid-19 adalah upaya cepattanggap dan tepat-guna yang berperan jelas dalam menanggulangi bahaya kesulitan memenuhi kebutuhan hidup yang sedang dialami masyarakat era pandemi covid-19 sehingga kehidupan manusia dan keberlangsungan agama tetap terjaga. Fatwa ini sesuai dengan logika teori menutup peluang bahaya (*sadd al-dzari'ah*) yang bertujuan untuk menyelamatkan kehidupan manusia (*hifdz al-nafs*) dan keberlangsungan agama (*hifdz aldin*). Fatwa ini memiliki peran menjadi media perubahan sosial yang dibutuhkan masyarakat.

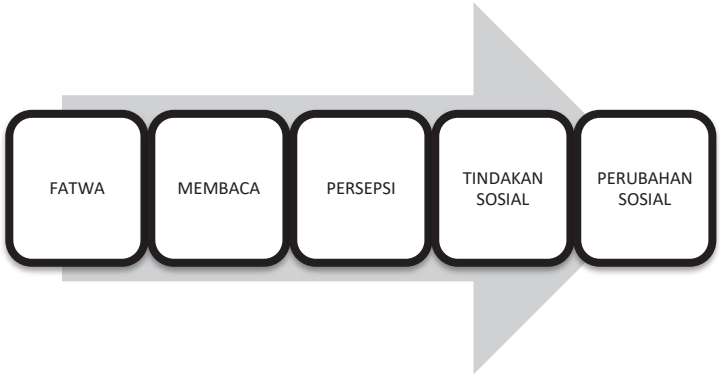
Di dalam penelitiannya, Aji (2020) menemukan bahwa fatwa MUI tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam pendemi Covid-19 lahir merupakan bagian dari langkah proaktif dan antisipatif MUI dalam menanggapi persebaran virus yang telah sampai di Indonesia. Seperti fatwa pada umumnya, fatwa ini bukan berasal dari pertanyaan masyarakat karena dalam pembuatan fatwa sendiri terdapat 3 macam cara, yaitu: responsif, proaktif, dan antisipatif.

Dalam dasil penelitian Imadudin (2020) tersaji alasan penolak fatwa MUI didasari oleh persepsi teologis dan fiqh, seperti a) fatwa MUI melahirkan kekhawatiran yang berlebihan serta memicu kepanikan dan kelemahan iman, b) Ibadah jamaah shalat lima waktu dan shalat jumat adalah ihtiar *bathin* yang justru harus dilakukan demi terkabulnya doa dan harapan, dan c) meyakini status laki-laki yang meninggalkan ibadah shalat jumat tiga kali berturut-turut

maka dihukumi berdosa, dikunci hatinya oleh Allah, bahkan dalam hadis divonis kafir.

D. SIMPULAN

Dalam tinjauan sosiologis, fatwa MUI adalah fakta sosial berwujud teks yang harus dibaca secara utuh dengan teori gunung es baik di permukaan maupun di kedalamannya. Hasil proses membaca adalah persepsi yang kualitasnya dipengaruhi oleh beberapa faktor yaitu perhatian (fokus), kesiapan mental, kebutuhan, sistem nilai, dan tipe kepribadian. Persepsi yang dihasilkan selanjutnya akan melahirkan tindakan sosial dalam dua bentuk: menerima dan menolak fatwa. Yang menjadi kajian berikutnya adalah tindakan sosial yang dipilih p[illegible] nyata bah[illegible] i dengan



Skema di atas merupakan tawaran "temuan" dari artikel ini dengan asumsi dapat dijadikan mitigasi resiko penerbitan suatu fatwa, sehingga dapat dirumuskan langkah-langkah antisipatif atas "tindakan sosial" dan "perubahan sosial" yang mungkin timbul dari penolakan fatwa.

DAFTAR PUSTAKA

Jurnal

Adiana, Meilia. 2011. "Kajian Teori Iceberg Dalam Membaca". *Pengembangan Pendidikan*, Vol. 8, No. 1, hal 287-297, Juni.

Aji, Ahmad Mukri., dan Diana Mutia Habibaty. 2020. "Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 Sebagai Langkah Antisipatif dan Proaktif Persebaran Virus Corona Di Indonesia". *Salam*: Jurnal Sosial dan Budaya Syar-i. Volume 7 Nomor 8.

Boty, Middya. 2015. "Agama dan Perubahan Sosial (Tinjauan Perspektif Sosiologi Agama)". *Istinbath* No.15/Th. XIV/Juni.

Chaq, Moh Dliya'ul. 2020. "Peran Fatwa Mui Dalam Penanggulangan Wabah Covid-19 dan Dampaknya: Studi Fatwa MUI Nomor 23 Tahun 2020". *Tafaqquh* Jurnal penelitian dan kajian keislaman Vol. 8 No. 1 Juni. DOI: https://doi.org/10.52431/tafaqquh.v8i1.298.

Imaduddin, M. Firdaus. 2020. "Studi Persepsi Masyarakat Terhadap Fatwa Mui No. 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Wabah Covid-19". *JISA:* Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama Prodi Sosiologi Agama Fakultas Ilmu Sosial UIN SU Medan. Vol.3, No.2, November.

Irawan, Mohamad Deny. 2018. "Respon Islam terhadap Perubahan Sosial". *Tajdid* Vol. 17, No. 1, Januari – Juni.

Putra, A.,dan Suryadinata, S. 2020. "Menelaah Fenomena Klitih Di Yogyakarta Dalam Persfektif Tindakan Sosial Dan Perubahan Sosial Max Weber". *Asketik*: Jurnal Agama Dan Perubahan Sosial, 4(1), 1-21.

Salam, Samsir. 2015. "Hukum Dan Perubahan Sosial (Kajian Sosiologi Hukum)", *Tahkim*: Jurnal Hukum Dan Syariah Vol 11, No 1.

Saputera, Abdur Rahman Adi. 2020. "Menelisik Dinamika Dan Eksistensi Fatwa Mui Sebagai Upaya Mitigasi Pandemi Covid-19". *Tahkim*: Jurnal Peradaban Dan Hukum Islam. Vol.3 No.2 Oktober.

Syatar, Abdul., Dkk. 2021. Integrating Wasthiyah Paradigm to the Issuance Of Covid-19 Fatwa; Indonesia Case". *Pena Justisia*: Media Komunikasi dan Kajian Hukum. Vol 20 No 1 June.

Buku :

Moleong, Lexy, J.. 1990. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rusda Karya.

Muhajir, Noeng. 2016. *Metodologi Penelitian Kuantitatif*. Yogyakarta: Percetakan Raka Sarasin.

Setiawan, Conny R. 2010. Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakteristik dan Keunggulan. Jakarta: PT Gramedia Widiasarana Indonesia.

Makalah :

Nashirudin, Muh. 2017. "Fatwa Mui Bidang Ibadah Dan Perannya Dalam Kehidupan Berbangsa Dan Bernegara". *Makalah* Dipresentasikan di Islamic Conference on MUI Studies dalam Rangka Milad ke-42 Komisi Fatwa MUI Depok, 26-28 Juli.

Rusyana, Ayi Yunus dkk. 2020. "Fatwa penyelenggaraan ibadah di saat pandemi Covid-19 di Indonesia dan Mesir". *Makalah* pada Digital Library UIN Sunan Gunung Djati. http://digilib.uinsgd.ac.id/id/eprint/30772.

Website :

https://www.republika.co.id/berita/rbuyuj430/survei-835-persen-masyarakat-percaya-mui-berwenang-berikan-fatwa-halal-vaksin-covid19 published Sabtu 14 May 2022 12:49 WIB. Akses 7 Juli 2022.

RESPON HADIS TERHADAP KRITERIA HEWAN KURBAN (STUDI ANALISIS HADIS DALAM FATWA MUI NO. 32 TAHUN 2022 TENTANG HUKUM DAN PANDUAN PELAKSANAAN IBADAH KURBAN SAAT KONDISI WABAH PMK)

Muhammad Farhan Syah Putra
Ma'had Aly Hasyim Asy'ari Tebuireng
9farhansyahputra99@gmail.com

Mujahid Jamalul Falah
Ma'had Aly Hasyim Asy'ari Tebuireng
mujahid.jfi4@gmail.com

Abstrak

Ibadah kurban tahun ini dipandang berbeda dengan tahun-tahun sebelumnya, sebuah problematika muncul dikarenakan adanya ledakan wabah virus PMK (Penyakit Mulut dan Kuku) pada calon hewan kurban. Hal ini marak terjadi di berbagai daerah di Indonesia, khususnya di daerah Jawa Timur. Penyakit ini timbul pada hewan hewan berkuku genap/belah seperti sapi, kambing, dan kerbau, yang ditandai dengan pembentukan lepuh, serta erosi di sekitar mulut, lidah, gusi, dan pada kulit kuku hewan. Sehingga hal ini menyebabkan gejala gejala klinis yang dapat mengganggu keabsahan ibadah kurban. Dan puncaknya, penyakit ini membuat hewan tersebut kurus karena tidak mau makan, lebih lebih sampai pada tahap kematian. Perbedaan pendapat mengenai kadar gejala klinis kecacatan dalam hewan kurban terkadang menjadikan keresahan bagi masyarakat, utamanya bagi peternak dan pembeli hewan kurban. Kriteria hewan yang tidak sah dibuat kurban sebenarnya sudah dijelaskan didalam HR. Imam Nasai: 4376, yang dalam hal ini juga dibuat lan-

dasan MUI dalam menetapkan fatwanya. Penelitian ini secara lebih lanjut berfokus terhadap Hadis-hadis yang dijadikan landasan MUI dalam menetapkan Fatwanya, utamanya HR. Imam Nasai: 4376 tentang kriteria hewan kurban, dan pandangan pandangan ulama' mengenainya. Sehingga hewan yang tidak memenuhi syarat-syarat tersebut tidak sah dijadikan hewan sembelihan kurban. Artikel ini menggunakan metode kualitatif dengan bahan data teks Fatwa MUI No. 32 Tahun 2022 dan pandangan-pandangan ulama mengenai kriteria hewan kurban. Hasil penelitian ini menunjukkan perbedaan pendapat bahwa hewan hewan yang cacat ada yang memperbolehkan untuk berkurban, dan ada juga yang melarangnya secara tegas tanpa melihat ketergantungan kadar gejala penyakitnya.

Kata Kunci : Fatwa MUI, Kurban, Penyakit Mulut dan Kuku (PMK)

Pendahuluan

Secara historis, Indonesia yang notabene merupakan negara berpenduduk besar sudah beberapa kali dibuat was was dengan adanya penyakit PMK (Penyakit Kuku dan Mulut, atau disebut juga *foot and mouth diseanse* (*FMD*). Terhitung sejak awal masuknya penyakit ini ke Indonesia yang disebabkan adanya kebijakan impor sapi dari Belanda. Hal ini terjadi sekitar pada tahun 1887 di daerah Malang, Jawa Timur. Jauh sebelum wabah ini kembali meledak akhir-akhir ini dalam masa ibadah kurban. Wabah PMK ini sempat terhenti di Indonesia pada tahun 1983 dengan program vaksinasi massal pada hewan. Hingga akhirnya pada tahun 1986 Indonesia pernah dinyatakan bebas dari penyakit PMK melalui Surat Keputusan Menteri Pertanian No.260/1986.[1]

Melihat catatan historis tersebut, nampaknya penyakit PMK ini timbul karena kurangnya pengawasan atau penegasan pemerintah mengenai kebijakan impor hewan, lebih lebih hewan untuk kebutuhan kurban. Di lain sisi, memang tidak bisa dipungkiri, negara kita yang majemuk dan memiliki salah satu penduduk terbesar sudah pasti membutuhkan pasokan daging yang banyak, apalagi masyarakat kita yang cenderung konsumen dinilai perlu untuk meningkatkan hal kewaspadaannya. Kebanyakan hewan impor ke Indonesia adalah hasil dari produksi negara-negara luar, seperti Australia, Brazil, Argentina, dll, yang justru itu juga dapat membawa gejala-gejala penyakit klinis pada hewan jika tidak ada pengawasan secara tepat, begitupun juga virus ini dapat menular dengan hewan lain dengan sangat cepat. Untuk itu yang perlu difahami adalah, sesungguhnya kebijakan impor disamping bisa mendongkrak kebutuhan pangan negara, juga dinilai dapat menghancurkan perekonomian

1 Direktorat Kesehatan Hewan (2022), *Kesiagaan Darurat Veteriner Indonesia Seri Penyakit Mulut dan Kuku* (edisi ke-3.1) Jakarta: Direktorat Kesehatan Hewan, Direktorat Jenderal Peternakan dan Kesehatan Hewan, Kementerian Pertanian Republik Indonesia.

bangsa. Pasalnya, peternak peternak sapi lokal akan kalah daya saing jika di bandingkan hewan hasil impor dari negara lain. Apalagi karakteristik masyarakat pribumi yang menjadikan hewan sapi & kambing sebagai rojo koyo, yakni sebagai harta kekayaan simpanan yang sewaktu-waktu dapat dijual ketika sedang membutuhkan untuk keperluan mendesak.

Kebijakan impor hewan ke dalam negeri patut di waspadai secara terus-menerus, hal ini menjadi sebuah keniscayaan karena jika hal tersebut terus berlanjut dan dengan tanpa pengawasan yang ketat, akan menyebabkan ternak ternak di Indonesia terkena dampaknya, baik dampak perekonomian ataupun dampak dari menularnya penyakit, yang pada akhirnya ketika menghadapi situasi musim kurban, hewan hewan yang terkena dampak penyakit akan diklasifikasikan sebagai hewan yang cacat, dan mengurangi keabsahan pada sesembelihan di saat ibadah kurban. Kriteria hewan yang di perbolehkan sebenarnya sudah termaktub dalam HR. Nasai:4376 di antaranya adalah tidak boleh adanya cacat pada calon hewan kurban.

Kemunculan PMK Di Jawa Timur

Kemunculan kembali ledakan virus PMK ini di saat mendekati perayaan idul kurban menjadikan keresahan berbagai khalayak di masyarakat pribumi. Terhitung sejak adanya kasus pertama pada tanggal 28 April 2022 terhadap 402 sapi potong di daerah Gresik Jawa Timur yang terserang penyakit mulut dan kuku. Hal ini dikabarkan bahkan sampai tahap menyebar dengan sangat cepat terhadap 22 desa dari 5 kecamatan di kota tersebut.[2] Selanjutnya, dari kasus pertama ini penyakit PMK menyebar diikuti dari berbagai kabupaten/kota di Jawa Timur, diantaranya kota Sidoarjo, Lamongan, dan Mojokerto.

Melihat kemunculan penyakit ini yang sejak dahulu sudah pernah ada, sewajarnya kita sebagai masyarakat pribumi dapat belajar dari pengalaman yang telah lewat. Penyakit ini menyebar dengan sangat cepat, dan tensi penularannya tidak hanya di ranah dalam negeri, bahkan di luar negeri pun merasakan dampaknya. Penyakit ini di tandai dengan adanya kemunculan lepuh dan erosi pada bagian hidung, mulut, lidah, disela-sela kuku serta puting susu hewan. Sehingga dampaknya setelah kulit melepuh hewan akan sedikit kesulitan bergerak, sulit makan, kaki pincang, hingga kurus dan puncaknya adalah kematian. Daerah daerah bagian wilayah penyakit tersebut termasuk yang sering terkena infeksi adalah pada bagian mulut dan kuku hewan. Tentu, ketika sudah muncul gejala-gejala yang tidak sehat pada hewan kurban, hal inilah

2 Wabah Penyakit Mulut dan Kuku Menyerang 1.247 Ternak di Jawa Timur. Kompas.id. Di akses 17 Juli Jam 18:50

yang disebutkan dengan kecacatan dalam HR. Nasai: 4376.

Penularan penyakit ini dapat menyebar pada segala macam cara, seperti melewati pada makanan, udara, bahkan interaksi langsung dengan sesama hewan. Akan tetapi penyakit ini tidak dapat menular pada manusia, meskipun begitu manusia bisa sebagai objek yang membawa partikel virus penularan PMK dan menular kepada hewan. Untuk mengatasi maraknya penularan penyakit ini dapat dilakukan dengan memberikan vaksinasi menyeluruh terhadap hewan kurban.

Peran Fatwa MUI mengenai Fenomena Wabah PMK

Majelis Ulama' Indonesia merupakan sebuah lembaga perkumpulan para cendekiawan, ilmuwan, kyai, saling bergandengan tangan menjawab problematika yang ada di masyarakat. Hal ini semakin memperjelas posisi MUI sebagai lembaga yang solutif bersama-sama mewujudkan persatuan dan kesatuan umat islam Indonesia. Sejak berdirinya Lembaga ini pada tahun 1975, MUI mengemban amanah besar dengan mengeluarkan fatwanya sebagai jawaban atas problematika yang muncul. Fatwa adalah hasil ijtihad seorang mufti yang ahli dalam bidangnya dengan mempertimbangkan kondisi suatu masyarakat tertentu, untuk itu fatwa bisa dikatakan ijtihad yang dinamis. Sehingga fatwa pada hakikatnya adalah sebuah pilihan bagi masyarakat, agar mereka dapat memilih ijtihad ulama yang ada, dan itu boleh diikuti, boleh juga tidak. Akan tetapi yang perlu digaris bawahi adalah asalkan jika fatwa yang dikeluarkan oleh ulama' itu mengandung kemaslahatan dan berpedoman pada nash syari'ah yang sah, maka menjadi sebuah keniscayaan supaya umat muslim mengikutinya.

Menghadapi fenomena wabah PMK, Majelis Ulama' Indonesia mengeluarkan fatwa tentang hukum berkurban dengan Hewan yang Terkena PMK. Fatwa-fatwa tersebut adalah :

1. **Hukum berkurban dengan hewan yang terkena PMK dirinci (tafshil) sebagai berikut:**
   a. Hewan yang terkena PMK dengan gejala klinis kategori ringan, seperti lepuh ringan pada celah kuku, kondisi lesu, tidak nafsu makan, dan keluar air liur lebih dari biasanya hukumnya sah dijadikan hewan kurban.
   b. Hewan yang terkena PMK dengan gejala klinis kategori berat seperti lepuh pada kuku hingga terlepas dan/atau menyebabkan pincang/tidak bisa berjalan serta menyebabkan sangat kurus hukumnya tidak sah dijadikan hewan kurban.
   c. Hewan yang terkena PMK dengan gejala klinis kategori berat dan sem-

buh dari PMK dalam rentang waktu yang dibolehkan kurban (tanggal 10 sampai dengan 13 Dzulhijjah), maka hewan ternak tersebut sah dijadikan hewan kurban.

d. Hewan yang terkena PMK dengan gejala klinis kategori berat dan sembuh dari PMK setelah lewat rentang waktu yang dibolehkan berkurban (tanggal 10 sampai dengan 13 Dzulhijjah), maka sembelihan hewan tersebut dianggap sedekah bukan hewan kurban.

2. **Pelobangan telinga dengan ear tag atau pemberian cap pada tubuhnya sebagai tanda hewan sudah divaksin atau sebagai identitasnya, tidak menghalangi keabsahan hewan kurban.**

Hadis Hadis Dalam Fatwa MUI No. 32 Tahun 2022

MUI sebagai lembaga khodimul ummah dalam menjawab problematika permasalahan masyarakat sebelum menetapkan fatwanya, terlebih dahulu berpegang dengan nash-nash al-quran maupun hadis dan juga pendapat para ulama mengenainya. Akan tetapi landasan tentang tata cara pelaksanaan ibadah kurban lebih banyak dijelaskan di dalam hadis nabi, ini menjadi sebuah suatu yang wajar. Karena al-quran adalah nash yang mujmal, sedangkan mubayyan-nya adalah hadis hadis rasulullah saw. Diantara hadis-hadis yang menjadi pegangan MUI dalam menetapkan fatwanya adalah: [3]

a. Hadis bahwa rasulullah berkurban dengan dua domba dan menyembelihnya sendiri:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى، أَخْبَرَنَا وَكِيعٌ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: «ضَحَّى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكَبْشَيْنِ أَمْلَحَيْنِ أَقْرَنَيْنِ»، قَالَ: «وَرَأَيْتُهُ يَذْبَحُهُمَا بِيَدِهِ، وَرَأَيْتُهُ وَاضِعًا قَدَمَهُ عَلَى صِفَاحِهِمَا»، قَالَ: «وَسَمَّى وَكَبَّرَ»

Dari Anas berkata : "Nabi Saw. Berkurban dengan dua kambing gemuk dan bertanduk. Saya melihat Nabi menyembelih dengan tangannya sendiri dan saya melihat Nabi meletakkan kedua kakinya diatas pundak kambing tersebut. Anas ra. Berkata : "Nabi membaca basmalah dan bertakbir (*H.R Imam Muslim*)

b. Hadis tentang hukum ibadah kurban

حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ عَيَّاشٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ هُرْمُزَ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ وَجَدَ سَعَةً فَلَمْ

3 Fatwa MUI Nomor 32 Tahun 2022 Tentang Hukumdan Panduan Pelaksanaan Ibadah Kurban Saat Kondisi Wabah Penyakit Mulut dan Kuku, 31 Mei 2022

يُضَحِّ، فَلَا يَقْرَبَنَّ مُصَلَّانَا»

Dari Abu Hurairah berkata: Rasulullah saw. bersabda : Barangsiapa mendapatkan kelapangan tetapi tidak berkurban, maka janganlah dia mendekati tempat shalat kami. (H.R Imam Ahmad)

c. Hadis tentang keutamaan ibadah kurban

حَدَّثَنَا أَبُو عَمْرٍو مُسْلِمُ بْنُ عَمْرِو بْنِ مُسْلِمٍ الحَذَّاءُ الْمَدَنِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ نَافِعٍ الصَّائِغُ أَبُو مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي الْمُثَنَّى، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا عَمِلَ آدَمِيٌّ مِنْ عَمَلٍ يَوْمَ النَّحْرِ أَحَبَّ إِلَى اللهِ مِنْ إِهْرَاقِ الدَّمِ، إِنَّهُ لَيَأْتِي يَوْمَ القِيَامَةِ بِقُرُونِهَا وَأَشْعَارِهَا وَأَظْلاَفِهَا، وَأَنَّ الدَّمَ لَيَقَعُ مِنَ اللهِ بِمَكَانٍ قَبْلَ أَنْ يَقَعَ مِنَ الأَرْضِ، فَطِيبُوا بِهَا نَفْسًا.

Dari 'Aisyah ra. Sesungguhnya Rasulullah saw. bersabda: "Tidak ada amalan manusia yang lebih dicintai allah pada hari Idul Adha, melebihi ibadah kurban. Karena kurbannya itu akan datang pada hari kiamat dengan tanduk, bulu, dan kukunya. Dan darahnya akan menetes di tanah. Untuk itu hendaknya kalian merasa senang karenanya". (*HR. Imam al-Tirmidzi*)

d. Hadis-hadis tentang bolehnya menyimpan daging hewan kurban dan membagikannya melewati waktu hari-hari tasyrik

حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ، عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الأَكْوَعِ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ ضَحَّى مِنْكُمْ فَلاَ يُصْبِحَنَّ بَعْدَ ثَالِثَةٍ وَبَقِيَ فِي بَيْتِهِ مِنْهُ شَيْءٌ» فَلَمَّا كَانَ العَامُ المُقْبِلُ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ نَفْعَلُ كَمَا فَعَلْنَا عَامَ المَاضِي؟ قَالَ: «كُلُوا وَأَطْعِمُوا وَادَّخِرُوا، فَإِنَّ ذَلِكَ العَامَ كَانَ بِالنَّاسِ جَهْدٌ، فَأَرَدْتُ أَنْ تُعِينُوا فِيهَا»

Dari Salamah bin al-Akwa' berkata : Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: "Barangsiapa yang menyembelih hewan kurban, janganlah dia menyisakan sedikitpun dagingnya di dalam rumahnya setelah hari (*tasyriq*) *yang ketiga* (*13 Dzulhijjah*), *"Ketika tiba hari raya kurban tahun berikutnya, mereka* (*para sahabat*) *bertanya; "Wahai rasulullah, apakah kami melakukan sebagaimana tahun lalu?" Beliau menjawab: "*(*Tidak*), *untuk sekarang, silahkan kalian makan, berikan kepada yang lain, dan silahkan menyimpannya. Karena sesungguhnya pada tahun lalu manusia ditimpa kesulitan* (*kelaparan*), *sehingga aku ingin kalian membantu mereka".* (*HR Imam al-Bukhari*)

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى، عَنِ الْجُرَيْرِيِّ، عَنْ أَبِي نَضْرَةَ، عَنْ

أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، ح وحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى، حَدَّثَنَا سَعِيدٌ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَبِي نَضْرَةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَا أَهْلَ الْمَدِينَةِ، لَا تَأْكُلُوا لُحُومَ الْأَضَاحِيِّ فَوْقَ ثَلَاثٍ» - وقَالَ ابْنُ الْمُثَنَّى: ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ -، فَشَكَوْا إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ لَهُمْ عِيَالًا، وَحَشَمًا، وَخَدَمًا، فَقَالَ: «كُلُوا، وَأَطْعِمُوا، وَاحْبِسُوا»، أَوْ «ادَّخِرُوا»

Dari Abu Sa'id al-Khudri ra berkata: Rasulullah saw bersabda: "Wahai penduduk kota madinah, Janganlah kalian makan daging kurban melebihi tiga hari". Mereka mengadu kepada rasulullah saw bahwa mereka memiliki keluarga, sejumlah orang (*kerabat*) *dan pembantu. Kemudian rasulullah saw bersabda: "*(*Kalau begitu*) *silahkan kalian memakannya, memberikannya kepada yang lain, menahannya atau menyimpannya"* (*HR. Imam Muslim*)

e. Hadis-hadis Tentang Waktu Penyembelihan Hewan Kurban:

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلَاةِ فَإِنَّمَا ذَبَحَ لِنَفْسِهِ، وَمَنْ ذَبَحَ بَعْدَ الصَّلَاةِ فَقَدْ تَمَّ نُسُكُهُ، وَأَصَابَ سُنَّةَ الْمُسْلِمِينَ»

Dari Anas ibn Malik ra berkata: Rasulullah bersabda : Barangsiapa yang menyembelih hewan sebelum shalat 'idul adha maka sesungguhnya dia menyembelih untuk dirinya (*tidak dianggap ibadah kurban*)*, dan siapa yang menyambelih setelah sholat "id maka telah sempurna ibadah kurbannya dan telah menunaikan sunnah kaum muslimin'.* (*HR. Imam al-Bukhari*)

أَخْبَرَنَا أَبُو حَامِدِ بْنُ عَلِيٍّ الرَّازِيُّ الْحَافِظُ , أنا زَاهِرُ بْنُ أَحْمَدَ , ثنا أَبُو بَكْرِ بْنُ زِيَادٍ النَّيْسَابُورِيُّ , ثنا أَبُو الْأَزْهَرِ , ثنا أَبُو الْمُغِيرَةِ , ثنا سَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ , حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ بْنُ مُوسَى , عَنْ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ , عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ , قَالَ: « كُلُّ مِنًى مَنْحَرٌ , وَكُلُّ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ ذَبْحٌ »

Dari Jubair bin Muth'im dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda:"Semua Mina adalah tempat menyembelih (*hadyu*) *dan semua hari tasyrik adlah waktu untuk menyembelih."*(*HR. al-Baihaqi*)

f. Hadis Tentang Umur Hewan Kurban:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ، حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ، حَدَّثَنَا أَبُو الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَذْبَحُوا إِلَّا مُسِنَّةً، إِلَّا أَنْ يَعْسُرَ عَلَيْكُمْ، فَتَذْبَحُوا جَذَعَةً

مِنَ الضَّأْنِ»

Dari Jabir ra, berkata; Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: 'Janganlah kalian menyembelih kecuali musinnah, kecuali jika terasa sulit bagi kalian, maka sembelihlah jadz'ah dari domba."(*HR. Imam Muslim*)

g. Hadis-Hadis Tentang Hewan Cacat Yang Tidak Sah Dijadikan Kurban

أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مَسْعُودٍ قَالَ: حَدَّثَنَا خَالِدٌ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، مَوْلَى بَنِي أَسَدٍ، عَنْ أَبِي الضَّحَّاكِ عُبَيْدِ بْنِ فَيْرُوزَ مَوْلَى بَنِي شَيْبَانَ قَالَ: قُلْتُ لِلْبَرَاءِ حَدِّثْنِي عَمَّا نَهَى عَنْهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْأَضَاحِيِّ، قَالَ: قَامَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيَدِي أَقْصَرُ مِنْ يَدِهِ، فَقَالَ: « أَرْبَعٌ لَا يَجُزْنَ الْعَوْرَاءُ: الْبَيِّنُ عَوَرُهَا، وَالْمَرِيضَةُ الْبَيِّنُ مَرَضُهَا، وَالْعَرْجَاءُ الْبَيِّنُ ظَلْعُهَا، وَالْكَسِيرَةُ الَّتِي لَا تُنْقِي »، قُلْتُ: إِنِّي أَكْرَهُ أَنْ يَكُونَ فِي الْقَرْنِ نَقْصٌ، وَأَنْ يَكُونَ فِي السِّنِّ نَقْصٌ، قَالَ: «مَا كَرِهْتَهُ فَدَعْهُ، وَلَا تُحَرِّمْهُ عَلَى أَحَدٍ»

Dari Ubaid bin Fairuz. Aku berkata kepada al-Bara' bin 'Azib: ceritakanlah kepadaku mengenai apa yang dilarang Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam dari hewan kurban! Al-Bara' berkata: Rasullah shallallahu 'alaihi-wa sallam berdiri, dan tanganku lebih pendek daripada tangannya, kemudian beliau bersabda, "Empat sifat yang tidak mencukupi untuk berkurban, yaitu; buta sebelah matanya yang jelas kebutaannya; sakit yang jelas sakitnya; pincang yang jelas pincangnya; dan yang tidak memiliki sum-sum (kiris kering)." Al-Bara' berkata, "Aku tidak menyukai (hewan kurban) yang pada tanduknya terdapat kekurangan dan pada giginya terdapat kekurangan." Rasullah bersabda,"Apa yang tidak engkau sukai, maka tinggalkanlah dan janganlah engkau mengharamkannya atas seseorang." (*HR. Imam al-Nasa'i*)

حَدَّثَنَا الحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الحُلْوَانِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ قَالَ: أَخْبَرَنَا شَرِيكُ بْنُ عَبْدِ اللهِ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ شُرَيْحِ بْنِ النُّعْمَانِ الصَّائِدِيِّ وَهُوَ الهَمْدَانِيُّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ: «أَمَرَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَسْتَشْرِفَ العَيْنَ وَالأُذُنَ، وَأَنْ لَا نُضَحِّيَ بِمُقَابَلَةٍ، وَلَا مُدَابَرَةٍ، وَلَا شَرْقَاءَ، وَلَا خَرْقَاءَ» حَدَّثَنَا الحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ قَالَ: حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللهِ بْنُ مُوسَى قَالَ: أَخْبَرَنَا إِسْرَائِيلُ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ شُرَيْحِ بْنِ النُّعْمَانِ، عَنْ عَلِيٍّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ [ص:٨٧] مِثْلَهُ وَزَادَ، قَالَ: المُقَابَلَةُ: مَا قُطِعَ طَرَفُ أُذُنِهَا، وَالمُدَابَرَةُ: مَا قُطِعَ مِنْ جَانِبِ الأُذُنِ، وَالشَّرْقَاءُ: المَشْقُوقَةُ، وَالخَرْقَاءُ: المَثْقُوبَةُ.: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ: « وَشُرَيْحُ بْنُ النُّعْمَانِ الصَّائِدِيُّ هُوَ كُوفِيٌّ مِنْ أَصْحَابِ عَلِيٍّ، وَشُرَيْحُ بْنُ هَانِئٍ كُوفِيٌّ، وَلِوَالِدِهِ صُحْبَةٌ مِنْ

أَصْحَابِ عَلِيٍّ، وَشُرَيْحُ بْنُ الحَارِثِ الكِنْدِيُّ أَبُو أُمَيَّةَ القَاضِي، قَدْ رَوَى عَنْ عَلِيٍّ، وَكُلُّهُمْ مِنْ أَصْحَابِ عَلِيٍّ. قَوْلُهُ: «أَنْ نَسْتَشْرِفَ»، أَيْ أَنْ نَنْظُرَ صَحِيحًا.

"Telah menceritakan kepada kami (*Al hasan bin Ali Al Huwaini*) *bekata, telah menceritakan kepada kami* (*Yazid bin Harun*) *berkata, telah mengabarkan kepada kami* (*Syarik bin Abdullah*) *dari* (*Abu Ishaq*) *dari* (*Syuraih bin An Nu'man Ash Sha'idi dan dia adalah orang Hamdan*) *dari* (*Ali bin Abu Thalib*) *ia berkata, "Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam memerintahkan kami untuk memerhatikan baiknya mata dan telinga* (*hewan kurban*). *Beliau juga melarang kami untuk berkurban dengan hewan yang cacat telinngan bagian depannya, dan tidak pula cacat tulang bagian belakangnya, tidak yang terbelah daun telinganya dan tidak pula terdapat lubang bundar pada daun telinganya." Telah menceritakan kepada kami* (*Al Hasan bin Ali*) *berkata, telah menceritakan kepada kami* (*Ubaidullah bin Musa*) *berkata, telah mengabarkan kepada kami* (*Israil*) *dari* (*Abu Ishaq*) *dari* (*Syuraih bin Nu'man*) *dari* (*Ali*) *dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, seperti hadis tersebut. ia menambahkan, Ali berkata; "Muqobalah adalah hewan yang terpotong pad sisi ujungnya, Mudabrah adalah hewan yang terpotong pada sisi telinganya, Syarqa' hewan yang telinnganya terbelah; Kharqa hewan yang telinganya berlubang." Abu Ishaqq berkata, "hadis ini derajatnya hasan shohih. Dan Syuraih bin An Nu'man Ash Sha'idi berasal dari Kufah, dan termasuk dari sahabat Ali. Syuraih bin Hani juga berasal dari Kufah. bapaknya termasuk sahabat Ali. Syuraih Ibnul harits Al Kindi Abu Umayyah AL Qadhi telah meriwayatkan dari Ali, mereka semua masih sahabat Ali yang hiduo dalam satu masa. Perkataan Ali 'mempertahankan baiknya' maksudnya adalah memperhatikan kesehatan hewan kurban."* (*HR. Imam al-TIrmidzi*).

Dari beberapa hadis yang dijadikan landasan MUI dalam menetapkan fatwanya tentang wabah PMK, terhitung ada sekitar 10 hadis pegangan, meliputi keutamaan berkurban, waktu menyembelih kurban, hingga kriteria hewan kurban. Di lain sisi Mashodir al-Ahkam MUI tetap berpegang juga pada nash al-quran kemudian dengan tetap diikuti menggunakan kaidah fiqih yang ada. Diantaranya adalah kaidah *Dar ul mafasid muqaddamun 'ala jalbil masholih*, dan kaidah *adh-Dhoror Yuzalu.* Melihat beberapa hadis yang telah di sebutkan, disini penulis akan berfokus pada hadis tentang kriteria hewan yang layak di gunakan untuk berkurban. Hadis ini disebutkan dalam riwayat Nasai nomor 4376.

Pembahasan Hadis

أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مَسْعُودٍ قَالَ: حَدَّثَنَا خَالِدٌ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ سُلَيْمَانَ

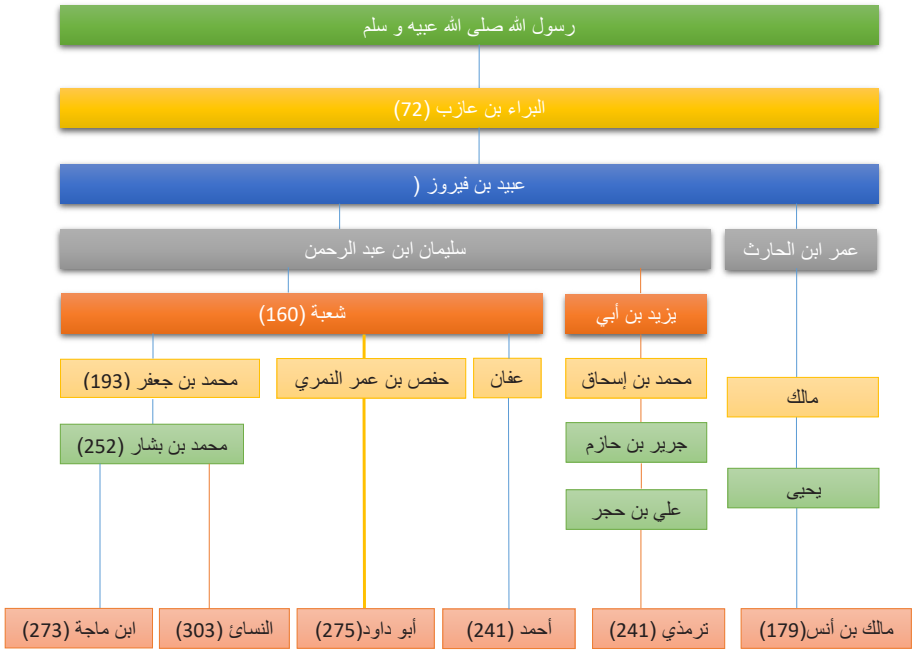
بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، مَوْلَى بَنِي أَسَدٍ، عَنْ أَبِي الضَّحَّاكِ عُبَيْدِ بْنِ فَيْرُوزَ مَوْلَى بَنِي شَيْبَانَ قَالَ: قُلْتُ لِلْبَرَاءِ حَدِّثْنِي عَمَّا نَهَى عَنْهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْأَضَاحِيِّ، قَالَ: قَامَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيَدِي أَقْصَرُ مِنْ يَدِهِ، فَقَالَ: «أَرْبَعٌ لَا يَجُزْنَ الْعَوْرَاءُ: الْبَيِّنُ عَوَرُهَا، وَالْمَرِيضَةُ الْبَيِّنُ مَرَضُهَا، وَالْعَرْجَاءُ الْبَيِّنُ ظَلْعُهَا، وَالْكَسِيرَةُ الَّتِي لَا تُنْقِي»، قُلْتُ: إِنِّي أَكْرَهُ أَنْ يَكُونَ فِي الْقَرْنِ نَقْصٌ، وَأَنْ يَكُونَ فِي السِّنِّ نَقْصٌ، قَالَ: «مَا كَرِهْتَهُ فَدَعْهُ، وَلَا تُحَرِّمْهُ عَلَى أَحَدٍ»[4]

Telah mengabarkan kepada kami Isma'il bin Mas'ud, ia berkata, telah menceritakan kepada kami Khalid dari Syu'bah dari Sulaiman bin Abdurrahman budak Bani Asad dari Abu Adh Dhuha 'Ubaid bin Fairuz budak Bani Syaiban, ia berkata, saya berkata kepada Al Barra', ceritakan kepadaku mengenai apa yang dilarang rasulullah saw dari hewan kurban! Ia berkata, Rasulullah saw berdiri dan tanganku lebih pendek daripada tangannya, kemudian beliau bersabda, "Empat sifat yang tidak mencukupi, yaitu: buta sebelah matanya yang jelas kebutaannya, sakit yang jelas sakitnya, pincang yang jelas pincangnya, dan pecah kakinya yang tidak memiliki sumsum." Saya katakan; saya tidak suka pada tanduknya terdapat kekurangan, dan pada giginya terdapat kekurangan. Ia berkata, apa yang tidak engkau sukai maka tinggalkanlah dan jangan engkau haramkan atas seseorang.

a. Takhrij

No.	Muallif	Kitab	No. Hadis
1	Imam Al-Nasa'i	Sunan Al-Nasa'i	3227
2	Abi Dawud	Sunan Abi Dawud	2802
3	Tirmidzi	Sunan Tirmidzi	1497
4	Ibnu Majah	Sunan Ibn Majah	3144
5	Muwattho' Malik	Muwattho'	1387
6	Ahmad Ibn Hanbal	Musnad Ahmad	18510

4 Abu 'abd a-Rahman Ahmad ibn Syu'aib ibn 'Ali al-Khurasini an-Nasai, *Sunan Nasai*, [Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah] Cet-7, 1442H/2021M, hlm 710



b. **Syarah Hadis**

Munculnya hadis diatas bermula dari pertanyaan seorang sahabat terkait klasifikasi hewan yang sah dijadikan hewan kurban. Kemudian Rasulullah menjawab bahwa ada 4 aib (cacat) pada hewan kurban yang menyebabkan ketidaksahannya untuk dijadikan hewan kurban.[5] Hadis diatas menjelaskan bahwasannya Rasulullah memberikan syarat-syarat terhadap hewan kurban yang layak digunakan untuk prosesi ibadah kurban. Secara umum, Rasulullah mensyaratkan kesehatan fisik hewan yang akan digunakan untuk berkurban, bahwa hewan qurban tersebut harus bersih dari cacat-cacat fisik sebagaimana dijelaskan hadis diatas, yaitu tidak boleh buta baik satu atau kedua matanya, tidak boleh sakit, tidak boleh pincang kakinya dan tubuh hewan qurban tidak boleh kurus kering dan tidak berlemak.

Ibnu Ruslan menjelaskan dalam kitabnya Syarhu Sunan Abi dawud, beliau menjelaskan empat aib (cacat) yang ada pada hewan kurban yang meyebabkan ketidakbolehannya dijadikan hewan kurban. Pertama, kebutaan yang jelas butanya maksudnya adalah mata dari hewan kurban itu tidak berfungsi sama sekali atau tidak ada matanya, maka hewan tersebut tidak boleh dija-

5 Abu Muhammad Abdullah bin Abdirrahman bin al-Fadl bin Bahrom bin Abdussomad al-Darimi al-Tamiɨmi al-Samarakondi, *Sunan al-Darimi,* (Arab Saudi: Dar al-Mughni li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1412 H), Vol. 2, Hal. 1241

dikan hewan kurban karena mengurangi daging hewan kurban. Kedua, sakit yang jelas sakitnya maksudnya adalah sakit yang dialami hewan kurban mempengaruhi keadaan fisiknya sehingga mengakibatkan kekurusan, rusaknya daging dan berkurangnya daging. Ketiga, pincang yang jelas picangnya maksudnya adalah pincang yang menyebabkan hewan tersebut tidak dapat berlari atau berjalan dengan cepat sehingga ketika berlari menuju padang rumput dengan domba maka dia akan tertinggal. Keempat, ysng tidak memiliki sumsum (kurus kering) maksudnya adalah hewan tersebut tidak memiliki sumsum di dalam tulangnya sehingga mengakibatkan tubuhnya kurus kering. Hal itu dianggap aib (cacat) karena ketiadaan daging pada hewan tersebut.[6]

Syekh Al Khitobi juga menjelaskan dalam kitabnya Ma'alim As Sunan beliau mengatakan bahwa hadis ini juga menunjukann bahwa aib (cacat) ringan yang ada pada hewan kurban itu tergolong aib yang dimaafkan (ma'fu 'anhu). Hal itu berdasarkan teks hadis yang mengatakan bahwa buta itu jelas (بين عورها) , sakit itu jelas (بين مرضها) , pincang itu jelas (بين ظلعها) , maka hewan yang sedikit atau ringan aibnya tergolong hewan yang tidak jelas aibnya (cacat) maka hewan kurban yang tidak jelas aibnya termasuk hewan kurban yang dimaafkan (ma'fu 'anhu).[7]

Dalam riwayat lain Rasulullah juga memerintahkan untuk memperhatikan hewan qurbannya terutama paada bagian mata dan telinga. Kemudian Rasulullah melarang umatnya untuk berqurban dengan hewan yang cacat telinga bagian depannya dan bagian belakangnya, serta hewan qurban yang terbelah daun telinganya dan terdapat lubang bundar pada daun telinganya.

Berdasarkan hadis diatas para ulama merumuskan sebuah kaidah umum (dhobit) dalam menentukan kecacatan yang menyebabkan hewan kurban tidak mencukupi untuk dijadikan hewan kurban. Syekh Ibrahim Al-Bajuri merumuskan :

'Kriteria yang menghimpun seluruh (*aib yang menyebabkan tidak mencukupinya hewan untuk dijadikan kurban*) *adalah segala aib yang dapat mengurangi daging atau bagian tubuh yang yang lainnya yang biasa dikonsumsi.*'[8]

c. Aktualisasi Hadis

Berkurban merupakan salah satu ibadah yang disunnahkan oleh agama bahkan kategori sunnah berkurban ini masuk kedalam sunnah yang dikukuh-

6 Shihabuddin Abu al-Abbas Ahmad bin Husain bin Ali bin Ruslan al-Maqdisi al-Romli al-Syafi'i, *Syarhu Sunan Abi Dawud*, (Fayoum: Dar al-Falah li al-Bahs al-Ilmi wa Tahqiq al-Turost, 1437 H)

7 Abu Sulaiman Hamd bin Muhammad bin Ibrohim bin al-Khiithob, *Ma'alim As Sunan*, (Aleppo: al-Mathba'ah al-Ilmiyah, 1351 H), Vol. 2, Hal. 230.

8 Burhanuddin Ibrahim bin Muhammad bin Ahmad al-Bajuri, *Hasyiyah al-Bajuri*

kan atau muakkad. Kesunahan ini berlaku bagi mereka yang mampu membeli hewan qurban. Indonesia merupakan negara dengan jumlah penduduk muslim terbesar di dunia. Berdasarkan laporan The Royal Islamic Strategic Studies Centre (RISSC) atau MABDA bertajuk The Muslim 500 edisi 2022, ada 231,06 juta penduduk Indonesia yang beragama Islam.[9] Dengan banyaknya jumlah penduduk yang beragama islam, maka berpotensi besar akan banyaknya penduduk yang melakukan ibadah kurban. Hal ini tentu saja menjadi momen membahagiakan bagi setiap peternak di Indonesia.

Namun, menjelang idhul adha wabah penyakit PMK (penyakit mulut dan kuku) masuk ke Indonesia. Berdasarkan update dari siagapmk.id terdapat 22 provisi dengan 259 kabupaten yang terkena wabah penyakit PMK (penyakit mulut dan kuku).[10] Apalagi wabah ini masuk menjelang idhul adha tentu hal ini membuat khawatir para peternak terutama ternak sapi, kerbau dan kambing. Penyakit PMK berpengaruh pada kesehatan fisik hewan ternak, hal itu ditandai dengan lepuh pada kaki(pada tumit, celah kuku dan sepanjang coronary bands kuku atau batas kuku dengan kulit), lepuh/luka berdarah pada daerah mulut (termasuk lidah, gusi, pipi bagian dalam dan bibir), mengeluarkan air liur berlebihan (hipersalivasi), demam tinggi (mencapai 39 derajat) dan tidak mau makan. Gejala-gejala ini menunjukan adanya kecacatan fisik pada diri hewan ternak.[11]

Berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh imam nasai bahwa rasulullah saw menetapkan syarat-syarat agar hewan kurban maasuk dalam kategori hewan yang sah digunakan untuk berkurban. Dalam hadis tersebut rasulullah bersabda :

"Empat sifat yang tidak mencukupi untuk berkurban, yaitu: buta sebelah matany yang jelas kebutaannya, sakit yang jelas sakitnya, pincang yang jelas pincangnya dan yang tidak memiliki sumsum (*kurus kering*)."

Hadis diatas secara umum menjelaskan bahwa hewan kurban yang terkena cacat fisik tidak diperbolehkan untuk berkurban. Ibnu ruslan dalam kitabnya, matan zubad mengatakan bahwa tidak diperbolehkan hewan yang sangat kurus, sakit, pincang, cacat bagian tubuhnya seperti sebagian telinga atau ekornya, sebagaimana buta sebelah matanya, buta keduanya atau terputus pantatnya.

Maka berdasarkan hadis diatas hewan kurban yang terjangkit penyakit mulut dan kuku (PMK) termasuk kedalam kategori hewan kurban yang ter-

9 https://travel.okezone.com/read/2022/04/12/408/2577912/10-negara-dengan-penduduk-muslim-terbanyak-di-dunia-indonesia-juaranya/;diakses 19 Juli 2022 Pukul 10:58 WIB

10 https://siagapmk.crisis-center.id//;diakses 19 Juli 2022 Pukul 11:04 WIB

11 https://distanpangan.baliprov.go.id/penyakit-mulut-dan-kuku-pmk//;diakses 19 Juli 2022 Pukul 11:05 WIB

kena aib (cacat) walaupun gejala-gejala yang ada pada hewan yang terkena penyakit PMK tidak ditemukan pada teks hadis, tetapi gejala-gejala itu diqiyaskan kepada aib-aib yang tertulis pada teks hadis dikarenaka ada kesamaan pada illat pada kedua masalah itu yaitu berkurangnya daging

Berdasarkan Fatwa MUI No. 32 Tahun 2022 Tentang Hukum dan Panduan Pelaksanaan Ibadah Kurban Saat Kondisi Wabah PMK tidak semua hewan yang terjangkit penyakit mulut dan kuku (PMK) tidak bisa dijadikan hewan kurban karena terdapat pengkategorian hewan yang terjangkit penyakit mulut dan kuku (PMK). Penyakit mulut dan kuku dibagi menjadi dua kategori, kategori ringan dan berat. Berdasarkan ini maka dewan fatwa MUI menetapkan bahwa hewan yang masuk kedalam kategori ringan masih dapat dijadikan hewan kurban sedangkan yang masuk kategori berat maka hewan tersebut tidak bisa dijadikan hewan kurban.

Kriteria Hewan Kurban dalam pandangan Fiqih

Diantara kriteria hewan dalam pandangan fiqih yang absah digunakan untuk berkurban ialah, seperti yang telah dijelaskan di dalam kitab *Hasyiyah al-Qalyubi wa 'Umairah* :

(وشرطها) أي الأضحية لتجزئ (سلامة من عيب ينقص لحما, فلا تجزئ عجفاء) أي ذاهبة المخ من شدة هزالها و المخ دهن العظام (ومجنونة) و هي التي تستدير في المرعى ولا ترعى إلا قليلا فتهزل (ومقطوعة بعض أذن) و إن كان يسيرا, وهو كما قال الإمام: ما لا يلوح النقص به من بعد. و فيه وجه أنه لا يضر (و ذات عرج و عور و مرض و جرب بين) في الأربعة (ولا يضر يسيرها), لأنه لا يؤثر في اللحم (ولا فقد قرون) لانتفاء نقص اللحم, (وكذا شق أذن و خرقها و ثقبها) لا يضر (في الأصح) إذ لا نقص فيها.[12]

Syarat hewan kurban agar cukup kriteria : bebas dari cacat yang mengurangi daging, maka tidak sah : 1 hewan kurus yang hilang sumsumnya karena sangat kurus, sumsum adalah lemak/minyak dalam tulang. 2. Hewan gila yaitu hewan yang berputar-putar dipadang gembala dan tidak mau merumput kecuali hanya sedikit, sehingga kurus. 3. Hewan yang pincang, buta sebelah, **sakit** *kudis yang nyata pada ke-empatnya. Dan tidak apa-apa jika sedikit, karena tak pengaruh dalam dagingnya. Dan* (*tidak masalah*) *hewan yang tidak punya tanduk, karena tidak berkurang dagingnya. Begitu juga hewan yang terbelah, robek, atau berlubang telinganya, tidak berpengaruh dan tidak masalah menurut qoul ashoh. Karena tidak* (*dianggap*) *"kurang" dalam hal ini.*

Kemudian terdapat pendapat lain yang berbeda, seperti apa yang telah

12 Syihabuddin Abu al-'Abbas Ahmad bin Ahmad bin Salamah al-Qalyubi al-Mishri, *Hasyiyah al-Qulyubi*

termaktub didalam kitab *Busyra al-Karim Bisyarhi Masail at-Ta'lim* :

(و) شرطها أيضا : حيث لم يلتزمها ناقصة فقد عيب ينقص لحما حالا, كقطع فلقة كبيرة مطلقا, أو صغيرة من نحو أذن كما يأتي. أو مآلا ك (أن لا تكون جرباء وإن قل) الجرب أو رجي زواله, لأنه يفسد اللحم والودك و ينقص القيمة.[13]

Diantara syarat kurban juga, kecuali memang berkomitmen untuk berkurban dengan yang tidak sempurna adalah tidak adanya aib yang dapat mengurangi daging seketika itu juga, seperti terpotongnya bagian tubuh yang cukup besar secara mutlak, atau terpotongnya bagian tubuh kecil seperti (*terpotongnya*) *telinga, sebagaimana akan dijelaskan nanti. Serta* (*tidak adanya aib yang dapat mengurangi daging*) *dikemudian hari, maka hewan ternak tidak boleh terkena kudis, meskipun sedikit atau pun ada harapan sembuh, karena kudis bisa merusak daging lemak, dan juga mengurangi harga.*

Melihat dua 'ibarot di atas, pendapat pertama bertendensi bahwa hewan kurban yang terkena sakit, yakni gejalanya sedikit ringan maka tidak apa apa digunakan berkurban, dengan catatan sakitnya tidak sampai berpengaruh pada daging kurban. Hal ini berbeda dengan pendapat kedua, yang bertendensi bahwa hewan ternak tidak boleh sakit, seperti kudis, meskipun itu sedikit atau ada harapan adanya kesembuhan. Karena pendapat kedua meyakini bahwa kudis bisa merusak daging dan mengurangi nilai harga.

Kesimpulan

Wabah PMK yang akhir-akhir ini melanda sebagian wilayah di Indonesia, utamanya Jawa Timur membuat masyarakat resah dengan kondisi ini. Lebih lebih karena di hadapkan dengan Hari Raya Ibadah Kurban. Hewan kurban banyak yang terkena dampak dari fenomena tersebut, mulai dari lemas, hingga dalam tahap kematian. Majelis Ulama' Indonesia sebagai lembaga fatwa di Indonesia hadir sebagai jawaban solutif bagi problematika yang ada di masyarakat. Dengan terbitnya fatwa tentang hukum dan panduan ibadah kurban saat kondisi wabah PMK, MUI tetap berpegangan dengan Mashadir al-Ahkam yakni al-Quran, Hadis, dan kaidah fiqh. Khususnya hadis-hadis tentang Udhiyyah, dimana posisinya (hadis) adalah sebagai penjelas nash kitab yang masih bersifat global. Kesimpulan kriteria hewan yang boleh untuk berkurban yang dalam hal ini difatwakan MUI disaat ledakan wabah PMK adalah dengan adanya pemerincian terhadap hewan yang terdampak PMK, hal ini sesuai den-

13 Sa'id Bin Muhammad Ba'ali al-Hadhrami, *Busyra al-Karim Bisyarhi Masail at-Ta'lim*, [Kairo, Dar Ibn al-Jauzi], Cet ke-1, 1437H/2016M], hlm 489-490

gan melihat kadar kecacatan yang ada pada hewan kurban. Pendapat pertama memperbolehkan dengan syarat ketika hewan itu sakit, tidak sampai berpengaruh pada hewan kurban. Sedangkan pendapat kedua berpendapat bahwa sekalipun sakit itu ringan, maka tetap tidak boleh digunakan untuk berkurban. Kedua pendapat tersebut, diantaranya adalah dengan berlandaskan dalam HR. Imam Nasai :4376. tentang klasifikasi hewan cacat yang tidak sah dijadikan kurban.

Daftar Pustaka

Direktorat Kesehatan Hewan (2022), *Kesiagaan Darurat Veteriner Indonesia Seri Penyakit Mulut dan Kuku* (edisi ke-3.1) Jakarta: Direktorat Kesehatan Hewan, Direktorat Jenderal Peternakan dan Kesehatan Hewan, Kementerian Pertanian Republik Indonesia.

Wabah Penyakit Mulut dan Kuku Menyerang 1.247 Ternak di Jawa Timur. Kompas.id. Di akses 17 Juli Jam 18:50

Fatwa MUI Nomor 32 Tahun 2022 Tentang Hukumdan Panduan Pelaksanaan Ibadah Kurban Saat Kondisi Wabah Penyakit Mulut dan Kuku, 31 Mei 2022

Abu 'abd a-Rahman Ahmad ibn Syu'aib ibn 'Ali al-Khurasini an-Nasai, *Sunan Nasai*, [Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah] Cet-7, 1442H/2021M, hlm 710

Abu Muhammad Abdullah bin Abdirrahman bin al-Fadl bin Bahrom bin Abdussomad al-Darimi al-Tamimi al-Samarakondi, *Sunan al-Darimi,* (Arab Saudi: Dar al-Mughni li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1412 H), Vol. 2, Hal. 1241

Shihabuddin Abu al-Abbas Ahmad bin Husain bin Ali bin Ruslan al-Maqdisi al-Romli al-Syafi'i, *Syarhu Sunan Abi Dawud*, (Fayoum: Dar al-Falah li al-Bahs al-Ilmi wa Tahqiq al-Turost, 1437 H)

Syihabuddin Abu al-'Abbas Ahmad bin Ahmad bin Salamah al-Qalyubi al-Mishri, *Hasyiyah al-Qulyubi*

Burhanuddin Ibrahim bin Muhammad bin Ahmad al-Bajuri, Hasyiyah al-Bajuri

Abu Sulaiman Hamd bin Muhammad bin Ibrohim bin al-Khiithob, *Ma'alim As Sunan*, (Aleppo: al-Mathba'ah al-Ilmiyah, 1351 H), Vol. 2, Hal. 230.

https://travel.okezone.com/read/2022/04/12/408/2577912/10-negara-dengan-penduduk-muslim-terbanyak-di-dunia-indonesia-juaranya/;diakses 19 Juli 2022 Pukul 10:58 WIB

https://siagapmk.crisis-center.id//;diakses 19 Juli 2022 Pukul 11:04 WIB

https://distanpangan.baliprov.go.id/penyakit-mulut-dan-kuku-pmk//;diakses 19 Juli 2022 Pukul 11:05 WIB

Sa'id Bin Muhammad Ba'ali al-Hadhrami, *Busyra al-Karim Bisyarhi Masail at-Ta'lim*, [Kairo, Dar Ibn al-Jauzi], Cet ke-1, 1437H/2016M], hlm 489-490

التحليل الفقهي والأصولي في فتوى كتابة المصاحف وطبعها بغير الخط العربي

عفة الأمنية إسماعيل

ملخص البحث

إن الهدف من كتابة هذا البحث دراسة الفتوى الصادرة من مجلس العلماء الإندونيسي في كتابة المصاحف وطبعها بغير الخط العربي. وذلك باستخدام النظرة الفقهية من خلال مطالعة هذه الفتوى بآراء الفقهاء المذكورة في كتب الفقه القديمة والمعاصرة، واستخدام النظرة الأصولية لمعرفة مدى توافق الفتوى بالمنهج المقرر لدى هذا المجلس الموقر وتوافقه بالقواعد والقضايا الأصولية. وبعد دراسة هذه الفتوى توصلت إلى بعض النتائج منها: إن هذه المسألة راجعة إلى الخلاف السابق بين الفقهاء في حكم كتابة المصحف القرآني بغير الخط العربي، فمنهم من قال بالجواز ومنهم من منعها. وسار بهذا الخلاف العلماء المعاصرون الذين اختلفوا في هذه المسألة إلى ثلاثة أقوال بين من أجازها ومنعها وأجازها بشروك معينة. كما رجعت هذه الفتوى إلى احتلاف الأصوليين في رسم القرآن هل هو توقيفي أم توفيقي ؟ واتجه الأصليون إلى ثلاث اتجاهات، أولها اتجاه البقاء على الحكم العام بين التجويز بشروطه وقيوده وبين الحظر واتجاه القول بالتجويز على إطلاقه، والاتجاه العام لكثير من

المجامع الفقهية المعاصرة، ومفاده حظر كتابة القرآن بغير العربية على إطلاقه إلا أن الإفتاء بالجواز في هذا المسألة تيسير للعباد من أصحاب الأعذار المشروعة بشروطه المعتبرة.

الكلمات المفتاحية: **كتابة المصاحف وطبعها بغير الخط العربي، مجلس العلماء الإندونيسي، فتوى مجلس العلماء الإندونيسي**

خلفية البحث

إن قضية كتابة المصحف القرآني بغير الأحرف والخطوط العربية لمن المسائل المثارة في دول العجم، مثل تركيا وبلاد فارس وغيرهما، ومنها في إندونيسيا على سبيل التخصيص بالذكر، وكذا ما جاورته من دول جنوب شرق آسيا، كما قد أثيرت هذه المسألة الفقهية أيضا في بلاد أوربا وأمريكا. أما الشعب الإندونيسي، فلأنه منقسم على سبيل التعميم إلى قسمين: أولهما أصحاب الخلفية الدينية الراسخة وهم طلبة العلوم الشرعية وأسرهم (المعروف في الدراسات الإجتماعية بالـ – سانتري،)، وعرف الشطر الآخر من هذا الشعب بالـ – الآبانجان، أو القوم الأحمر) وهم الذين لا حظ لهم من التعليم الديني بشكل كاف، أو كانوا بعيدين نسبيا عن الدين والتدين، رغم انتساب الأكثرية منهم إلى هذا الدين الحنيف في الأوراق الرسمية.[1]

فلذلك لا مقدورة لهذا الشطر الثاني من الشعب الإندونيسي على قراءة الخطوط القرآنية العربية فضلا عن فهمها بلغة القرآن، ثم ظهرت الحاجة عندهم لتوفير سبل الوصول إلى القرآن أمام ظاهرة العودة إلى الدين، وذلك بعد الانكسار الاشتراكي في الستينات والسبعينات، والانحسار العلماني في التسعينات من القرن المنصرم.

فجاء الطلب إلى مجلس العلماء الإندونيسي للنظر في هذه المسألة. وبعد أن تم عقد اجتماعين متتاليين، توصلت اللجنة إلى نتائح، وتقرر بالتالي إصدار الفتوى بشأن هذه المسألة في يوم الأربعاء، ٢٢ يونيو ٧٧٩١، وهي كما يلي:

أولا: أنه اختلف العلماء في حكم كتابة القرآن الكريم بغير الخط العربي بين

---

1 ينظر: كتاب المستشرق الهولندي عن تصنيف اتجاهات التدين في مجتمع بلاد جاوا (الجزيرة الرئيسية في إندونيسيا قبل الاستقلال)
Cliffort Geertz, *Agama Jawa* (*Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*), Yogyakarta: Komunitas Bambu, Juli 2013

التحريم والجواز.

ثانيا: يجب أن يقرأ القرآن الكريم قراءة عربية فصيحة ومجودة بقطع النظر عن الخط الذي يكتب به القرآن.

ثالثا: كتابة القرآن الكريم بغير الخط العربي قد يفتح بابا على مصراعيه أمام تعلم القرآن بشكل غير مباشر، كما يحتمل أن يكون طريقا فسيحا لقراءة القرآن الكريم بكيفية خاطئة.

رابعا: وعند تبني القول بالجواز، يجب أن تتم كتابة القرآن الكريم بغير الخط العربي على قدر الحاجة والضرورة، كما يجب أن يكتب بجوار أو على هامش النص بالعربي الأصلي.

التحليل الفقهي لمضمون الفتوى

ولا يخفى أن ما ذكره المجلس، في هذه المسألة إنما تقف وراءه اختلاف علماء الشافعية في حكم كتابة المصحف القرآني بغير الخط العربي. إذ ذهبوا إلى مذهبين بين التحريم والجواز في حكم الكتابة مع إيجاب القراءة بالعربية السليمة، أي حسب مخارج حروفها العربية. ويشمل هذا الحكم سائر أنواع الكتابات بالعجمية وغيرها، وذلك حسب ما يفهم مما يتفرع عن فتوى شمس الدين محمد[٢] تبعا لوالده الشهاب أحمد الرملي.[٣]

والملاحظ أننا إذ نتكلم عن اختلاف الشافعية، نجد أن هذا الخلاف من فروعيات الخلاف بين مدرستين كبيرتين السائدتين بين متأخري الشافعية بعد القرن العاشر الهجري: وهي مدرسة صاحب نهاية المحتاج السائدة في مصر والشام والمنتشرة في أنحاء المعمورة، ومدرسة صاحب تحفة المحتاج التي انطلقت من الحرمين الشريفين، ثم انتشر إلى بلاد كردستان، واليمن، وداغستان، وجنوب الهند.[٤] وكان أهل إندونيسيا جامعين بين المدرستين؛ لأنهم تدرجوا على مؤلفات الشيخ زكريا الأنصاري، ومؤلفات المصريين الآخرين

2 مُحَمَّد بن أَحْمد بن حَمْزَة الملقب شمس الدّين بن شهَاب الدّين الرملي (٩١٩ - ٤٠٠١ هـ= ٣١٥١ - ٦٩٥١ م). وصنف شروحا وحواشي كثيرة، منها (عمدة الرابح - خ) شرح على هدية الناصح في فقه الشافعية.انظر الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة (١/ ٣٣١)، والأعلام للزركلي (٦/ ٧)

3 أحمد بن حسين بن حسن بن علي بن أرسلان، الرملي: (٣٧٧ - ٤٤٨ هـ= ١٧٣١ - ٠٤٤١ م)، فقيه شافعي. له (الزبد - ط) ويقال لها (صفوة الزبد) و (شرح سنن أبي داود) و (منظومة في علم القراآت) وانظر طبقات المفسرين للداوودي (١/ ٩٣)، والأعلام للزركلي (١/ ٧١١)

4 الفوائد المكية لأحمد بن علوي السقاف، ط. دار الفاروق، العجوزة - مصر، الطبعة الثالثة، ٥١٠٢ (صـ ١٢١)،

ومؤلفات المليباريين من جنوب الهند، وكذا اليمنيين.

فذهب القائلون بالتحريم تبعا لصاحب التحفة إلى عدم جواز كتابة المصحف بغير الخط العربي.[٥] وفي الجانب المقابل، ذهب متبعي صاحب النهاية من متأخري شافعية مصر إلى القول بالجواز، وما حرموا كتابة القرآن بغير الخط العربي بشرط أن تكون القراءة بالعربية، وذلك تبعا لقول الإمام شهاب الدين الرملي. وكانت عبارة معظم شافعية بعد القرن العاشر الهجري متقاربة. والمعروف أن من أسباب نشوء الخلاف بين المدرستين يكون في تفرد صاحب النهاية بأقوال الشيخ الرملي، وتفضيله على قول غيره.[٦]

ففي تحفة الحبيب ما نصه: «ويجوز كتابة القرآن بغير العربية، بخلاف قراءته بغير العربية فيمتنع.[٧] وفي حاشية الجمل: «(فائدة) سئل الشهاب الرملي هل تحرم كتابة القرآن العزيز بالقلم الهندي، أو غيره فأجاب بأنه لا يحرم».[٨]

كما يلاحظ أن لهذا الخلاف أصله أيضا عند الإمام النووي حسب ما صرح به الشيخ الهيتمي في فتاواه، غير أن السيوطي نقل عن الزركشي كما في عبارة الإتقان: «هل يحرم كتابته بقلم غير العربي؟ قال الزركشي: **لم أر فيه كلاما لأحد من العلماء**، ويحتمل الجواز؛ لأنه قد يحسنه من يقرؤه».[٩] غير أن المعتمد عند الشافعية هو الأول،[١٠] أي الجواز.

ثم الملاحظ أيضا أن هذه المصادر الفقهية عند متأخري الشافعية لم تتطرق غالبا إلى أدلة الحكم وعلله بطريقة وافية. فلم يصل إلينا أي سبب لاعتماد القول بالجواز غير ما أفاده الجمل نقلا عن الشهاب الرملي: « لأنها دالة على لفظه العزيز وليس فيها تغيير له»، وكذا ما أفاده البجيرمي ونقله السيوطي عن الزركشي: «بأنه قد يحسنها من يقرأها بالعربية»، يعني يحسن كتابة المصحف بغير العربية من يقرأ هذه الكتابة العجمية بطريقة عربية

---

5 قال صاحب إعانة الطالبين: «(ويحرم كتابته بالعجمية)، ورأيت فى فتاوى العلامة ابن حجر أنه سئل: هل يحرم كتابة القرآن الكريم بالعجمية كقراءته؟ فأجاب بقوله: قضية ما فى المجموع عن الأصحاب التحريم؛ وذلك لأنه قال: وأما ما نقل عن سلمان رضي الله عنه أن قوما من الفرس سألوه أن يكتب لهم شيئا من القرآن، فكتب لهم فاتحة الكتاب بالفارسية. فأجاب عنه أصحابنا بأنه كتب تفسير الفاتحة لا حقيقتها. اهـ فهو ظاهر أو صريح في تحريم كتابتها بالعجمية، وإلا لم يحتاجوا إلى الجواب عنه بما ذكر». المجموع شرح المهذب لأبي زكريا محي الدين يحيى بن شرف النووي، ط. دار الفكر، بيروت، د.ت، (جـ٣/صـ ٠٨٣)؛

6 الفوائد المكية لأحمد السقاف، المرجع السابق (صـ ٦٢١- ٧٢١)

7 تحفة المريد لسليمان البجيرمي، ط. دار الفكر، بيروت، ٥١٤١ هـ/٥٩٩١م (جـ١/صـ ٤٧٣).

8 حاشية الجمل لسليمان العجيلي الأزهري، ط. دار الفكر، بيروت، د. م، د. س (جـ١/صـ ٦٧).

9 الإتقان في علوم القرآن لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٤٩٣١ هـ/٤٧٩١م، (جـ٤/صـ ٣٨١)

10 تحفة المريد على شرح الخطيب (وهو الإقناع شرح متن أبي سجاع للخطيب الشربيني) لسليمان بن محمد بن عمر بن البجيرمي المصري الشافعي، المرجع السابق (جـ١/صـ ٤٧٣).

سليمة. فكأننا بالعلامة الرملي يتمسك بكون هذه الكتابة العجمية دالة على اللفظ العزيز لمن يحسن قراءتها بطريقة عربية سليمة.

تداعيات هذه المسألة في الفقه الإسلامي المعاصر.

وظل على هذا القول الجامع بين الجواز والتحريم مفتي الديار المصرية العلامة محمد بخيت المطيعي. فتطرق إلى أقوال المذاهب الإسلامية فيها. ومال إلى الجواز مع بقاء احتمال القول بالتحريم للقادرين عامة ولغير القادر عند اختلال اللفظ والمعنى. فتوسم الناقل عنه بأن الفتوى أو جوابه عن السؤال تشوبه شوائب الاضطراب.

فورود السؤال إلى فضيلته إن دل على شيء فإنه يظهر أهمية طرح هذه المسألة في العصر الحديث، خاصة عند غير الناطقين والكاتبين بالقلم العربي. فمن هنا تتسع رقعة البحث إلى غير الشافعية من المذاهب الفقهية. وهنا ذكر الشيخ محمد رشيد رضا أن بعض المسلمين في الترنسفال (أحد بلاد أوربا) كتب أسئلة إلى بعض علماء الأزهر، منهم الشيخ المطيعي فأجاب عنها ونشرت المجلة أجوبتها، وأهمها ما يتعلق بكتابة القرآن بالحروف الإنجليزية. فأجاب فضيلة المفتي الأسبق ببيان حقيقة القرآن أولا، وما يترتب عن هذه الحقيقة، ويليهما أدلة القول بالجواز، وبيان آراء العلماء في هذه المسألة.[11]

وظهر في تلك الأجوبة أن الأدلة التي أوردها فضيلة المفتي الأسبق ينقسم إلى شطرين: الجواز لغير القادر ثم التحريم للقادرين ولغير القادر عند اختلال شرط الجواز، حتى تلخص قوله إلى الجواز بشرطه.

---

11 ونص الجواب: «اعلم أن القرآن هو النظم أي اللفظ الدال لأنه الموصوف بالإنزال والإعجاز وغير ذلك من الأوصاف التي لا تكون إلا للفظ. وأما المعنى وحده فليس بقرآن حقيقة. وقيل إن القرآن حقيقة هو المعنى ويطلق على اللفظ مجازا. والحق هو الأول، وعليه فلا يجوز قراءة القرآن بغير العربية لقادر عليها، **وتجوز القراءة والكتابة بغير العربية للعاجز عنها بشرط أن لا يختل اللفظ ولا المعنى**. فقد كان تاج المحدثين الحسنُ البصري يقرأ القرآن في الصلاة بالفارسية لعدم انطلاق لسانه باللغة العربية. وفي النهاية والدراية: أن أهل فارس كتبوا إلى سلمان الفارسي بأن يكتب لهم الفاتحة بالفارسية فكتب، فكانوا يقرأون ما كتب في الصلاة حتى لانت ألسنتهم، وقد عرض ذلك على النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليه. وفي النفحة القدسية في (أحكام قراءة القرآن وكتابته بالفارسية) ما يؤخذ منه حرمة كتابة القرآن بالفارسية إلا أن يكتب بالعربية ويكتب تفسير كل حرف وترجمته، ويحرم مسه لغير الطاهر اتفاقا. وفي كتب المالكية أن ما كتب بغير العربية ليس بقرآن بل يعتبر تفسيرا له. وفي الإتقان للسيوطي عن الزركشي أنه لم ير كلاما لعلماء مذهبه في كتابة القرآن بالقلم الأعجمي، وأنه يحتمل الجواز لأنه قد يحسنه من يقرؤه بالعربية، والأقرب المنع، كما تحرم قراءته بغير العربية، ولقولهم القلم أحد اللسانين والعرب لا تعرف قلما غير العربي، وقد قال تعالى: بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ. فتلخص من ذلك أن المنصوص عند الحنفية جواز القراءة والكتابة بغير العربية للعاجز عنها بالشروط المار ذكرها، وأن الأحوط أن يكتبه بالعربية ثم يكتب تفسير كل حرف وترجمته بغيرها كالإنكليزية». اهـ مجلة المنار كتبها مجموعة من الكتاب والمؤلفين ومحررها ورئيس تحريرها وناشرها الشيخ محمد رشيد بن علي رضا، د.ن، د.م، د.ت (ج٦/صـ ٤٧٢)

وانثنى بعض المعاصرين عن هذا الطريق الجامع بين القولين إلى الجزم بأن أحد القولين، وهو التحريم، هو الأصل لا يحيد عنه حائد إلا لضرورة شرعية تقتضيه، وتقدر هذه الضرورة بقدرها. فبدأه الشيخ محمد رشيد رضا في تعليقه على إجابة فضيلة المفتي الأسبق، ووصف كلامه بالمضطرب. وسلك هذا المسلك علماء السعودية من بعده.

وعلم من عباراته أن صاحب مجلة المنار سلك منهج شيخ الإسلام ابن حجر الهيتمي في تحريم كتابة القرآن بغير القلم العربي ولو لغرض التعليم والتعلم، واتبع كذلك ما استدل به في التمسك بمأثور بعض الفقهاء. كما نسب سيادته إلى الإمام مالك القول بهذا التحريم أيضا. فقد سئل مالك رحمه الله: هل يكتب المصحف على ما أحدثه الناس من الهجاء، فقال: لا إلا على الكتبة الأولى. قال بعض أئمة القراء ونسبته إلى مالك لأنه المسؤول وإلا فهو مذهب الأئمة الأربعة. نقل ذلك الإمام ابن حجر الهيتمي في فتاويه، والمعلوم أن الشيخ ابن حجر ذهب إلى تحريم كتابة القرآن بالعجمية ولو كان لمصلحة التعليم.[١٢]

وجاء في نفس هذا الموقف الرافض للكتابة القرآنية بغير العربية فتوى لجنة الفتوى بالأزهر الشريف. فقد سئلت اللجنة الفتوى عن كتابة القرآن بالحروف اللاتينية فأجابت بما نصه: «لا شك أن الحروف اللاتينية المعروفة خالية من عدة حروف توافق العربية، فلا تؤدي جميع ما تؤديه الحروف العربية، وقد التزم الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم إلى يومنا هذا كتابة القرآن بالحروف العربية». انتهى. فاستندت الفتوى على قاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح أيضا.

والتوجه العام في مجمع البحوث الإسلامية بمصر وغيره من المجامع في خارجها هو منع هذه الكتابة، كما ورد في قرارات الدورة الرابعة عشرة لمجلس هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية برقم ٦٧. وسجل الشيخ مصطفى صبري ارتباط تجويز كتابة القرآن بغير القلم العربي بجواز ترجمته إلى اللغة الأجنبية ثم تجويز التعبد بهذا القرآن المترجم كما قرره نظام أنقرة العلماني الذي حاول إزاحة الهوية الإسلامية عن حياة الشعب التركي بعد هدم الخلافة، ففشلوا وعاد الإسلام بقوة في زماننا الراهن. كما سجل أن الشيخ المراغي يميل إلى القول بتجويز الترجمة، وكذا الكاتب محمد فريد وجدي.[١٣] وبين القول بالحظر على إطلاقه، وبين الفتوى الخاصة ببعض البلاد العلمانية كتركيا الآتاتركية بعد هدم الخلافة.

---

12 مناهل العرفان للزرقاني، ط. عيسى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثالثة، د. س، (جـ٢/صـ ٣٣١)

13 مسئلة ترجمة القرآن للشيخ مصطفى صبري، مصورة طبعة القاهرة، ١٥٣١ هـ.

وبهذا يتضح أن الظروف المحيطة بكل شعب من الشعوب والمصالح العامة للإسلام فيه من العوامل المؤثرة في اختيار مجامع الفقه وميلها إلى أي قول من الأقوال، كما في المسألة التي نحن بصددها: تجويز كتابة القرآن بغير العربية أو حظرها. واختار مجلس العلماء الإندونيسي موقف اللا انحياز ليبقى الأمر كما هو لتحقق الخلاف بين الفقهاء ولتوارد الأدلة من كل فريق مع وجوب مراعاة ظروف الأمة وكذا مراعاة شروط النطق بالعربية السليمة.

التحليل الأصولي لمضمون الفتوى

توصل هذا البحث إلى أن علماء الإسلام في زماننا المعاصر اختلفوا في هذه المسألة إلى ثلاثة اتجاهات: أولها اتجاه البقاء على الحكم العام بين التجويز بشروطه وقيوده وبين الحظر والتحريم وهو عين ما ذهب إليه مجلس العلماء الإندونيسي؛ لأن الخلاف في هذه المسألة له جذوره في تراث الشافعية خاصة، والثاني: اتجاه القول بالتجويز على إطلاقه، وكذا كل ما يترتب عن ذلك من اللحن (في قراءة العربية المكتوبة بغيرها) وجواز الصلاة بالفاتحة المترجمة، وأن أداء العبادات بها مجزئ للمكلف، وهو اتجاه العلمانية التركية الآتاتوركية لا يعتد بها لتمسكهم بقول الإمام أبي حنيفة المرجوع عنه بهتانا وزورا حسب ما أشار إليه الشيخ مصطفى صبري، والثالث: الاتجاه العام لكثير من المجامع الفقهية المعاصرة، ومفاده حظر كتابة القرآن بغير العربية على إطلاقه.

ويُدعم القول بالحظر بكون رسم القرآن توقيفي لا توفيقي اجتهادي. وهو من المسائل الأصولية الجامعة بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، ويندرج تحت مسائل علوم القرآن.

فقد اختلف العلماء في مسألة رسم المصحف على آراء ثلاثة.

الرأي الأول: أنه توقيفي لا تجوز مخالفته. وذلك مذهب جمهور العلماء. واستدلوا بأن النبي صلى الله عليه وسلم كان له كتّاب يكتبون الوحي وقد كتبوا القرآن فعلا بهذا الرسم، وأقرهم الرسول على كتابتهم ومضى عهده صلى الله عليه وسلم والقرآن على هذه الكتبة لم يحدث فيه تغيير ولا تبديل. بل ورد أنه صلى الله عليه وسلم كان يضع الدستور لكتاب الوحي في رسم القرآن وكتابته. ومن ذلك قوله لمعاوية وهو من كتبة الوحي: «ألق الدواة وحرف القلم وأنصب الباء وفرق السين ولا تعور الميم وحسن الله ومد الرحمن وجود الرحيم وضع قلمك

على أذنك اليسرى فإنه أذكر لك». ثم جاء أبو بكر فكتب القرآن بهذا الرسم في صحف ثم حذا حذوه عثمان في خلافته فاستنسخ تلك الصحف في مصاحف على تلك الكتبة، وأقر أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم عمل أبي بكر وعثمان رضي الله عنهم أجمعين وانتهى الأمر بعد ذلك إلى التابعين وتابعي التابعين فلم يخالف أحد منهم في هذا الرسم.

ومن أقوال العلماء المعتبرين في الرسم العثماني: كلام أهل السلف وأصحاب المذاهب، ومن ذلك ما روى السخاوي[١٤] بسنده أن مالكا رحمه الله سئل: أرأيت من استكتب مصحفا أترى أن يكتب على ما استحدثه الناس من الهجاء اليوم. فقال: لا أرى ذلك ولكن يكتب على الكتبة الأولى. قال السخاوي: والذي ذهب إليه مالك هو الحق إذ فيه بقاء الحالة الأولى إلى أن تعلمها الطبقة الأخرى ولا شك أن هذا هو الأحرى بعد الأخرى. إذ في خلاف ذلك تجهيل الناس بأولية ما في الطبقة الأولى. وقال الإمام أحمد بن حنبل: تحرم مخالفة خط مصحف عثمان في واو أو ألف أو ياء أو غير ذلك.

الرأي الثاني: أن رسم المصاحف اصطلاحي لا توقيفي وعليه فتجوز مخالفته. وممن جنح إلى هذا الرأي ابن خلدون،[١٥] وممن تحمس له القاضي أبو بكر[١٦] إذ يقول: وأما الكتابة فلم يفرض الله على الأمة فيها شيئا إذ لم يأخذ على كتاب القرآن وخطاط المصاحف رسما بعينه دون غيره أوجبه عليهم وترك ما عداه إذ وجوب ذلك لا يدرك إلا بالسمع والتوقيف. وليس في نصوص الكتاب ولا مفهومه أن رسم القرآن وضبطه لا يجوز إلا على وجه مخصوص وحد محدود لا يجوز تجاوزه ولا في نص السنة ما يوجب ذلك ويدل عليه ولا في إجماع الأمة ما يوجب ذلك ولا دلت عليه القياسات الشرعية.

بل السنة دلت على جواز رسمه بأي وجه سهل لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر برسمه ولم يبين لهم وجها معينا ولا نهى أحدا عن كتابته. ولأجل هذا بعينه جاز أن يكتب بالحروف الكوفية والخط الأول وأن يجعل اللام على صورة الكاف وأن تعوج الألفات وأن يكتب على غير هذه الوجوه وجاز أن يكتب المصحف بالخط والهجاء

---

14 علي بن محمد السخاوي علم الدين (٨٥٥ – ٣٤٦ هـ = ٣٦١١ – ٥٤٢١ م). عالم بالقراآت والأصول واللغة والتفسير. وصنَّف كتبًا منها: «كتاب فتح الوصيد في شرح القصيد». انظر ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد (٢/ ٣١٢)، والأعلام للزركلي (٤/ ٢٣٣)

15 عبد الرحمن الإشبيلي (٢٣٧ – ٨٠٨ هـ = ٢٣٣١ – ٦٠٤١ م)، العلامة الحافظ المؤرخ، اشتهر بكتابه (العبر) في سبعة مجلدات، والوافي بالوفيات (٢٢/ ٧٥٢)، وأعلام المغرب والأندلس في القرن الثامن (ص: ٧٩٢)، والأعلام للزركلي (٣/ ٠٣٣)

16 محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر (٨٣٣ – ٣٠٤ هـ = ٠٥٩ – ٣١٠١ م): المتكلم على مذهب الأشعري من أهل البصرة، ومن كتبه (إعجاز القرآن)، و (الإنصاف) انظر: تاريخ بغداد ت بشار (٣/ ٤٦٣)، ووفيات الأعيان (٤/ ٩٦٢)، والأعلام للزركلي (٦/ ٦٧١)

القديمين وجاز أن يكتب بالخطوط والهجاء المحدثة وجاز أن يكتب بين ذلك.-

وإذا كانت خطوط المصاحف وكثير من حروفها مختلفة متغايرة الصورة وكان الناس قد أجازوا ذلك وأجازوا أن يكتب كل واحد منهم بما هو عادته وما هو أسهل وأشهر وأولى من غير تأثيم ولا تناكر علم أنه لم يؤخذ في ذلك على الناس حد محدود مخصوص كما أخذ عليهم في القراءة والأذان.

والسبب في ذلك أن الخطوط إنما هي علامات ورسوم تجري مجرى الإشارات والعقود والرموز فكل رسم دال على الكلمة مفيد لوجه قراءتها تجب صحته وتصويب الكاتب به على أي صورة كانت.

الرأي الثالث: يميل صاحب التبيان[١٧] وصاحب البرهان[١٨] إلى ما يفهم من كلام العز ابن عبد السلام من أنه يجوز بل تجب كتابة المصحف الآن لعامة الناس على الاصطلاحات المعروفة الشائعة عندهم ولا تجوز كتابته لهم بالرسم العثماني الأول لئلا يوقع في تغيير من الجهال. ولكن يجب في الوقت نفسه المحافظة على الرسم العثماني كأثر من الآثار النفيسة الموروثة عن سلفنا الصالح فلا يهمل مراعاة لجهل الجاهلين بل يبقى في أيدي العارفين الذي لا تخلو منهم الأرض.[١٩]

وللقائلين بالتجويز المقيد أن ينثنوا عن هذا الخلاف بأنه ليس واقعا بالضبط في هذه المسألة؛ وذلك لأنها تقع في كتابة المصحف بغير الخط العربية لمن يحسن قراءتها بالعربية، لا غير، وأما الخلاف المذكور فإنما يقع في ترك الالتزام بالرسم العثماني بين الجواز والحظر في داخل إطار محدود، وهو كتابة المصحف بالخط العربي نفسه، لا غيره؛ فيعودوا عند هذا التجويز المقيد إلى التعريف الأصولي للقرآن، وكلام الأصولين المتكلمين منهم والفقهاء.

والمعلوم أن الأصوليين إذ نظروا إليه بوصفه دليلا شرعيا وضعوا حدا للقرآن أو الكتاب بأنه «اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته»، حسب ما نص عليه صاحب جمع الجوامع. قال الزركشي ما معناه مختصرا: إن القرآن غير المعنى القائم بالنفس الذي هو محل نظر المتكلمين، وإنما القرآن عند الأصوليين

17 هو: محمد الطوسي (٥٨٣ - ٠٦٤ هـ= ٥٩٩ - ٧٦٠١ م): فقيه، اصولي، مجتهد، متكلم، محدث، مفسر. من تصانيفه (الإيجاز)، و (الجمل والعقود) ، و (الغيبة) انظر الأعلام للزركلي (٦/ ٤٨)، ومعجم المؤلفين (٩/ ٢٠٢)

18 والمراد به صاحب تفسير البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي

19 مناهل العرفان في علوم القرآن، للشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، نفس المرجع السابق، (جـ١/صـ ٧٧٣-٦٨٣) بتصرف واختصار. فراجع إليها لمن أراد الاستقصاء في المسألة. والله ولي التوفيق.

هو مطلق اللفظ بمعناه العام المنزل على سيدنا محمد للإعجاز الذي وقع بسورة منه والمتعبد بتلاوته ليخرج بهذا القيد منسوخ التلاوة.[٢٠]

وتأيد ذلك أكثر بقول شارح جمع الجوامع إذ قرر: «(القرآن) وهو (كلامه) تعالى القائم بذاته (غير مخلوق) وهو مع ذلك أيضا (على الحقيقة لا المجاز مكتوب في مصاحفنا) بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه، (محفوظ في صدورنا) بألفاظه المخيلة (مقروء بألسنتنا) بحروفه الملفوظة المسموعة ....» إلى أن قال: «ونبه بقوله (لا المجاز) على أنه ليس المراد بالحقيقة كنه الشيء كما هو مراد المتكلمين، فإن القرآن بهذه الحقيقة ليس في المصاحف، ولا في الصدور، ولا في الألسنة، وإنما المراد بها مقابل المجاز، أي يصح أن يطلق على القرآن حقيقةً أنه مكتوب محفوظ مقروء، واتصافه بهذه الثلاثة وبأنه غير مخلوق، أي موجود أزلا وأبدا، اتصاف له باعتبار وجودات الموجود الأربعة؛ فإن لكل موجود وجودا في الخارج، ووجودا في الذهن، ووجودا في العبارة، ووجودا في الكتابة، فهي تدل على العبارة، وهي على ما في الذهن، وهو على ما في الخارج».[٢١] ثم لنضع نصب أعيننا أن كل هذه الوجودات إنما يكون بالعربية نطقا، رغم اختلاف تحيز وجوده في غير البلاد العربية، أو كون الشخص صاحب الذهن أعجميا، أو كان مكتوبا بغير القلم العربي.

وعلى فرض التسليم بكون الخلاف واقعا فيها، وليس كذلك (!)، فلهم الاستفادة من كلام الفريق الثاني والثالث. ومفادها بالنسبة لكلام الفريق الثاني (وهو ابن خلدون وابن العربي) أن لا توقيف أصلا في كتابة القرآن ورسمه.[٢٢]

ويندفع قول الفريق الثاني والثالث اتباعا بثبوت الإجماع، إذ قال: «ونوقش هذا المذهب:

أولا: بالأدلة التي ساقها جمهور العلماء لتأييد مذهبهم. وها هي بين يديك عن كثب بعضها من السنة، وبعضها من إجماع الصحابة والتابعين وتابعيهم.

ثانيا: أن ما ادعاه من أنه ليس في نصوص السنة ما يوجب ذلك ويدل عليه مردود بما سبق من إقرار الرسول كتاب الوحي على هذا الرسم، ومنهم زيد بن ثابت الذي كتب المصحف لأبي بكر وكتب المصاحف لعثمان والحديث الآنف وفيه يقول الرسول لمعاوية: «ألق الدواة

---

20 تشنيف المسامع السبكي، درسة وتحقيق: د. سيد عبد العزيز و شيخنا/د. عبد الله ربيع (رحمه الله)، ط. مكتبة قرطبة، توزيع مكتبة مكية، الطبعة الأولى، ٨١٤١ هـ/٨٩٩١م، (جـ١/صـ ٥٠٣ ٧٠٣)

21 حاشية شيخ الإسلام زكريا الأنصاري على شرح الإمام المحلي على جمع الجوامع، نفس المرجع السابق، (جـ٤/صـ ٩٩١-٠٠٢)

22 مناهل العرفان في علوم القرآن، للشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، نفس المرجع السابق، (جـ١/صـ ١٨٣).

وحرف القلم» الخ. فإنه حجة على أنه صلى الله عليه وسلم كان واضع دستور الرسم لهم.

ثالثا: أن قول القاضي أبي بكر: ولذلك اختلفت خطوط المصاحف الخ لا يسلم له بعد قيام الإجماع وانعقاده ومعرفة الناس بالرسم التوقيفي وهو رسم عثمان على ما قرروه هناك».[٢٣]

فقد بنى المانعون قوله على ثبوت الإجماع القطعي في هذه المسألة. والإجماع القطعي إذا تحقق لا يجوز الخروج عنه كما تقرر عند الأصوليين. وقد قرر القائلون بثبوتها ههنا بأنه من إجماع الصحابة المبني على نص من الرسول صلى الله عليه وسلم وامتد هذا الإجماع إلى عصر التابعين وتابعيهم. ونقل صاحب مناهل العرفان قيام الإجماع في هذا الشأن بقوله: « وممن حكى إجماع الأمة على ما كتب شارح العقيلة عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن عثمان أرسل إلى كل جند من أجناد المسلمين مصحفا، وأمرهم أن يحرقوا كل مصحف يخالف الذي أرسل إليهم. ولم يعرف أن أحدا خالف في رسم هذه المصاحف العثمانية. وانعقاد الإجماع على تلك المصطلحات في رسم المصحف دليل على أنه لا يجوز العدول عنها إلى غيرها.

ومما سبق ذكره، تحقق قوة دليل الفريق الأول وهم الجمهور، وأنه إن دل على شيء فإنه يدل على وجوب الالتزام بالرسم العثماني. لكن في كونها تدل على أن رسم المصحف توقيفي بحثا الذي لخصه أحد المعاصرين بقوله: «مما مر بنا من أدلة مذهب الجمهور تظهر قوة قولهم وترجيحه، ولكن يجب علينا أن نفرق في هذا المقام بين كون الرسم توقيفياً، وبين وجوب الالتزام بالرسم العثماني. فالأدلة التي ذكرت في قول الجمهور لا يصرح شيء منها بكون الرسم توقيفياً، لعدم وجود دليل صريح من الكتاب أو السنة على ذلك. أما وجوب الالتزام بالرسم العثماني، فنعم، وأقوى دليل عليه، هو إجماع الصحابة -أولاً-، ثم إجماع الأمة الإسلامية منذ العصور المتقدمة. كما أنه ينبغي أن يفرق هنا بين الالتزام بالرسم العثماني لكتابة المصاحف الأمهات، وبين كتابة الآيات القرآنية في غير المصاحف. فبالنسبة لكتابة المصاحف الأمهات: فأرجح في ذلك قول الجمهور. أما بالنسبة لكتابة الآيات القرآنية المفرقة في غير المصاحف كالاستشهاد بآية أو بجزء منها في مؤلف أو في رسالة علمية أو في الأجزاء المفرقة التي تطبع لتعليم الناشئة فينبغي فيها الالتزام بالرسم العثماني، وهو الأحوط للخروج عن الخلاف، ولكن لم يتضح لي وجوب الالتزام بالرسم العثماني فيها».[٢٤]

وإذا لم يكن رسم المصحف توقيفيا بالأصالة، وأن الالتزام بالرسم العثماني واجب

23 مناهل العرفان في علوم القرآن، للشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، نفس المرجع السابق، (جـ١/صـ ١٨٣-٢٨٣).
24 جمع القرآن الكريم في عهد الخلفاء الراشدين للدكتور/أبو طاهر عبد القيوم عبد الغفور السندي، ط. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، صـ ٦٤-٦٤.

بالإجماع بالنسبة للمكتوب في المصاحف الأمهات، يعني: المكتوب بالقلم العربي لا غير، فكيف يجوز أن يتعدى ذلك الحكم بالوجوب إلى المكتوب بالقلم الهندي أو الفارسي القديم، أو اللاتيني أو الانجليزي حيث لا مجال في هذه الأقلام ما يسمح بهذا الالتزام، وقد أجاز بعض العلماء المعتبرين كتابة هذا المصحف بالقلم الأعجمي لمن يحسن قراءته بالعربية السليمة؟ وهما من المسائلة المتشابهة في الظاهر المختلفة على التحقيق.

والمعلوم أن العبرة في هذه المسألة بالقراءة لا بالكتابة، كما أن المعلوم أيضا بأن الكتابة مهما يكن من أمرها فإنها لا تعدو عن كونها علامات رقمية لا تتحمل بشكل كلي ما وجب أداءه بالقراءة إلا على سبيل الإشارة لمن يعرفها ويحسنها.

نعم، فقد استدل بعض المانعين بالقواعد الفقهية لتمرير قولهم في عدم جواز كتابة المصحف الشريف أو شيئا منه بغير القلم العربي، كقاعدة «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح». فكأننا بهم يقولون: إنه لا يؤمن إذا فتح هذا الباب أن يفضي إلى تحريف القرآن كما حصل للكتب السابقة، فوجب أن يمنع ذلك للمحافظ على أصل الإسلام، وسداً لذريعة الشر والفساد. ونبع هذا الموقف من عدة تخوفات التي يمكن تصورها في النقاط اللآتية:

الخوف على المصحف الشريف من التحريف نتيجة اختلاف اصطلاحات الكتابة من كاتب لآخر أو من هيئة لأخرى، ونتيجة لكون هذه اللغات الأجنبية تتطور وتتغير وهذا مظنة إدخال التحريف على القرآن الكريم.

ومنها الظن أن هذا يُضعِف الإقبالَ على تعلم العربية، وبالتالي تعلم أحكام القرآن الكريم في تلاوته وتشريعاته.

وأنه يجب الحفاظ على ما تركه السلف الصالح مِن كتابة المصحف الشريف بالعربية مع وجود الأعاجم والدواعي إلى هذه الكتابة، ولكنها مع ذلك لم تُفعَل في عهودهم.

وأجيب أولا: بأن هذا الخوف وذاك التخوف ليس في محله، فإن الذي نحن بصدده الآن ليست هي مسألة ترجمة لألفاظ القرآن الكريم () من اللغة العربية إلى غيرها، وقد أجمع المسلمون على أن الترجمة ليست قرآنًا، بل هي تفسير للقرآن الكريم، وإنما الذي نحن كائن بصدده هي مسألة حكاية صوتية لحروف اللغة العربية التي نـزل بها القرآن الكريم ()، وهي مسألة علمية بحتة تقوم بها الشعوب والمؤسسات لأغراض مختلفة؛ علمية وغيرها، وقد حدثت في الأندلس عند فتح المسلمين لها، ويقوم بها العالم شرقًا وغربًا لسبب أو لآخر، وستتم بنا معشر المسلمين- أو بغيرنا، فإن الحاجة عند الآخر قائمة، وأسبابه متوافرة لذلك، سواء منهم الراغب في الإسلام وغيره.

وعليه: فإن القول بجواز ذلك مع وضع الضوابط الكفيلة بحماية اللفظ القرآني من التحريف والتبديل قدر الطاقة هو الأنسب، خاصةً مع الطفرة الاتصالاتية والمعلوماتية القائمة في العالم اليوم.

ومن هذه الضوابط: عدم طبع هذه الحكايات الصوتية مستقلة عن المصحف الشريف، بل يجب جعلها مع نص المصحف الشريف الشائع المتداول المعروف، والتنبيه في مقدمة هذا العمل على أمور من مثل كون هذا النص هو رواية حفص عن عاصم الكوفي مثلًا، حتى لا يصطدم بقراءة أخرى غير التي بين يديه، كقراءات المغاربة أو غيرهم ممن يقرءون بقراءة المدنيين أو البصريين، فربما أحدث له ذلك تشويشًا.

وأجيب ثالثا: بأن المحافظة على القديم الصالح واجب، والأخذ بالجديد الأصلح أوجب. فالمحافظة على المصحف الشريف برسمه العثماني واجب، والأخذ بالطريقة المستحدثة لتيسير أمور العاجرين أوجب وذلك بطرق عدة، ومنها وضع الكتابة غير العربية تحت كل آية أو جانبها من المصحف المخصص لتعليم الأعاجم كما في المسألة التي نحن بصددها.

وإنه ينبغي الالتفات إلى قاعدة المشقة تجلب التيسير، أو رفع الحرج، أو للوسائل حكم المقاصد مثلا ، بدلا من التمسك بقاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وذلك بعد مراعاة الشروط المعتبرة والأخذ بالحيثيات المذكورة. وكيف لا، فقد اتضح لنا أن هذه المخاوف يمكن معالجتها ودفعها بكيفية أو أخرى.

فعند اختلاف نظر الفقيه المستدل بغيره من الفقهاء كما يستساغ اللجوء إلى القواعد الفقهية الكلية ليتسنى تطبيق الشرع الحنيف بشكل محكم وحكيم؛ وهي ما يمكن أن يصطلح عليها بالدليل الكلي أو القياس الموسع، وهو الدليل الذي يقابل الدليل الجزئي، أو الدليل القريب الذي يبين الأحكام بطريق مباشر، والذي يشمل الآية القرآنية والحديث النبوي والإجماع على عين المسألة والقياس الأصولي الجزئي المعروف.

فالدليل الكلي هو الدليل المكمل والموجه لذلك الدليل الجزئي؛ لأن التنصيص الشرعي يتراوح بين التفصيل والإجمال، بين التفريع والتأصيل، وبين التجزئة والتعقيد. ويجب العمل بهذا الدليل الكلي حسب ما دل عليه استقراء النصوص والقرائن والمعطيات الشرعية المختلفة. وكان علماء علم أصول الفقه والفقهاء منذ عصر الأئمة إلى يومنا الحاضر إذ نصوا على مشروعية العمل بهذا الدليل الكلي فإنهم لم يفعلوا ذلك انطلاقا من الفضاء الفارغ، أو مجرد التشهي والتفلسف والفضول، بل فعلو ذلك من خلال نظرهم في النصوص والأدلة

والقرائن، ومن تتبعهم لتصرفات الشارع ومختلف ملابساتها وحيثياتها ومراميها وغاياتها.[٢٥]

ومن هذا الدليل الكلي قاعدة رفع الحرج المبني على أدلة المصالح المرسلة والاستحسان ومراعاة العرف والعادات، حتى تؤدي إلى الترجيح برفع الحرج المتمثل في الأخذ بالأخف والأخذ بالعلة التي توجب حكما بالأخف. وذلك بشرط الموافقة لمبادئ الشريعة وأصولها القطعية. «وقد التزم بذلك المنهج كثير من العلماء المسلمين في فتاواهم، بل إن الكثيرين من أقطاب الصوفية الذين هم من أكثر الناس ورعا وتشددا كانوا يفتون الناس ملتزمين بهذا المنهج، وإن كانوا لا يطبقونه ذلك على أنفسهم».[٢٦]

أقول: ففي الإفتاء بالجواز في هذا المسألة تيسير للعباد من أصحاب الأعذار المشروعة بشروطه المعتبرة. وفي التمسك بحكم الحظر لأنفس المتعلمين والعلماء إبقاء على وجود طائفة متفقهة في الدين في بلاد العجم الذين يجيدون لغة القرآن ويتمتعون بقدرة كافية لإنذار قومهم إلى سبيل الرشاد.

ومما يدل على أهمية الإبقاء على حكم الجواز بشروطه، وهو الحكم الأخف في هذه المسألة: احتياج الكفيف الذي وصل إلى حد الضرورة بالنسبة له إلى كتابة المصحف الشريف بحروف البريلي، وهو الأمر الذي يتفرع عن هذه المسألة بلا منازع. فإنه قد مست حاجته إليها للتعلم والتعليم والتبعد بالقراءة تبعا للقاعدة الشرعية الضرورة تبيح المحظورات على فرض التمسك بحكم الحظر، وعلى الحكم العام المجيز لكتابة المصحف بغير القلم العربي بشروطه المعتبرة كما هو عند مجلس العلماء الإندونيسي. والله أعلم.

25 المناسبات الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة للدكتور نور الدين بن مختار الخادمي، ط. المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتجدة الأمركية، ودار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ٧٢٤١ هـ/٦٠٠٢م، صـ ٣١٣-٤١٣، بتصرف.

26 يراجع: رفع الحرج في الشريعة الإسلامية دراسة أصولية تأصيلية للدكتور يعقوب عبد الوهاب الباحسين، ط. مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة السادسة، ٧٣٤١ هـ/٥١٠٢م، (صـ ٧٣٢-٧٨٣)

المصادر والمراجع:

كتاب المستشرق الهولندي عن تصنيف اتجاهات التدين في مجتمع بلاد جاوا (الجزيرة الرئيسية في إندونيسيا قبل الاستقلال) , :,(,,) , ٢٠١٣

الفوائد المكية لأحمد بن علوي السقاف، ط. دار الفاروق، العجوزة – مصر، الطبعة الثالثة، ٢٠١٥

المجموع شرح المهذب لأبي زكريا محي الدين يحيى بن شرف النووي، ط. دار الفكر، بيروت، د.ت

تحفة المريد لسليمان البجيرمي، ط. دار الفكر، بيروت، ١٤١٥ هـ/١٩٩٥م

حاشية الجمل لسليمان العجيلي الأزهري، ط. دار الفكر، بيروت، د. م، د. س

الإتقان في علوم القرآن لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٣٩٤ هـ/١٩٧٤م

مناهل العرفان للزرقاني، ط. عيسى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثالثة، د. س

جمع القرآن الكريم في عهد الخلفاء الراشدين للدكتور/أبو طاهر عبد القيوم عبد الغفور السندي، ط. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة

المناسبات الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة للدكتور نور الدين بن مختار الخادمي، ط. المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتجدة الأمركية، ودار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ٧٢٤١ هـ/٦٠٠٢م

رفع الحرج في الشريعة الإسلامية دراسة أصولية تأصيلية للدكتور يعقوب عبد الوهاب الباحسين، ط. مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة السادسة، ٧٣٤١ هـ/٥١٠٢م

PANCASILA

KETUHANAN YANG MAHA ESA

KEMANUSIAAN YANG ADIL DAN BERADAB

PERSATUAN INDONESIA

KERAKYATAN YANG DIPIMPIN OLEH HIKMAT KEBIJAK-SANAAN DALAM PERMUSYAWARATAN / PERWAKILAN

KEADILAN SOSIAL BAGI SELURUH RAKYAT INDONESIA

MAJELIS ULAMA
INDONESIA

2

Fatwa MUI hadir sebagai salah satu solusi bagi umat di tengah perubahan sosial. Banyak keputusan strategis bermula dari fatwa MUI. Disamping itu fatwa MUI sering kali dijadikan objek kajian oleh para akademisi mulai dari jenjang master, doktoral, maupun posdoktoral yang menilai fatwa MUI dari berbagai sudut pandang. Keberagaman cara pandang dan sudut pandang ini semakin meneguhkan posisi strategis MUI dalam mengawal perubahan sosial yang terjadi.Dinamisnya perubahan sosial ditengah kehidupan masyarakat sangat mempengaruhi langgam dan strategi MUI dalam menjalankan khidmatul ummah dan himayatul ummah.

Dalam konteks pandemi covid-19, Komisi Fatwa MUI telah mengeluarkan fatwa-fatwa yang berkaitan sebagai pedoman dan panduan keagamaan. Seperti fatwa tentng tatalaksana ibadah di masa pandemi, tatacara pemulasaraan jenazah positif covid-19, hukum vaksinasi saat puasa, sampai hukum penggunaan berbagai produk vaksin covid-19.

Buku ini merupakan kumpulan makalah lolos pada call for paper 6th Annual Conference on Fatwa Studies. Pada tahun ini banyak sorotan terhadap fatwa-fatwa yang berkaitan dengan covid-19. Buku ini penting sebagai referensi bagi para pengkaji MUI dan bagi para pengurus MUI sebagai refleksi guna meningkatkan khidmah organisasi.

Diterbitkan oleh :
Sekretariat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia
Alamat : Jl. Proklamasi No. 51 Menteng, Jakarta Pusat
E-mail: komisi.fatwamui@gmail.co